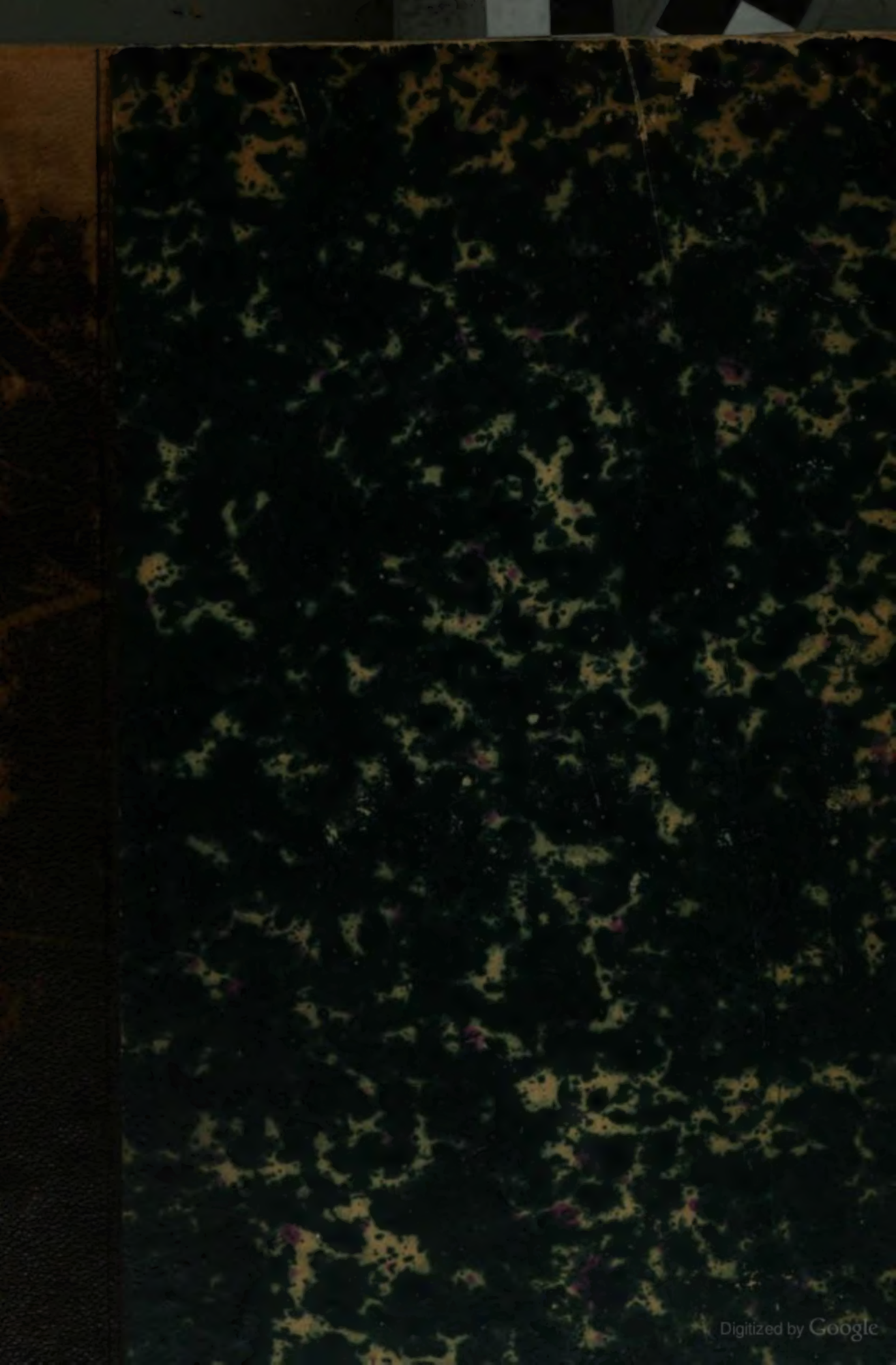

Digitized by Google

Library

of the

University of Wisconsin

FROM THE LIBRARY OF
HERMAN SCHLUETER
A GIFT FROM
WILLIAM ENGLISH WALLING

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Die Philoſophie

Herakleitos des Dunklen

von Epheſos.

Nach einer neuen Sammlung ſeiner Bruchſtücke und der Zeugniſſe der Alten dargeſtellt

von

Ferdinand Laſſalle.

Bei Heraklit iſt alſo zuerſt die philoſophiſche Idee in ihrer ſpeculativen Form anzutreffen. — — Hier ſehen wir Land; es iſt kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.

Hegel.

Nichtsdeſtoweniger verdiente Herakleitos, wenn, wie den Dichtern, alſo den Weltweiſen einer beſtimmt wäre, den Preis des Lorbeers.

Boeckh.

Erſter Band.

Berlin.

Verlag von Franz Duncker.

(W. Beſſer's Verlagshandlung.)

1858.

Digitized by Google

JUL 15 1910
BBB
H42
L33

Vorwort.

An dem Werke — einem Resultate vieljähriger Arbeit — welches nachstehend der Verfasser dem Publikum übergiebt, hat sich das horazische nonum prematur in annum, wenn auch nicht durch die Absicht und den Willen des Verfassers, überreichlich erfüllt. — Es war dasselbe bereits Anfang 1846 bis auf einen geringen Theil fertig ausgearbeitet, und eben wollte ich die Hand an die Beendigung desselben legen, als mich damals plötzlich ein Interesse anderer Art — denn in jeder Hinsicht bleibt das Wort des Sophokles wahr:

πολλὰ τὰ δεινά, κοὐδὲν ἀν-
θρώπου δεινότερον πέλει —

in ein Meer praktischer Kämpfe stürzte und fast zehn Jahre hindurch hinderte, mich der Vollendung dieses Werkes zu unterziehen. Kaum sah ich mich jedoch der Möglichkeit theoretischer Muße wiedergegeben, als ich nach kurzer Erholung im Winter 1855 an die Revision und Beendigung desselben ging.

Soviel über die Entstehungsgeschichte des Buchs. Es sei uns jetzt gestattet, von dem Rechte Gebrauch machend, welches sich Autoren ja in der Regel in dem Vorworte beizulegen pflegen und dessen wir vielleicht bei der Natur unseres Gegenstandes mehr als Andere bedürftig sind, Etwas über Zweck und Standpunkt unserer Arbeit zu sagen, sowie zuvörderst auf einige mit derselben verbundene Uebelstände aufmerksam zu machen, die, falls es nicht gelungen sein sollte, sie befriedigend zu umgehen,

Digitized by Google

vermöge ihrer in der Sache selbst wurzelnden nothwendigen Natur ein gewisses Anrecht auf milde Beurtheilung haben dürften.

Wie sehr eine neue, gründliche und eingehende Untersuchung der Philosophie des Herakleitos Noth that, darüber kann kein Streit sein; dies ist vielmehr in letzter Zeit von verschiedenen Seiten her übereinstimmend anerkannt worden. Die Geschichte der griechischen Philosophie kennt keinen Denker, um dessen Haupt speculativer Tiefsinn und alter Ruf mit Recht einen größeren „Strahlenschein" gewoben hätten, und der dennoch eigentlich weniger untersucht worden wäre, als Herakleitos. Während die Philosophie der Pythagoräer eine voluminöse Literatur aufzuweisen hat, hat die, wie wir zu zeigen gedenken, eine ganz andere Gedanken-Ausbeute gewährende Philosophie des Ephesiers nur sehr wenige Bearbeiter gefunden. Es verhält sich mit Herakleitos in der That so, daß er viel gelobt und wenig erforscht worden ist. — Bei der letzten und trotz ihrer großen Verdienste doch im Vergleich zu den Resultaten, die sie zu gewinnen übrig ließ, nicht nur dürftigen, sondern besonders auch in so vielen und gerade den wichtigsten Punkten wesentlich irrigen Darstellung der heraklitischen Philosophie durch Schleiermacher schien man es bewenden lassen zu wollen. Mit Recht sagt Bernays im Rhein. Museum Jahrg. VII. 1850: „Aber auch diese Hochachtung für den alten Weisen, welche sich fast bei jeder neuen Behandlung altgriechischer Philosophie steigerte, vermochte nicht zu frischer, weiter fördernder Arbeit anzuregen". (Und gerade der Punkt, den Bernays als den einzigen hervorhebt, in Bezug auf den man seit Schleiermacher über diesen hinausgegangen — die reale ἐκπύρωσις — dürfte sich als ein gründlicher Irrthum ergeben.)— Der Grund hiervon mochte einestheils darin liegen, daß für Heraklit, gerade wegen der abgeschlossenen Consequenz und Einheit seines Systems, schlechterdings nur auf dem Wege mühevoll-monographischer Untersuchung und Darstellung seines gesammten Systems Resultate von einiger Erheblichkeit zu gewinnen waren, — und zu einer solchen mehr Muße erforderlich, als anderen mit anderen Arbeiten Beschäftigten gegönnt war; anderentheils darin, daß die so großen Schwierigkeiten der Sache vielleicht hin und wieder selbst

Digitized by Google

abſchreckend wirken mochten. Denn freilich liegen dieſe bei keinem der vorplatoniſchen Philoſophen auch nur entfernt in demſelben Grade vor, wie bei Herakleitos. Schon das Alterthum ſelbſt vindicirte ihm den Beinamen des „Dunklen“, und bekannt iſt die von Sokrates erzählte Anekdote, trefflich ſei, was er aus dem Werke des Epheſiers verſtanden, und ſo glaube er auch, daß gleich trefflich ſein werde, was er nicht verſtanden; aber es bedürfe eines deliſchen Schwimmers, um ſich durch das Buch hindurchzuarbeiten. Ja ſelbſt platoniſche Stellen ſind vorhanden, in welchen dieſer Meiſter der griechiſchen und genaue Kenner der heraklitiſchen Philoſophie auf die Räthſelhaftigkeit derſelben hinweiſt. War dieſe ſo groß in einer Zeit, wo die Schrift des Epheſiers noch in Aller Händen war, war ſie ſogar für einen Plato, der, wie erzählt wird, in ſeiner Jugend ſelbſt Heraklitiker war, bemerklich genug, um von ihm als eine charakteriſtiſche Eigenſchaft derſelben hervorgehoben zu werden — wie ſollte man ſich heut, wo dieſe Schrift untergegangen und nur kurze Bruchſtücke derſelben auf uns gekommen ſind — ſo leicht der Hoffnung hingeben, dieſe Dunkelheit in Helle zu verwandeln?

Trat man an dieſe Bruchſtücke ſelbſt heran, ſo fühlte man ſich ſofort mächtig ergriffen durch den ſeltſamen und tief gedankenvollen Ton, der faſt aus jedem derſelben dem Forſcher entgegenwehte, aber ebenſoſehr durch die Schwierigkeit dieſer, wie es ſcheinen mußte, vieldeutigen ſpeculativen Sentenzen zu den Angaben der Berichterſtatter, als zu einem Leitfaden des Verſtändniſſes, zurückgeworfen. Hier aber mußte man faſt fürchten, in einem Meer des Irrthums ſich zu verlieren. Denn von welchen offenbaren Widerſprüchen und Unrichtigkeiten wimmelten nicht dieſe Angaben ſelbſt bei den beſſeren Quellen unter den Alten! Es konnte keinem Zweifel unterliegen, daß das Mißverſtändniß heraklitiſcher Philoſophie nicht viel jünger war, als ſie ſelbſt. Und ſtand dies ſo — welche Gewähr, von den ſcheinbar mehr zuſagenden Berichten nicht vielleicht umſomehr irre geführt zu werden! Welche Gewähr, nicht den weſentlichſten Täuſchungen zu unterliegen, zumal die Einen von jenen Schriftſtellern, welche am meiſten ein tieferes Studium des Epheſiers verriethen — die Neuplatoniker — mit jeder Art von Unglauben zu belaſten

Digitized by Google

Mode geworden war, während bei den Anderen, denen man eher geneigt gewesen wäre, Glauben zu ſchenken — den Stoikern und den aus ihnen ſchöpfenden Berichterſtattern — offenbar mit den heraklitiſchen Begriffen und Lehren eine Alteration vorgegangen war, von welcher, wenn man auch vielleicht weit entfernt war, ſie in ihrer wahren Natur und Beſchaffenheit zu erfaſſen, doch die allgemeine Thatſache ihres Eingetretenſeins nicht überſehen werden konnte. Und ſchon die abſtracte Terminologie, in welcher in Allem, was ſtoiſchen Quellen entfloſſen iſt, die heraklitiſchen Philoſopheme auftreten, mußte daran verzweifeln laſſen, in ihnen einen ſichern Compaß zu gewinnen zur Erkenntniß einer Philoſophie, bei welcher in Folge ihrer inneren Eigenthümlichkeit mehr als bei jeder andern auf den Ausdruck ſelbſt und ſeine ſprachliche Wurzel zum Verſtändniß ihrer Begriffe ankömmt; einer Philoſophie, welche vielleicht in höherem Grade als die meiſten an der Erfüllung jenes allgemeinen Geſetzes der Sprach-Entwicklung mitgearbeitet hat, die urſprünglich ſinnliche Bedeutung der Wortwurzeln in begriffliche Beſtimmungen überzuführen; einer Philoſophie, welche aber eben deshalb bei ihren Begriffsbeſtimmungen die eigenthümliche Mittelſtellung einnimmt, daß ihr die urſprünglich ſinnliche Bedeutung des Wortes noch ebenſo weſentlich iſt, als die von ihr ſelbſt mit ihm vorgenommene und nur mit Hülfe jener Primärbedeutung wahrhaft erkennbare Verarbeitung deſſelben zum geiſtigen Begriff. — Schienen endlich doch ſelbſt jene Gewährsmänner, welche mit Recht für alle ältere griechiſche Philoſophie als Muſterzeugen und gleichſam als kanoniſche Quellen gelten müſſen, ſchienen doch ſelbſt bis jetzt Plato und Ariſtoteles in Widerſtreit mit einander in Bezug auf einen ſo hauptſächlichen und das geſammte Syſtem der heraklitiſchen Naturlehre bedingenden Punkt, wie die ἐκπύρωσις zu ſein. War dies aber der Fall, — und Ariſtoteles mußte noch andere Vorwürfe hinnehmen — wo ſollte da noch Rath gehofft und erholt werden!

Es liegt auf der Hand, daß ſo große Schwierigkeiten, wenn überhaupt, ſo nur dadurch überwunden werden konnten, daß mit der emſigſten monographiſchen Sorgfalt alles über Heraklit vorhandene Material — und die Schleiermacher'ſche Darſtellung hatte noch eine

Digitized by Google

ſehr reichliche Ausbeute deſſelben zu gewinnen übrig gelaſſen — hervorgeſucht und jedem einzelnen Fragment und Bericht die reciproque Aufgabe geſtellt wurde, ſich an der Totalität des vorhandenen Stoffs zu bewähren oder zu erläutern.

So kam es denn, daß obwohl von den Größeſten unſerer Philologen und Philoſophen, von Männern wie Wyttenbach, Boeckh und Creuzer, Hegel und Schelling mit ſichtlicher Vorliebe ausgezeichnet und hin und wieder auch mit einzelnen fruchtbaren Andeutungen beſprochen, Herakleitos dennoch im Ganzen bis auf den heutigen Tag, und zwar in einer Weiſe, für welche die Geſchichte weder der vor- noch der nachplatoniſchen Philoſophie irgend eine Parallele liefert — ein Buch mit ſieben Siegeln für uns geblieben iſt! So kam es, daß man nicht nur die weſentlichſten Theile ſeiner Philoſophie ganz überſehen, die wahre Tiefe ſeines Logosbegriffes, die Bedeutung ſeiner unſichtbaren Harmonie, ſein Verhältniß zum religiöſen Geiſte, die wirkliche Natur ſeines Elementarproceſſes und ſeiner principiellen Bewegung, ſowie ſein genetiſches Verhältniß zu Plato verkannt und die Stellung, welche er in den platoniſchen Dialogen einnimmt (— welches Beides wir nach den im ontologiſchen und phyſiſchen Theile gegebenen Grundlagen zuletzt in der Lehre vom Erkennen zur Schlußentwickelung gebracht haben —) nebſt ſo vielem Anderen nicht richtig gewürdigt und daher in nothwendiger Folge von allem dieſen auch die wahre Bedeutung Heraklits und ſeine wirkliche Stellung und Einwirkung in der Geſchichte ds Gedankens nicht erfaßt hat, — ſondern daß man ſelbſt in Bezug auf den eigentlich phyſiſchen Theil ſeiner Philoſophie, mit welchem man ſich bisher faſt ausſchließlich zu ſchaffen machte, gerade den weſentlichſten Inhalt derſelben, die Function ſeiner Sonne und ſeine wahre, mit ſo grandioſer Conſequenz von ihm durchgeführte ſyſtematiſche Kosmologie, nicht einmal geahnt hat.

Im Allgemeinen machte man auch, ſo ſchwer derartige Geſtändniſſe zu fallen pflegen, gerade Seitens der größten Gelehrten kein Hehl daraus, daß die Philoſophie des Epheſiers immer noch faſt eine terra incognita geblieben war, und mit der größten Unſicherheit bewegte

Digitized by Google

man ſich gerade von competenteſter Seite, wenn es darauf ankam, über heraklitiſche Sätze ein Urtheil zu fällen. „Kein Wunder — ruft Boeckh bei dem Anlaß der Interpretation einer heraklitiſchen Stelle aus — daß uns dieſer Satz beinahe unverſtändlich iſt; wer wollte es anders erwarten von dem, welchem ſchon das Alterthum den Beinamen des Dunklen gegeben hat und welcher mehr errathen, geahndet, als erklärt werden wollte?" — Und ebenſowenig wurde hierin durch das Erſcheinen des Schleiermacher'ſchen Werkes eine Aenderung hervorgerufen. Lange nach demſelben geſteht nicht nur Gottfried Herrmann bei Gelegenheit einer von ihm über ein anderes Bruchſtück aufgeſtellten Conjectur: „Nisi fallor — nam perdifficile est de Heracliteis certi quid pronuntiare etc.", ſondern ſelbſt ein ſo großartiger und geiſtvoller Gelehrter, wie Creuzer, welcher dem Epheſier gerade ein ſo ſpecielles Studium gewidmet hatte, ihn ſo häufig gelegentlich beſpricht und ſogar einſt eine Herausgabe ſeiner Fragmente verſprochen hatte, ruft aus, als er in ſeiner Anzeige der „Schriften chriſtlicher Philoſophen über die Seele" (Heidelberger Jahrbücher der Literatur, 1838, Nr. 16. u. 17.) auf Herakleitos zu ſprechen kommt: „Bei dieſem tiefen Denker iſt man jedesmal in Verlegenheit, ſeine wahre Meinung auszumitteln!" —

Wir haben uns geſtattet, die großen Schwierigkeiten unſerer Aufgabe deshalb hervorzuheben, weil ſich aus denſelben ein erſter und faſt nothwendiger Uebelſtand für die Form unſerer Darſtellung ergiebt, für welchen wir die Indulgenz des Leſers in Anſpruch zu nehmen wünſchen.

Es wird nämlich nach dem Geſagten von ſelbſt erhellen, daß ein Werk, welches nun dennoch darauf ausging, dem Epheſier den lange genug behaupteten Titel des „Dunklen" zu entreißen, ſich nur zu häufig in der Gefahr befinden mußte, zwiſchen einem Zuwenig und Zuviel im Erklären wie im Beweiſen die rechte Mitte zu verfehlen. Wir geſtehen, daß wir uns, wo uns ſolche Gefahr zum Bewußtſein kam und eine Wahl geboten ſchien, mindeſtens wenn es ſich um Fundamentalpunkte handelte, meiſt eher für das Zuviel als die

levior culpa entſchieden haben; hauptſächlich deswegen, weil hierdurch nur ein Tadel für den Darſteller veranlaßt werden kann, das entgegengeſetzte Verfahren aber Unklarheit und Ungewißheit und ſomit Nachtheil für die Sache nach ſich ziehen konnte.

Aus dem Grundſatz, für das Verſtändniß und die Beurtheilung jedes Einzelnen die Totalität des heraklitiſchen Stoffes als Prüfungs-Maaßſtab aufzuſtellen, mußte ſich, wenn die Rudera dieſes Verfahrens auch der Hauptſache nach im Laboratorium zurückzubleiben hatten, doch ſelbſt für das fertige Product noch eine Menge von Hin- und beſonders Rückverweiſungen auf früher Erörtertes ergeben, welche die Darſtellung hin und wieder vielleicht breit und ungefällig machen können, welche aber der Verfaſſer für ſo nothwendig erachtet, daß er trotz der großen Mühe, mit welcher dieſe Rückbeziehungen verbunden waren, ſie noch bedeutend hätte vermehren müſſen, wenn er ſich nicht entſchloſſen hätte, ſie durch einen nicht ohne Sorgfalt gearbeiteten Index zu ergänzen.

Ein anderer für unſeren Philoſophen eigenthümlicher Umſtand trat noch hinzu, die Schwierigkeit der Darſtellungsform zu vergrößern. Es wird im Verlaufe des Werkes ſelbſt ſeinen Nachweis finden, wie die Philoſophie des Epheſiers zum erſtenmal wahrhaft *Syſtem* iſt, inſofern nämlich ihr principieller Gedanke ebenſoſehr Grundlage der Ontologie und Theologie, der Ethik und des Erkennens, als der Phyſik iſt und von Herakleitos auch mehr oder weniger nach *allen dieſen Gebieten hin* ausgeführt worden iſt. Es wird aber daſelbſt zugleich ſeine Auseinanderſetzung empfangen, wie und vermöge welcher inneren Nothwendigkeit dieſe verſchiedenen Adern des Geiſtes bei Heraklit zwar bereits alle *vorhanden* ſind, ihm aber noch ungeſondert in das Eine und göttliche Leben ſeines Begriffs durcheinanderfließen. Für uns entſtand hieraus die Pflicht, ſeine Philoſophie — immer feſthaltend, daß in ihr ſelbſt nicht einmal die begrifflichen Unterſchiede dieſer Gebiete zur ſyſtematiſchen Anerkennung gekommen waren — in die vier Abſchnitte der Ontologie, der Phyſik, der Lehre vom Erkennen und der Ethik zu zerlegen.

Digitized by Google

Hieraus ergiebt sich aber von selbst, daß die Sonderung der Fragmente und Berichte nach diesen Abtheilungen von einer nicht geringen Mißlichkeit sein mußte, und nicht immer zu vermeiden war, daß Bruchstücke oder Zeugnisse, welche ebensosehr für die ontologischen wie physischen, oder für die physischen wie ethischen Anschauungen Heraklits von Wichtigkeit sind, eben deshalb wiederholt aufgeführt werden mußten, um jedesmal nach der gerade in Rede stehenden Seite betrachtet und ausgebeutet zu werden.

Combinirt man den letzterwähnten Umstand mit dem früher Hervorgehobenen und erwägt, wie häufig der Fall eintreten konnte, daß einerseits Bruchstücke und Berichte, welche zum Behufe eines bestimmten Beweises an einem gegebenen Ort zu allegiren waren, das tiefere und ganze Verständniß ihres Inhalts erst successive nach der Entwickelung weiterer heraklitischer Ideenreihen und durch die Zusammenhaltung mit andern Bruchstücken und Ergebnissen finden konnten, wie mißlich aber und strengerer Forschung unangemessen es andrerseits ist, Resultate, statt sie von selbst entstehen zu lassen, assertorisch vorauszunehmen, — so wird sich hieraus die Nothwendigkeit einer andern Erscheinung erklären. Es wird sich nämlich erklären, warum Fragmente und Zeugnisse angeführt, scheinbar vollständig interpretirt und fallen gelassen, später aber, nachdem die erforderliche Grundlage gewonnen war, von Neuem wieder aufgenommen und nach ihrem concreteren Inhalte entwickelt werden mußten, und so nur *mählich* die ganze Tiefe ihrer Bedeutung aufrollen konnten. Die Betrachtung einiger Fragmente, z. B. derjenigen von dem Einen Weisen, dem Namen des Zeus, von der unsichtbaren Harmonie, die Entwickelung des Logosbegriffs ꝛc. ziehen sich eigentlich durch die gesammte Darstellung hindurch und erlangen erst in den §§ 34—38. ihren Abschluß. —

Endlich haben wir noch zu bemerken, daß wenn wir fast immer Bruchstücken wie Berichten unsere Uebersetzung hinzufügten, dies nicht sowohl deshalb geschah, um hierdurch das Werk auch Solchen zugänglich zu machen, welche der Ursprache nicht hinreichend mächtig

Digitized by Google

ſind, ſondern vielmehr hauptſächlich deshalb, weil uns die dadurch bedingte Schärfe und Klarheit der wiſſenſchaftlichen, gedankenmäßigen Auffaſſung von einem nicht geringen Vortheil für die Sache ſelbſt ſchien. Mindeſtens glauben wir im Stande zu ſein, gar manche Irrthümer zu bezeichnen, welche ſchwerlich hätten entſtehen und Geltung gewinnen können, wenn man ſich immer dieſes Verfahren zum Grundſatz gemacht hätte. —

Ein polemiſcheres Ausſehen vielleicht, als wir ſelbſt wünſchten, hat die Darſtellung hin und wieder dadurch erhalten, daß wir uns oft genöthigt ſahen, entgegenſtehende Anſichten und Auffaſſungen der bisherigen Bearbeiter des Epheſiers anzuführen und mehr oder weniger umſtändlich zu widerlegen. Denn gerade Männern von anerkannter Autorität, wie Schleiermacher, Brandis, Ritter ꝛc. gegenüber, haben wir dies bei den wichtigeren Punkten für eine Pflicht der Beſcheidenheit gehalten. Wo dagegen Mißverſtändniſſe und irrige Anſichten weder durch plauſible Gründe, noch das Gewicht eines ſolchen Namens unterſtützt waren, ſchien es uns geſtattet, ſie ſchweigend zu übergehen. —

Dies war es, was wir uns für verpflichtet gehalten, als Rechenſchaftsablage über die Form unſerer Darſtellung zu ſagen. —

Jetzt einige Worte über Zweck und Standpunkt des Werkes.

Schleiermacher äußert im Eingange ſeiner Darſtellung (p. 321): „Wer auf dieſe Weiſe aus beiden, Zeugniſſen und Bruchſtücken, einen Kranz geſchickt und bedeutſam zu flechten wüßte, ohne eine hineingehörige Blume liegen zu laſſen, von dem würden wir glauben müſſen, daß er uns Wahres lehre, und alles Wahre, was wir noch wiſſen können von der Weisheit des Epheſiers". Wenn Schleiermacher in dieſen Worten an den Tag zu legen ſcheint, daß er ſelbſt ſich dieſes Ziel kaum geſteckt habe, ſo müſſen wir nicht nur geſtehen, daß wir demſelben allerdings nachgeſtrebt haben, ſondern daß ſelbſt dies Ziel uns doch nur als ein nebenſächliches, als überall nur Mittel zum Zweck gegolten hat. Unſere eigentliche Aufgabe — wir müſſen es

Digitized by Google

bekennen, auf die Gefahr hin, dadurch einen strengen Maaßstab der Beurtheilung hervorzurufen — lag höher hinaus.

Die Geschichte der Philosophie hat aufgehört, für eine Sammlung von Curiosis, für eine Zusammenstellung von willkürlichen oder zufälligen Ansichten zu gelten. Auch der Gedanke ist erst ein historisches Product; die Geschichte der Philosophie — die Darstellung seiner in stetiger und nothwendiger Continuität sich vollziehenden Selbstentwickelung.

Einen Beitrag zu dieser Entwickelungsgeschichte des welthistorischen Gedankens zu liefern, — die eingreifende weltgeschichtliche Stellung, welche Herakleitos in diesem gesetzmäßigen Processe einnimmt, seine Entstehung wie seine Fortwirkung in demselben, wenn auch selbst nur in Umrissen, klar zu legen — das war der Hauptzweck, dem wir nacheiferten, die Meta, die wir uns wie ein immer nur von mäßiger Ferne aus zu erreichendes Ziel steckten, und der wir zuerst in allgemeinen, dann in immer genauer eingehenden, wenn auch oft kurzen Andeutungen uns zu nähern suchten; ein Zweck, der selbst wieder die weiteren Theile der Aufgabe bestimmte, die wir uns setzen mußten. „Offenbar — sagt ein geistvoller moderner Gelehrter — geht die deutsche Wissenschaft seit Winkelmann, Herder und Kant bewußt und unbewußt auf eine weltgeschichtliche Betrachtung und Erkenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge hin, und sucht diese durch die Vereinigung der Philologie, Historie und Philosophie zu bewerkstelligen, deren Trennung in den letzten zweihundert Jahren die Quelle endloser Mißverständnisse und Verwirrungen gewesen ist.“ Unsern bescheidenen Antheil zu dieser Vereinigung, zu diesem *ἱερὸς γάμος* der modernen Wissenschaft beizutragen, mußte also ein Zweck sein, den wir uns zu stellen hatten. —

In der That wird die Geschichte des philosophischen Gedankens nicht weniger wie jeder andere Abschnitt des historischen Geistes an dieser Vereinigung zu participiren haben. Und die Zeit wird kommen, wo die Geschichte der Philosophie ebensowenig wie diejenige der Religion, der Kunst, des Staats oder der Lebensformen der bürgerlichen

Gesellschaft als eine isolirte Disciplin für sich geschrieben, sondern alle in ihrer concreten Wechselwirkung in dem Pantheon des historischen Geistes — und *so* erst in ihrer *lebendigen* Entstehung und Einheit — werden aufgefaßt und dargestellt werden. Wenn aber die Geschichte der Philosophie wie alle geschichtliche Entwickelung von innern und nothwendigen Gesetzen beherrscht wird, so wird, wenn irgendwo, so gewiß in ihr, dieser Geschichte des Erkennens, das Gesetz *der Entwickelung* des Erkennens mit dem Gesetze *der Erkenntniß selbst* zusammenfallen müssen.

In dem vorher Gesagten ist aber bereits noch ein Anderes enthalten. Dies nämlich, daß die Geschichte der Philosophie als des *wissenschaftlichen, sich begreifenden Gedankens* nicht nur eine Continuität für sich ist in dem aparten Himmel des ideologischen Bewußtseins, sondern diese Continuität selbst sich erst vermittelt durch die gedoppelte Stellung, welche die Philosophie zu dem populären, vorstellenden Bewußtsein und den von ihm ausgefüllten Kreisen der Wirklichkeit einnimmt. Diese Stellung ist die gedoppelte, daß die Philosophie in diesem vorstellenden Bewußtsein die *Basis* hat, aus welcher sie sich ablöst und entwickelt, und daß sie ebenso ihrerseits selbst wieder zum Inhalt des gewöhnlichen vorstellenden Bewußtseins und der ihm angehörigen Wirklichkeit niederschlägt, — ein Zusammenhang, den wir nach beiden Seiten hin mindestens anzudeuten hatten. Die erstere Seite dieses Zusammenhanges ist es, welche vorzüglich schon lange die Nothwendigkeit fühlbar machte, die Philosophie wenigstens nicht von der Religionsgeschichte in gänzlicher Trennung zu behandeln, eine Nothwendigkeit, welche sich in letzter Zeit immer mehr und mehr Geltung verschafft hat. Diese Seite nöthigte auch uns, auf die Untersuchung des Verhältnisses Heraklits zu den orientalischen Religionen einzugehen. Mindestens was unsern Philosophen betrifft, ganz abgeneigt der *Art* dieses Zusammenhangs, welche man wieder neuerdings von verschiedenen Seiten her hat annehmen wollen, hatte sich uns vielmehr von jeher eine eigenthümliche Ansicht über das Verhältniß Heraklits zu den verschiedenen Religionskreisen ergeben, eine Ansicht,

Digitized by Google

welche wir in dem Werke näher entwickelt haben. Zwar läugnen wir nicht, wie begründet an sich der warnende Ausruf ist, den Bernays im Rhein. Mus. VII. 93. in dieser Hinsicht ergehen läßt: „Mag immerhin wer Lust und Kraft dazu fühlt, schon jetzt es unternehmen, die Frage, „„ob irgend persische Weisheit einigen Einfluß auf die Bildung der Lehre des Ephesiers gehabt"" — mit diesen Worten giebt sie Schleiermacher (S. 532) der Erledigung späterer Bearbeiter anheim — bejahend zu entscheiden durch deutliches Aufzeigen der innern Verwandtschaft beider Lehren". Und wenn diese Warnung auf unsere mangelhafte Kenntniß des Parsismus aufmerksam machen soll, so kann sie gewiß mindestens ebensosehr in Bezug auf ägyptische Religion gelten. Nichtsdestoweniger haben wir geglaubt, daß dasjenige Verhältniß Heraklits zu den religiösen Kreisen, welches wir im Eingange der Darstellung vorläufig auseinandergesetzt und in Bezug auf Persisches in dem § 16. (vgl. § 35.), in Bezug auf Orphisches und Aegyptisches aber fortlaufend in dem ganzen Werke zu belegen gesucht haben, schon bei unserer gegenwärtigen Kenntniß jener Religionslehren zur Gewißheit zu bringen sei. Wir hätten selbst diese Parallelen bedeutend vermehren können, — wir geben andrerseits ebensogern einzelne dieser Parallelen Preis. Worauf es uns fast allein dabei ankam und was wir in der That nachgewiesen zu haben hoffen, ist jenes allgemeine Verhältniß selbst, welches wir seines Orts entwickelt haben.

Ebenso mußte andrerseits der Zusammenhang und das Fortwirken Heraklits in der Geschichte der Philosophie, besonders in Bezug auf Plato und die Stoiker auf Erörterungen führen, welche ohne eine neue und eingehende, wenn auch nur theilweise Untersuchung dieser selbst nicht möglich waren.

In Bezug auf die Stoa mußte aber auch häufig umsomehr auf die Betrachtung von Einzelheiten eingegangen werden, als der oben berührte Niederschlag des philosophischen Gedankens zum Inhalt des gewöhnlichen vorstellenden Bewußtseins sich häufig schon innerhalb der Philosophie selbst durch das Medium einer unspeculativen und reflectirenden — und hierdurch dem populären Bewußtsein nahestehenden

Digitized by Google

Richtung — zu vermitteln anfängt, und es nicht wird geläugnet werden können, wie häufig ſich die Stoiker in einem ſolchen Verhältniß zu den heraklitiſchen Begriffen befinden.

Die Wahrnehmung aller dieſer dargelegten Geſichtspunkte hat veranlaßt, daß wir trotz der uns aufgelegten möglichſten Beſchränkung, der Darſtellung Heraklits einen Raum widmen mußten, wie er bisher bei Behandlung der älteren Philoſophen ohne Vorgang iſt. — Wer aber verdiente ihn mehr als Herakleitos, der, ſelbſt abgeſehen von ſeiner philoſophiſchen Bedeutung im engeren Sinne, durch die unvergleichliche Genialität ſeines Geiſtes anticipando Erkenntniſſe ausſprach, welche es der Phyſiologie im modernen Sinne des Wortes um ſo viel ſpäter erſt zu beſtätigen gegeben war! —

Endlich iſt hier der Ort, meinen anerkennendſten Dank dem Curatorium der Kgl. Univerſitätsbibliothek zu Bonn und insbeſondere noch dem Oberbibliothekar derſelben, Herrn Prof. Dr. Ritſchl, auszuſprechen für die ſo liberale und hülfreiche Art, in welcher mir dieſelben die Benutzung der dortigen Bibliothek nach Düſſeldorf, meinem Wohnorte hin, geſtattet haben.

Und ſo ſchließen wir denn, zu der Darſtellung ſelbſt übergehend, dieſe Vorbemerkungen mit dem Ausrufe Boeckh's: „Wer hat in jener Zeit, entblößt von aller Erfahrung die mannigfaltige ſtets ſich wandelnde Welt der Erſcheinungen mit tieferem, großherzigerem Geiſte aufgefaßt, wer in ſinnvolleren Sprüchen ausgelegt — als Herakleitos!"

Ob es wirklich gelungen,

— „Mißverſtandenes Wort, deutend nach älteſtem Sinn"

wiederzugeben, — das werden Andere zu beurtheilen haben. Daß wir jedenfalls keine reelle Arbeit und Mühe zu dieſem Zwecke geſcheut haben, — ſo viel wird ſich, glauben wir, jedem Sachkenner von ſelbſt aufdrängen.

Berlin, im Auguſt 1857.

Der Verfaſſer.

Inhalt des ersten Bandes.

Allgemeiner Theil.

Einleitung.

Seite

Erstes Capitel. Literatur. Quellen. Blick auf Schleiermachers Werk und Standpunkt. 1

Zweites Capitel. Vorläufige Erörterung über den Zusammenhang Heraklits mit orphischen und orientalischen Religionslehren. Seine Darstellungsweise und Form. Sein philosophischer Standpunkt und kurze Skizzirung des Verhältnisses desselben zu seinen Vorgängern. 12

Drittes Capitel. Kurze begriffliche Entwicklung des heraklitischen Systems. 45

Historischer Theil.

Fragmente und Zeugnisse.

I. Ontologie.

§ 1. Identität des Gegensatzes. 71

§ 2. Fortsetzung. Die Harmonie. 90

§ 3. Bogen und Leyer. 105

§ 4. Der Streit. Die Dike. 115

§ 5. *Ὁδὸς ἄνω κάτω.* 128

§ 6. Die Seele als *ἀναθυμίασις*; der allgemeine Proceß. 143

Digitized by Google

Seite

§ 7. Seele und Leib. Leben und Sterben als Naturproceß. 155
§ 8. Der Seelen Auf- und Niederweg. 180
§ 9. Feuchte und trockne Seele. 190
§ 10. Theologie, Begriff und Subſtrat. Stellung Heraklits zum religiöſen Kreiſe. 204
§ 11. Theologie. Fortſetzung. 243
§ 12. Der Fluß. 286
§ 13. Das περιέχον. Das Allgemeine. 305
§ 14. Der Logos. 322
§ 15. Die γνώμη. Das Eine Weiſe. Das von allem Getrennte. . . . 335
§ 16. Die Δίκη. Das perſiſche Darſtellungsſubſtrat. Der Logos als Wort (Verbum). 350
§ 17. Unterſchied der Δίκη und Εἱμαρμένη. 374

Digitized by Google

Druckfehler des erſten Bandes*).

Seite	Zeile	ſtatt:	zu leſen:
8	6. v. u.	Commentaren	Commentatoren
8	9. v. o.	ſchlechtſinnigen	ſchlechthinnigen
10	18. „	p. 308	p. 358
14	16. „	Bearbeitungen	Bearbeiter
17	3. v. u.	mit dem	in dem
23	9. „	fortfährt;	fortfährt:
26	3. v. o.	ein Gegenſatz	im Gegenſatz
29	16. v. u.	eine bisher überſehene Stelle	eine Stelle
30	18. v. o.	hierauf nicht aber	hierauf, nicht aber
53	14. „	Nichtſein des Wegs	Nichtſein, des Wegs
60	11. „	in Allem übereinſtimmen	in Allem iſt, übereinſtimmen
62	6. „	eine Philoſophie	ſeine Philoſophie
64	15. v. u.	im Sein	im Sinn
65	16. „	uns nur	uns nun
90	3. „	Eth. Nicodem.	Eth. Nicomach.
102	17. „	heraklitiſcher	heraklitiſchen
106	15. „	während ſie	während es
106	11. „	nur das Beiwort	das Beiwort nur
143	10. „	meint	meinte
157	9. „	722	712
166	4. „	hier	hin
183	5. „	Mateorologie	Meteorologie
254	3. „	τὰς πολλοὺς συνουσιῶν	τοὺς πολλοὺς συνουσιῶν
260	7. „	herauszuheben	hinauszuheben
300	3. „	quo .... quo	qui .... qui
304	13. v. o.	Dio Chys.	Dio Chrys.
330	5. „	(sc. ἥλιον),	ohne Komma
331	17. v. u.	Ath. leg. pro Christ. p. 7	p. 28
339	5. v. o.	entwickelte	entwickelt
339	18. „	als Weiſen	als des Weiſen
341	5. v. u.	Eigenſchaft	Eigenſchaft,

*) Dieſelben wolle man **vor** dem Leſen berichtigen. — Verbeſſerungen, die ſich dem Leſer von ſelbſt ergeben, wie ausgelaſſene oder verſetzte Accente ꝛc., ſind hier übergangen.

Allgemeiner Theil.

Einleitung.

Erſtes Capitel.

Literatur. Quellen. Blick auf Schleiermacher's Werk und Standpunkt.

Unter den Wendepunkten der alten Philoſophie und des griechiſchen Geiſtes überhaupt iſt es vom größten Intereſſe, den Uebergang von der ioniſchen Naturphiloſophie in die Vernunft (νοῦς) des Anaxagoras zu beobachten. Die ioniſche Philoſophie, d. h. diejenige Stufe der Philoſophie, auf welcher der Gedanke, das Allgemeine, noch in der Form des Sinnlichen vorhanden iſt, gelangt dazu, dieſe ihrem eigenen Innern und Bedeutung entgegengeſetzte Form zu tilgen, und ſich als das, was ſie vorerſt nur an ſich war, als reinen von der Sinnlichkeit befreiten Gedanken zu erfaſſen.

Dieſen Uebergang nun, mit welchem die ioniſche Philoſophie es vollbringt, das ſinnliche Sein von ſich abzuarbeiten und den Gedanken aus ſeiner Gebundenheit im Naturdaſein loszulöſen, bezeichnet uns in ſeiner höchſten Form, aber noch innerhalb ihres eigenen Princips und Kreiſes, Heraklit.

Das Hauptſächliche bei Heraklit iſt zunächſt das, daß hier zum erſtenmale der formale Begriff der ſpeculativen Idee überhaupt — die Einheit des ſich Entgegengeſetzten als Prozeß — erfaßt wird.

Dies, was wir den abſtracten Begriff des Speculativen überhaupt nennen können, iſt das Centrum heraklitiſcher Lehre.

Ehe wir aber zu der Entwicklung dieſes ſeines Begriffs und zu einem kurzen Nachweis des Verhältniſſes ſeiner Philoſophie zu ſeinen unmittelbaren Vorgängern und Nachfolgern übergehen, wollen wir eine gedrängte Ueberſicht der über unſern Philoſophen erſchienenen Literatur geben und uns dann zur vorläufigen Erörterung einiger allgemeinen Fragen wenden,

die uns, weil sie eng mit der ganzen Darstellungsweise und Methode Heraklits zusammenhängen, am zweckmäßigsten schien, schon in diesem einleitenden Theile zu berühren.

Heraklit hat ein Werk geschrieben: *περὶ φύσεως* (siehe Schleiermacher p. 317. 349). Die Zurückweisung der ihm fälschlich beigelegten Titel und der verschiedenen Berichte über dessen Inhalt lese man bei Schleiermacher p. 348 — 355 nach [1]).

Zu der Zurückführung des Titels: „*Μοῦσαι*" (Diog. Laert. IX, 12.) auf die Stelle bei Plato Soph. p. 242. e., wo Heraklit mit „Jonische Musen, *Μοῦσαι Ἰάδες*", bezeichnet wird, kann angemerkt werden, daß wir auch sonst noch sehen, wie diese letztere Bezeichnung sich aus der Platonischen Stelle weiter fortgepflanzt hat. So Clem. Alex. Strom. V. c. 9. p. 246. Sylb. p. 682. Pott. und Themist. orat. XXVI. p. 319. Hard., wo die Reihe der ionischen Philosophen „der Chor der ionischen Musen", *ὁ χόρος τῶν Ἰάδων* (*Μουσῶν*) genannt wird.

Der große Ruf, den Heraklit durchgängig im Alterthum genoß und die Wichtigkeit seiner Philosophie selbst für weit spätere Systeme bewirkten es, daß sein Buch schon unter den Alten zahlreiche Exegeten fand. Beson-

---

1) Befremdlich versichern Schleiermacher p. 317. 348 und Brandis Geschichte d. Phil. p. 151 Note p., daß außer dem Buch *περὶ φύσεως* nur noch Eines, „Zoroaster" betitelt, erwähnt werde, da man doch, wenn man einmal in der Stelle bei Plutarch adv. Colot. p. 1115. p. 556. Wytt. weder mit Reiske *Ἡρακλείδου* lesen, noch Fabricius Vorschlag (Bibl. Gr. T. I. p. 801. u. T. II. p. 302) annehmen will, jedenfalls sagen muß, daß ihm von Plutarch a. a. O. drei Schriften beigelegt werden, nämlich außer dem Zoroaster noch: *τὸ περὶ τῶν ἐν ᾅδου* und *τὸ περὶ τῶν φυσικῶς ἀπορουμένων**).

Gut hat Schleiermacher p. 349 sq. wahrscheinlich gemacht, daß Heraklit nur dies eine Werk: „*περὶ φύσεως*" geschrieben. Außer den von ihm beigebrachten Gründen kann man besonders noch anführen: Arist. Rhetor. III, 5. p. 1407: *ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος*. Später hat man sich freilich mit mehreren Werken Heraklits getragen, cf. David. Proleg. Isag. Porphyr. etc. in den Schol. zu Arist. ed. Bekk. T. IV. p. 19: *περὶ γὰρ τῶν συγγραμμάτων Ἡρακλείτου κτλ.* und Hesych. Miles. p. 26. ed. Or., der, obgleich er doch den Diog. Laert. wörtlich ausschreibt und dieser (IX, 7.) *λαμπρῶς τε ἐνίοτε ἐν τῷ συγγράμματι* sagt, dennoch dafür: *λαμπρῶς τε ἐνίοτε ἐν τοῖς συγγράμμασι* setzt, cf. Suidas p. 884. ed. Bernh. und den Scholiast. zu Plato Theaet. (ap. Bekk. Comment. crit. T. II. p. 364: *τὰ τοῦ Ἡρακλείτου συγγράμματα· ἠγριωμένοι καὶ μεγαλόφρονες*).

---

*) Hierauf hat jetzt auch Bernays Rhein. Mus. 1850. VII. p. 92 sq. bereits aufmerksam gemacht, zugleich aber auf äußerst treffende Weise die Lesart *Ἡρακλείδου* sichergestellt.

Digitized by Google

ders die stoische Schule, die ihre ganze Physik, und wie wir sehen werden, nicht nur diese, ihm entlehnte, mußte ein großes Interesse daran nehmen, das Andenken an seine Philosophie aufzufrischen und durch Auslegungen und Deutungen, zu denen seine Schrift ihrer Dunkelheit wegen den weitesten Spielraum bot, den möglichst engen Zusammenhang zwischen seiner und ihrer Lehre herzustellen, ein Bestreben, wobei, wie sich später deutlich zeigen wird, sehr oft der eigenthümliche heraklitische Sinn verflacht wurde, ja gänzlich verloren ging, so daß wir ihm viele der ungenauen und irrigen Berichte verdanken mögen, die über Heraklit cursiren.

Solche Verwischung seines eigenthümlichen Sinnes mußte schon deshalb stattfinden, weil nun seine Sätze in stoischer Terminologie vorgetragen wurden, nirgends aber mehr, als bei Heraklit auf Sprache und Form ankommt, weshalb denn stets da Vorsicht zu üben ist, wo uns heraklitische Philosopheme in dieser Form begegnen.

Als Exegeten des Heraklit nennt uns nun Diog. Laert. IX, 15. zuerst: Antisthenes, den Schleiermacher (Einleitung zum Kratylos p. 16) mit dem Stifter der cynischen Schule für identisch halten will. Er übersieht jedoch hierbei, daß Diog. an einer andern Stelle (VI, 19.) einen Antisthenes den „Heraklitiker" (*Ἡρακλείτειος*) nennt, den er von jenem Chorführer der Cyniker abscheidet; womit man vergl. Euseb. Praep. Ev. XV, c. 13 p. 816: *Ἀντισθένης, Ἡρακλεώτικός*, (leg. *Ἡρακλείτειος*) *τις ἀνὴρ τὸ φρόνημα*[1]). Ob er ihm aber eine besondere Schrift, deren Titel Schleiermacher vermißt, gewidmet hat, ist nicht ausgemacht. Vielleicht hat er ihn blos in den Diadochen (cf. Diog. L. IX, 6.) behandelt. —

Ferner wird uns von Diog. genannt:

Herakleides der Pontiker, der (cf. V. 88.) Exegesen des Heraklit schrieb. — Dann

Kleanthes, nicht der Pontiker, wie uns Diog. am angef. Ort fälschlich berichtet, sondern der Assier, wie ihn Bake ad Posidon. p. 27 nach Diog. VII, 168. verbessert, der stoische Verfasser des Hymnus auf den Zeus. Dieser schrieb (cf. VII, 174.) ebenfalls Exegesen.

---

1) Wenn Schleiermacher noch nachträglich sagt (Museum der Alterthumswiss. p. 319), er sei nichts destoweniger geneigt, den Antisthenes hier für identisch mit dem Cyniker zu fassen, so läßt sich dies um so weniger halten, als unser Antisthenes hier offenbar auch der Verfasser der Diadochen ist, die Diog. L. unter seinem Namen erwähnt (cf. IX, 6.) und aus denen er auch wirklich Notizen über Heraklit beibringt, in den Schriften Antisthenes des Cynikers aber, die doch Diog. L. so ausführlich aufzählt, keine solche Schrift angeführt wird.

Digitized by Google

Sphairos, der Stoiker, ſchrieb (cf. VII, 178.) fünf Diatriben über Heraklit.

Außerdem werden uns von Diog. L. noch aufgeführt:

Pauſanias „*ὁ κληθεὶς Ἡρακλειτίστης*“, Nikomedes, Dioniſius und Diodot (cf. Suidas p. 1238 ed. Bernhardy).

Scythinos der Jambograph ſoll, wie Diog. L. IX, 16. aus Hieronymus erzählt, den Heraklit verſificirt haben, wobei man mit H. Ritter Geſchichte der ioniſchen Phil. p. 79 vermuthen kann, daß daher die Hexameter rühren, in denen heraklitiſche Sätze zuweilen angeführt werden und ſich daher auch die Angabe bei Suidas s. v. p. 884 ed. Bernh. ſchreibe, (vergl. Schleiermacher p. 349) Heraklit habe vieles poetiſch „*ποιητικῶς*“ geſchrieben, ein Irrthum, der ſich ſelbſt noch bei Bode de Orpheo p. 69 n. 40 und p. 99 n. 86 (Göttingen 1824) findet.

Von allen dieſen Werken und Exegeſen iſt nichts bis auf uns gekommen. Uns dienen als Quellen für die heraklitiſche Philoſophie außer Plato und Ariſtoteles hauptſächlich Plutarch, Sextus Empirikus und Clemens von Alexandria u. A. Ueber die Beſchaffenheit dieſer Quellen, von denen in Bezug auf Heraklit auch die beſte nicht unbefangen hingenommen werden darf, wird ſpäter an ſeinem Ort geſprochen werden. Von allen Quellen die beſte und lehrreichſte iſt Plato, der uns auch da, wo er nicht gerade Bruchſtücke Heraklits mittheilt, häufig ganz unſchätzbare Winke und Nachrichten über die Philoſophie Heraklits giebt, auf die noch lange nicht genügend Rückſicht genommen worden ſein dürfte. Wir hoffen die meiſten unſerer Reſultate gerade durch Platoniſche Stellen beſtätigen zu können. Nur iſt es Plato's Art, den Epheſier nicht immer da zu nennen, wo er ihn beſpricht. Vorzüglich reich an ſolchen lehrreichen Zügen ſind einzelne Partieen des Theaetet und beſonders der Kratylus! Inwiefern das in dieſem Geſagte blos von den Schülern Heraklits gilt, die, wie wir wiſſen, oft die Lehre des Meiſters übertrieben und ſie zu Conſequenzen entwickelten, die ſo folgerichtig ſie auch ſein mochten, dennoch eben ſo ſehr ſchon den unmittelbarſten Gegenſatz zu Heraklits eigener Lehre bildeten, wird ſich in der Folge näher herausſtellen. Denn wir wiſſen genug von Heraklit, um in den allermeiſten Fällen ſowohl aus dem allgemeinen Charakter ſeiner Philoſophie heraus, als mit Hülfe anderer Zeugniſſe und Beweiſe, mit Sicherheit entſcheiden zu können, was ſich auf den Meiſter ſelbſt erſtrecke und was nicht. Ueberhaupt, ſo begreiflich und berechtigt auch die Klage ſein mag, daß ſo weniges von Heraklit auf uns gekommen ſei, ſo iſt doch noch immer genug auf uns gekommen, um, bei ſorgfältiger Zuſammenfaſſung des Vorhandenen, Fragmente wie Zeugniſſe, nicht nur in der

Hauptſache den vollkommenen Begriff ſowohl von Heraklits Gedankeninhalt und geiſtigem Standpunkt, als auch von ſeiner Manier und Darſtellungsform zu gewinnen, ſondern ſelbſt den geſammten Umriß ſeines durchaus feſt in ſich geſchloſſenen Syſtems mit Sicherheit feſtſtellen zu können. Auffallend iſt übrigens, wie höchſt wenig grade die ſämmtlichen Commentatoren des Ariſtoteles, Simplicius kaum ausgenommen, direct aus der Philoſophie des Epheſiers beibringen; doch ſind ſie durch Urtheile, die ſie über ihn abgeben, oft wichtig. Reichlicheres, freilich nur mit Vorſicht zu Benützendes findet man bei den Neu-Platonikern. — Intereſſant iſt es zu ſehen, daß viele Kirchenväter, von denen man dies bisher nicht angenommen hätte, dem Heraklit ein beſonders eifriges Studium gewidmet zu haben ſcheinen und wenn ſie ihn in der Regel auch nicht nennen, wo ſie ſeine Philoſophie beſprechen, dennoch (z. B. die beiden Gregore, Athenagoras u. A.) mannigfache Ausbeute für ihn gewähren, in Bezug auf das Verſtändniß deſſelben ſich aber gar ſehr auszeichnen und häufig nicht nur die Commentatoren des Ariſtoteles, ſondern auch ſpätere Forſcher weit übertreffen.

Eine beſonders reichhaltige, wenn auch mit ganz beſonderer Schwierigkeit verknüpfte Ausbeute für Heraklit ſchien uns aus den Schriften der Stoiker, reſp. den noch vorhandenen Reſten derſelben möglich zu ſein. Es wird erſt im Verlauf des ganzen Werkes näher hervortreten können, welches das Verhältniß des ſtoiſchen Syſtems zu dem heraklitiſchen iſt, das ſich uns bei der Unterſuchung ergeben hat. Hier können wir ſelbſt auf die Gefahr hin, nicht ganz richtig aufgefaßt zu werden, nur ſoviel ſagen, daß die ſtoiſche Philoſophie einerſeits ſich noch viel enger und treuer, als man bisher angenommen hat, überall an das Syſtem des Epheſiers anſchließt, und andrerſeits doch grade den ſpeculativen Kernpunkt deſſelben überall verkennt, weshalb ſie nothwendig den Epheſier im Anſchließen ſelbſt weſentlich wieder alterirt. Daß es unter dieſen Umſtänden eine eben ſo mögliche als ſchwierige Scheidungsoperation war, Ausbeute aus den Stoikern für Heraklit zu gewinnen, liegt auf der Hand. Ob uns dieſelbe geglückt iſt, werden Andere zu beurtheilen haben.

Von den Neuern hat zuerſt Stephanus in der poesis philosophica einen dürftigen Anfang gemacht, indem er einige Fragmente und hierauf die untergeſchobenen Briefe folgen ließ[1]).

---

1) Hierzu iſt ſeitdem ein neuer unedirter gekommen, den Boiſſonade Adnotatt. ad Eunap. T. I. p. 424 im Jahre 1822 aus einer Handſchrift mittheilte und aus dem ſchon früher Politian. Miscell. c. 51. ein Stück überſetzt hatte, cf. Hemsterh.

Dann handelte über ihn Rad. Cudworth, im Syst. intellect.; Pfannerus im System. theolog. gentil. purior. Bas. 1697 p. 421 sqq.; Gottfr. Olearius in zwei Abhandlungen de principio rerum naturali ex mente Heracl. exercitatio Lips. 1697 und de rer. nat. gen. ex mente Her. dissertatio 1692 (abgedruckt in Stanleianae hist. Philos. IV. c. 6, p. 452 — 487).

Dieſe Gelehrte beſchäftigt ſehr die Frage, ob Heraklit ein Atheiſt zu nennen ſei oder nicht, cf. J. Fr. Buddeus in Thesibus de atheismo c. I, § 30 p. 80 sqq., id. in Analectis hist. phil., Halae 1706 p. 211, und endlich im Compend. hist. phil. c. I. § 12, p. 19. Ferner Brucker hist. phil. de ideis p. 129, hist. crit. phil. I, p. 1208 sqq. Lips. 1742 und Supplement II. ad histor. in Schellhornii Amoenitat. Litter. Tom. VIII, p. 312 sqq. Meiners in der histor. doctrinae de deo p. 347 sqq.; id. hist. doctrin. ap. Graecos T. I. p. 619 sqq. und in der Vorrede zu T. II. p. XXI. Tiedemann, Geiſt der ſpecul. Philoſ. T. I. p. 198. Marb. 1791 und im Syſt. der ſtoiſchen Philoſ. T. II. p. 99 sq. und Tennemann Geſch. der Philoſ. Lpz. 1798. —

Beſondere Theile ſeiner Philoſophie behandelten Weſſeling Miscell. Observ. Vol. V. Tom. III. p. 42 sqq. Heyne Opusc. Vol. III. p. 103 sqq. (Göttingen 1788) und Geſſner, Disp. de animabus Heracl. et Hippocr. in Commentt. Soc. Gott. I. p. 67 sqq.; cf. die Diatribe in den Actis erudit. German. LVII. und LVIII. Tom. V. p. 652 sq. p. 710 sq. und Wyttenbach Disput. de Opinionib. veter. Philos. de Animor. Immort. in den Actis Sodalit. Teyler. Harlem. 1783. —

Bei weitem Verdienſtlicheres leiſteten Creuzer in Creuzer und Daubs Studien T. II. p. 224 sqq. (1805), der ihn auch mit oft fruchtbaren Andeutungen in ſeiner Symbolik und Mythologie beſpricht, und Böckh in denſelben Studien T. III. p. 6 sqq. (1807).

Nach dieſen Vorarbeiten erſchien Berlin 1808 im Muſeum der Alterthumswiſſenſchaft I. 3 die Schleiermacher'ſche Darſtellung Heraklits [1]) aus Fragmenten und Zeugniſſen.

---

ad Lucian Tim. § 22. T. I. p. 384. ed. Bipont. Dieſer letztere Brief iſt aber noch viel weniger ächt als ſeine Brüder.

1) Nach Schleiermacher hat man ſich begnügt in den Geſchichten der ioniſchen oder griechiſchen Philoſophie die Reſultate ſeiner Darſtellung, ohne irgend über dieſelbe hinauszugehen, kurz zuſammenzufaſſen; ſo beſonders H. Ritter, Geſch. der ion. Phil. p. 68—163 und Brandis Geſch. d. griech.-röm. Phil. T. I. p. 178—188.

Mit gewohnter Meiſterſchaft hat dagegen Hegel in ſeiner flüchtigen Skizze Heraklits (Geſch. d. Phil. I. p. 301—320) einen Hauptpunkt, auf den es zunächſt

Digitized by Google

Ihr Verdienſt iſt ein großes und ſteht in keinem Verhältniß zu dem der älteren Literatur. Dennoch hat dieſes Werk und zwar in philoſophiſcher Hinſicht ſowohl wie in philologiſcher ſehr Weſentliches zu leiſten übrig gelaſſen.

In philoſophiſcher Hinſicht hat Schleiermacher für Heraklit ganz ſoviel gethan, wieviel für einen ſo ſpeculativen Philoſophen vom Standpunkt der Reflexion aus überhaupt zu leiſten möglich war; aber er hat die wahre Bedeutung, die eigentliche ſpeculative Idee Heraklit's, nirgends erfaßt.

Es kann nicht unſere Abſicht ſein, uns hier ausführlich kritiſch über das Schleiermacher'ſche Werk zu verbreiten. Daher nur ſoviel zur einſtweiligen Andeutung eines Hauptpunktes, mit welchem dann alle weiteren Mißverſtändniſſe im Einzelnen wie im Ganzen in innigſter Verbindung ſtehen: Schleiermacher hat ſo wenig wie einer ſeiner Vorgänger überſehen können, daß der Gedanke, aus dem Heraklit philoſophirt, der des Werdens, der Bewegung, iſt. Aber er faßte, wie ſchon die Stoiker, das Werden der Vorſtellung nach, als die bloße indifferente Veränderung; er faßte die Bewegung als bloße Fortbewegung, als, um ein Bild zu gebrauchen, die Bewegung der geraden Linie.

Heraklit dagegen hat das Werden ſeinem wahrhaften Begriffe nach gehabt, als die Einheit des abſoluten Gegenſatzes von Sein und Nichtſein und deren Uebergang in einander. Er hat die Bewegung nicht, wie ſie die Vorſtellung nimmt, als gleichgültige Veränderung, ſondern als das, was ſie ihrem Begriffe nach iſt, als reine Negativität gefaßt. Ihm iſt — um den Unterſchied in Ein Wort zuſammenzudrücken — die Bewegung nicht ſowohl ἀλλοίωσις (im Sinne von bloßer Veränderung), ſondern wie ja überall durch ſoviel Zeugniſſe feſtſteht, ſchlechter-

---

bei Heraklit ankommt — und zwar gerade jenen Punkt, über deſſen Verkennen durch Schleiermacher wir uns bereits in dieſem Capitel ausſprechen — hervorgehoben und kurz hingeworfen. Allein in einer derartigen flüchtigen Skizze war es freilich Hegel nicht möglich, was nur bei einer monographiſchen Behandlung geleiſtet werden konnte, dieſen Punkt in ſeine weiteren Conſequenzen zu verfolgen und ſo einerſeits die geſchloſſene Abrundung des heraklitiſchen Syſtems, andererſeits den tiefſten ideellen Höhepunkt deſſelben zu erkennen. Es iſt nur eine Folge hiervon, wenn Hegel p. 311 meint, daß die näheren Beſtimmungen bei Heraklit zum Theil mangelhaft, zum Theil widerſprechend ſeien. — Kein Zweifel, daß Hegel bei einer monographiſchen Bearbeitung das heraklitiſche Syſtem erkannt haben würde als das was es iſt, als das in ſich geſchloſſenſte Syſtem vielleicht, das uns das Alterthum hinterlaſſen hat. — Jener Umſtand aber dürfte vielleicht mit daran Schuld ſein, daß Hegels Auseinanderſetzung faſt ohne allen Einfluß auf die ſpäteren Behandlungen Heraklits in den Specialgeſchichten der griech. Philoſophie geblieben iſt.

dings ἐναντιοῤῥοή[1]) d. h. geradezu: (denn wie könnte man dies Wort beſſer und auch richtiger überſetzen) proceſſirender Gegenſatz!

Der Mittelpunkt der heraklitiſchen Philoſophie, der ewig wiederkehrende Grundgedanke aller ſeiner Philoſopheme, iſt alſo nichts anderes, als der wahre Begriff des Werdens, die Einheit des Seins und Nichtſeins, dieſes abſoluten Gegenſatzes. Und zwar, was auch nicht überſehen werden darf, dieſe Einheit nicht als ruhige, ſondern als Proceß gefaßt. Als thätige proceſſirende Bewegung iſt ihm dieſe Einheit Fluß, und als Einheit des ſchlechtſinnigen Gegenſatzes iſt ſie ihm Kampf oder Gegenfluß, ἡ ἐναντία ῥοή wie ſie Plato in einer weiter unten näher zu betrachtenden Stelle nennt[2]).

Daher kommt es denn, daß bei Schleiermacher, der vom Reflexionsſtandpunkt aus das heraklitiſche Werden immer nur als Veränderung auffaßt, bei weitem die meiſten grade nur von dieſem Centralpunkt heraklitiſcher Philoſophie aus ihr Licht empfangenden Partieen und Fragmente des Epheſiers nicht nur in einem gewiſſen Halbdunkel verbleiben, ſondern auch geradezu, theils mehr theils weniger unrichtig aufgefaßt und dargeſtellt werden.

Wenn aber Jemandem dies, was wir hier zunächſt als das Mangelhafte bei Schleiermacher angegeben haben, vorläufig noch als ein bloßer Unterſchied der Form oder vielmehr gar nur des Wortes erſcheinen ſollte, ſo wird ſich doch auch einem Solchen ſpäter der ganze inhaltliche Unterſchied dieſer Form deutlich genug darthun; es wird ſich zeigen, wie die Vorſtellung den ſpeculativen Inhalt überall und gerade da am meiſten wo er in ſeiner innerſten Tiefe auftritt, ſchonungslos verflacht und verdirbt.

Auch in Bezug auf philologiſche Vollſtändigkeit, ſowohl Hinſichts der Fragmente als in noch höherem Maaße Hinſichts ſehr wichtiger Zeugniſſe, ließ Schleiermachers Arbeit noch zu wünſchen übrig, ein Bedürfniß, welchem zu entſprechen wir möglichſt bemüht geweſen ſind. Und manche der neu ermittelten Bruchſtücke und Berichte ſind grade beſonders im Stande, ein vorzüglich helles Licht über unſeren Philoſophen und viele ſeiner ſonſt unverſtändlichen oder unrichtig aufgefaßten Ausſprüche zu verbreiten.

---

1) Womit wir nicht behaupten wollen, daß dieſes Wort ein von Heraklit ſelbſt gebrauchter Ausdruck war, ſondern nur daß ſeine Commentaren es ganz richtig bildeten und nur explicite darin das wiedergaben, was Heraklit ſelbſt mit „τροπὴ, ἀμοιβὴ, παλίντροπος“ ꝛc. bereits verband und eben ſo gut bezeichnete; vergl. oben die ἐναντία ῥοή bei Plato.

2) Plat. Cratyl. p. 413. E., p. 129. Stallb.: — — μάχην δ' εἶναι ἐν τῷ ὄντι εἴ περ ῥεῖ οὐκ ἄλλο τι ἢ τὴν ἐναντίαν ῥοήν.

Digitized by Google

Das Hauptverdienſt, das ſich Schleiermacher erworben, beſteht darin, daß er kritiſch verfahren und eine Menge falſcher Berichte, die wir den Alten über heraklitiſche Philoſophie verdanken und die früher unbefangen zu ihr gerechnet wurden, zurückgewieſen und wenn oft auch nicht vernichtet, doch erſchüttert hat. Eine That, die um ſo mehr Anerkennung verdient, als Schleiermacher dabei oft ſcheinbar mit der Uebereinſtimmung einer Maſſe der angeſehenſten Zeugen zu kämpfen hatte. So hat er die dem Heraklit zugeſchriebene reale Weltverbrennung, die *ἐκπύρωσις*, die in der That ein in dieſem Syſtem unmöglicher und, wie man ſehen wird, dem Heraklit nie in den Sinn gekommener Gedanke iſt, ſich zu widerlegen bemüht, wie denn dieſer Mann einen unbeſchreiblichen kritiſchen Takt hatte, der ihn ſelbſt da, wo er nicht ganz klar ſah, oft das Richtige fühlen ließ.

Aber theils konnte er eben deswegen den Gegenbeweis nicht in ſeiner Schärfe und Vollendung führen, theils iſt dieſe ſeine Einſicht hinſichts der *ἐκπύρωσις* bei ihm nur ein loſer und vereinzelter Punkt, ja eigentlich eine Inconſequenz und ein Verſtoß gegen ſeine geſammte Darſtellung des Epheſiers, ſo daß nach ihm Brandis (Geſch. der griech.-röm. Phil. T. I. p. 179) und H. Ritter (Geſch. der ion. Phil. p. 128) doch wieder zu jener *ἐκπύρωσις* zurückkehren*), theils läßt ihn auch dieſer kritiſche Takt, und gerade bei den entſcheidendſten Punkten in Folge jenes Verkennens des heraklitiſchen Grundgedankens nothwendig im Stich; denn gerade da, wo uns Ariſtoteles den ſpeculativen Kernpunkt heraklitiſcher Lehre vorführt und beſpricht, daß nämlich dem Heraklit „Sein und Nichtſein ein und daſſelbe ſei“ [1]), da meint Schleiermacher (p. 438. 441 u. a. and. Ort.), daß Ariſtoteles Ungegründetes dem Heraklit zuſchiebe, ihm „überall ein Sein und Zugleich leihe, von dem Jener nichts wiſſe“ und ihn „mit Unrecht ſo behandele, als laufe ſeine Meinung dem Satze des Widerſpruchs zuwider“. So will denn Schleiermacher hier, ohne durch irgend welche Beweismittel ſeine Meinung ſtützen zu können, gerade den Begriff aus dem Verzeichniß heraklitiſcher Lehre ausſtoßen, der die eigentliche Tiefe ſeiner ganzen Philoſophie bildet, der die innere Seele und Quinteſſenz aller ſeiner Ausſprüche iſt, jedem derſelben zu Grunde liegt und aus jedem ab-

*) Und jetzt auch Bernays und Zeller.

1) Arist. Metaphys. III. c. 3. und c. 4. p. 1005. Bekk. p. 67. Br. [*ταυτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον*] cf. ib. c. 7. p. 1012. Bekk. p. 85. Br.; Physic. Auscult. I. 2. p. 185. Bekk. Top. VIII. c. 3. p. 155. Bekk. etc., Stellen, die auch ihre Beſtätigung finden durch Vergleichung mit Plato Theaet. p. 182., 183. p. 195. Stallb.; Cratyl. p. 439. D. p. 221. Stallb.; Phaedo p. 90., p. 552. ed. Ast.

geleitet werden kann! Grade dies ist der Punkt gewesen, durch dessen Verkennung sich Schleiermacher selbst den Weg auch zu allen weiteren sich aus ihm ergebenden Consequenzen und zum Verständniß des ganzen Systems des Ephesiers im Allgemeinen wie im Einzelnen, sowie seiner tiefsten Gedankenbestimmungen überall abschnitt.

Und wie wir häufig sehen, daß die Verstandesreflexion dem Begriff und der Erfahrung gleichsehr widerspricht, so muß auch Schleiermacher hier in seiner Opposition gegen den Begriff den Aristoteles, diesen sonst sichersten aller Gewährsmänner, beschuldigen, in einem Punkte, den er so oft und so deutlich behandelt, auf den er so häufig zurückkommt und auf den er offenbar wie auf einen Mittelpunkt heraklitischer Lehre überall das meiste Gewicht legt, den Heraklit verfälscht zu haben!

Wir müssen späterhin ohnehin noch weitläufiger auf diesen Punkt zurückkommen. Darum hier nur noch eine Bemerkung.

Gleicherweise wie Aristoteles giebt uns auch Plutarch (*Exap.* Delph. II. p. 392. B. p. 605. Wytt.) diesen grundsätzlichsten Punkt heraklitischer Philosophie, dieses Zugleich der Gegensätze an, und gleicherweise meint auch hier Schleiermacher (p. 308) ohne alle Umstände, Plutarch habe hier den Heraklit nur auf die Spitze gestellt!

Seltsam! Schleiermacher stellt am Eingang seines Buches den sehr richtigen Grundsatz auf, daß von den Worten der Späteren nur solches Glauben verdient, was schon durch Stellen bei Plato und Aristoteles gehalten wird. Und nun weist der Kritiker gerade den Punkt zurück, der (abgesehen davon, daß er aus jedem Wort Heraklits hervorgeht) uns durch so viele sichere Stellen des Aristoteles[1]), des Plutarch und endlich des ältesten und besten Zeugen, des Plato, verbürgt wird. Denn auch dieser giebt, um vorläufig nur an eine Stelle zu erinnern, im Soph. p. 242. e. den Unterschied zwischen Heraklit und Empedokles gerade dahin an, daß die Gegensätze bei Heraklit zugleich seien, bei Empedokles aber abwechselten.

Nein! Nicht deshalb ist Aristoteles zu tadeln, als habe er dem Heraklit ein „Sein und Zugleich" (sc. Nichtsein) geliehen, welches sich vielmehr als das eigenste Eigenthum des Ephesiers erweisen wird, sondern man kann nur sagen, daß der Stagirite Unrecht gehabt habe, nach seinem Gesetze des Widerspruchs urtheilend, die speculative Lehre Heraklits herab-

---

1) Dem Aristoteles wird überhaupt von Schleiermacher in seiner Darstellung des Heraklit so manches Unrecht gethan, wie z. B. Schleiermacher die Schuld davon trägt, daß man dem Aristoteles die irrige Annahme einer realen ἐκπύρωσις imputiren will, wovon dieser, wie sich später zeigen wird, nichts weiß ꝛc.

Digitized by Google

zuſetzen.— Der eigentliche Punkt, um den es ſich in dieſer Discuſſion zwiſchen Ariſtoteles und Heraklit handelt, zeigt ſich Phys. I, 2. p. 185. B., wo Ariſtoteles von Heraklit ſagt: „*καὶ οὐ περὶ τοῦ ἓν εἶναι τὰ ὄντα ὁ λόγος ἔσται, ἀλλὰ περὶ τοῦ μηδὲν*“ d. h. nicht daß alles Seiende Eins ſei, folge aus Heraklits Philoſophie, ſondern daß überhaupt gar nichts ſei, was durchaus nicht, wie Schleiermacher p. 443 meint „eine wunderliche Folgerung“, ſondern eine, zwar nicht von Heraklit ſelbſt gezogene, mit ihm ſogar im Gegenſatz ſtehende, aber doch aus ſeinem Syſtem dialektiſch entwickelte Conſequenz iſt, auf die Ariſtoteles und Plato den Heraklit hindrängen, und die ſich ſogar ſchon innerhalb ſeiner eigenen Schule, bei den heraklitiſchen Sophiſten, poſitiv herausgeſtellt hatte.

Doch wird und kann dies erſt im Verlauf ganz klar werden*).

---

*) Zu der hier gegebenen Ueberſicht über die Literatur iſt jetzt ein Nachtrag zu machen. Als wir (ſiehe die Vorrede) im Winter 1855 nach zehnjähriger Unterbrechung zu der Beendigung dieſes Werkes zurückkehrten, wies uns hinſichts der in der Zwiſchenzeit über unſern Philoſophen erſchienenen Literatur, das Supplement von 1853 zu Engelmanns Biblioth. Script. Class. nur eine Diſſertation von Bernays Heraklitea, Bonn 1853 (36 p.) nach. Von dieſer fleißig geſchriebenen Diſſertation, welche ſich hauptſächlich damit beſchäftigt, nach Geſſner den heraklitiſchen Inhalt der pſeudohippokratiſchen Schrift de diaeta I. zu unterſuchen, haben wir, da ſie uns im Buchhandel nicht zugänglich war, erſt gegen Ende unſerer Arbeit eine flüchtige Durchſicht erlangen können. Aber erſt bei der letzten Reviſion des Werkes kam uns die geiſtvolle Geſchichte der griech. Philoſophie von Zeller (1. Theil, Tübingen 1856) zu Händen. Erſt aus der in dieſer gegebenen Skizze Heraklits wurden wir auf die beiden Aufſätze von Bernays im Rheiniſchen Muſeum, VII. Jahrgang 1850 p. 90—116. u. IX. Jahrgang 1854 p. 241—69 hinverwieſen. Da Bernays in dieſer ſowie in jener Diſſertation bereits einige der von uns neu geſammelten Fragmente und Zeugniſſe anzieht, ſo haben wir, wo dies der Fall war, und wenn wir, was jedoch im Ganzen nur ſehr ſelten geſchehen, dieſe Stellen in unſerem Text ausdrücklich als bis heran überſehene bezeichnet hatten, Bernays in nachträglichen mit einem Sternchen bezeichneten Anmerkungen pflichtſchuldigſt ſein Recht widerfahren laſſen. Dagegen wurden wir erſt in Folge der im letzteren Aufſatz von Bernays gegebenen Anzeige — wofür wir dem Verfaſſer hiermit unſern Dank ausſprechen — auf die von E. Miller in Oxford 1851 beſorgte Ausgabe der Philosophumena des Pſeudo-Origenes und die in derſelben enthaltenen Bruchſtücke des Epheſiers aufmerkſam gemacht. Wir haben dieſelben daher, da es nicht mehr ohne große Umarbeitung thunlich war, ſie in den Text zu verweben, in gleichen mit Sternchen bezeichneten Anmerkungen unter den Text geſetzt, was um ſo eher anging, als uns dieſe Bruchſtücke dem Inhalte nach nichts Neues brachten und ſomit bequem an den betreffenden Orten in Noten niedergelegt werden konnten. Wohl aber haben ſie uns

Digitized by Google

Zweites Capitel.

Vorläufige Erörterung über den Zuſammenhang Heraklits mit orphiſchen und orientaliſchen Religionslehren. Seine Darſtellungsweiſe und Form. Sein philoſophiſcher Standpunkt und kurze Skizzirung des Verhältniſſes deſſelben zu ſeinen Vorgängern.

Wir wenden uns jetzt zu einer vorläufigen, ihre definitive Ausführung erſt im Verlauf der geſammten Darſtellung finden könnenden Frage, welche ſchon häufig angeregt und im entgegengeſetzteſten Sinn beantwortet, nie aber eigentlich wirklich näher unterſucht worden iſt; zu der Frage nämlich, ob eine Verwandtſchaft und Beziehung ſtattgefunden habe zwiſchen Heraklit und orientaliſchen und orphiſchen Religionsdogmen. Oft iſt über dieſen Punkt herüber und hinüber geſtritten worden und noch iſt eine Vereinigung nicht zu Stande gekommen. So ſcheint es denn billig, daß wir zuerſt die Meinungen der Streitenden vernehmen.

Als jener Verwandtſchaft widerſprechend werden Stellen aufgeführt, die unſern Philoſophen als Autodidakten bezeichnen und als einen ſolchen, der, ohne die Lehre irgend eines Andern zu genießen, rein aus ſich ſelbſt Alles geſchöpft habe [1]).

---

die Freude bereitet, manches was wir auf anderem Wege darzuthun bemüht geweſen waren, ſchlagend zu beſtätigen.

In gleichen Anmerkungen, jedoch um die Zahl derſelben nicht zu ſehr zu vergrößern nur dann, wo dies beſonders geboten ſchien, haben wir auch Bernays und Zellers von uns abweichende Anſichten beſprochen. Denn trotz der unverkennbar hellen Blicke, welche Bernays in jenen beiden verdienſtvollen Aufſätzen häufig wirft und trotz der ſo lebens- wie geiſtvollen Behandlung, die jetzt Heraklit in der Zeller'ſchen Geſch. der Ph. empfangen hat, iſt uns doch freilich, im Allgemeinen wie im Einzelnen, im Ganzen nur ſelten die Freude zu Theil geworden, mit ihnen übereinzuſtimmen. Auf demſelben Wege aber mit uns ſcheint ſich beſonders Bernays, wie wir aus einigen ſeiner Aeußerungen ſchließen möchten, gewiß zu befinden. Wenn trotzdem keine größere Uebereinſtimmung ſich herausgeſtellt hat, wenn wir vielmehr wieder für die wichtigſten allgemeinen Fragen, wie für das Verſtändniß der einzelnen Fragmente mit jenen ſoweit auseinandergehen, ſo ſcheint uns der Grund hiervon zumeiſt eben nur darin zu liegen, daß eben erſt bei einer totalen, nur in einer Monographie möglichen Reviſion des geſammten Standpunktes der heraklitiſchen Philoſophie auch das richtige Verſtändniß alles Einzelnen ſich ergeben konnte.

1) Schleiermacher bezieht ſich hiefür (p. 340) auf Arist. Eth. Nic. VII. c. 5. p. 1147. B. Magn. Mor. II. 6. p. 1201. B. — Man füge hinzu: Diog. L. IX, 5. Dio Chrysost. or. LV. p. 558. tom. II. p. 282 Reiske: Plotin. Ennead. IV. lib. VIII. p. 468. 873. Cr. [an welchen Stellen aber eins der heraklitiſchen Fragmente jämmerlich mißverſtanden wird, worüber unten]. Ferner Plutarch. fragm. de anima p. 738. e. Wytt.: Hesych. Miles p. 26. ed. Or.; Tatian

Digitized by Google

Von der andern Seite behauptet Clem. Alex. (Strom. VI. c. 2. p. 746. Pott.), daß er ſeine Lehre von der Verwandlung der Elemente aus dort angeführten orphiſchen Verſen entnommen, ja ib. p. 752 ſagt er gar noch allgemeiner: „ich geſchweige des Herakleitos des Epheſiers, welcher von Orpheus das meiſte entlehnte (*πλεῖστα εἴληφεν*)“. Allerdings kann man dem hier mit Recht die Frage entgegen ſtellen, wen Clemens denn nicht auf Orpheus und Moſes zurückführe, ſo daß die Autorität des Kirchenvaters hierin als nichtig erſcheinen muß.

Aber auch bei Plutarch (de Defectu Orac. p. 415. 702., Wyttenb.: *ἀκούω ταῦτ' (ἔφη) πολλῶν καὶ ὁρῶ τὴν Στωϊκὴν ἐκπύρωσιν, ὥσπερ τοῦ Ἡρακλείτου καὶ Ὀρφέως ἐπινεμομένην ἔπη*) finden wir Heraklit und Orpheus in Bezug auf ein und dieſelbe Lehre auffällig zuſammengeſtellt und unſere ganze Aufmerkſamkeit verdient eine Stelle des Plato Cratyl. p. 402. p. 99. Stallb., wo Heraklit's Dogma vom ewigen Fluſſe der Dinge für identiſch gezeigt wird mit den Theogonien des Homer und Heſiod und Orpheus, die Kronos und Rhea und Okeanos und Thetis an die Spitze der Götter geſtellt hätten. Und vor Allem iſt dabei Acht zu haben auf die Weiſe, wie Plato dies thut und welche deutlich zeigt, daß er, abgeſehen ganz von ſeiner eigenen Meinung über dieſen Punkt, bereits vorhandene und verbreitete Meinungen ironiſirt: Sokrates: „O Guter, ich erblicke einen ganzen Schwarm Weisheit. — Herm.: Was doch für einen? — Sokr.: Lächerlich iſt es freilich zu ſagen, — aber ich glaube doch, es hat ſeine Wahrſcheinlichkeit. — Herm.: In welcher Art denn? — Sokr.: Ich glaube zu ſehen, daß Herakleitos gar alte Weisheit vorbringt, offenbar von Kronos und Rhea her und was auch Homeros ſchon geſagt hat“ ꝛc. (Schleiermacher Plato T. II. Bd. 1. p. 55.). — Dieſe Stelle hat ganz den Anſchein, als hätten ſchon damals die Schüler des Epheſier's dieſe Alterthümlichkeit ihrer Lehrſätze ſehr hervorgehoben und ſich viel auf ſie zu gute gethan, weshalb denn Sokrates die Entdeckung dieſer Verwandtſchaft mit ſo komiſchem Pathos vorträgt [1]). Man

---

c. Graec. p. 11. ed. Ox. — Ja ſelbſt Plato nimmt dieſen Zug ausdrücklich als charakteriſtiſch für die Heraklitiker in ſehr witziger und treffender Weiſe in ſeine ironiſche Darſtellung derſelben auf: Theaet. p. 180. C. p. 185. Stallb.: „*ἀλλ' αὐτόματοι ἀναφύονται, ὁπόθεν ἂν τύχῃ ἕκαστος αὐτῶν ἐνθουσιάσας*“, wohl gerade auch jenes „Sichſuchen“ hier verſpottend.

1) Daß ſich übrigens auch Heraklit ſelbſt in ſeinem Buche mit den Dichtern, die er vorfand, ausdrücklich zu ſchaffen machte, ſie ſchalt, wo ſie ſeinem ſpeculativen Gedanken Widerſprechendes enthielten, und ſie dagegen wohl ebenſo angeführt haben wird, wo ihr theogoniſcher und mythiſcher Inhalt ſeinem Syſtem, freilich ver-

vgl. noch Plato Theaet. p. 160. d. p. 110. Stallb.: *κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φῦλον*[1]) *κτλ.* und ib. p. 152. E. p. 77. Stallb.; ib. p. 153. p. 83. Stallb.; ebenſo ib. p. 179. E. 183. Stallb.: *περὶ τούτων τῶν Ἡρακλειτείων ἢ ὥσπερ σὺ λέγεις Ὁμηρείων καὶ ἔτι παλαιοτέρων*[2]), wo alſo mit dieſen „noch älteren" als Homer doch blos Orpheus oder Orphiker gemeint ſein können und wiederum p. 181. B. 188. Stallb., wo er die Heraklitiker — — *παμπαλαίους ἄνδρας* „uralte Männer" nennt, ſo daß alſo doch viel zu oft von Plato auf dieſen angeblichen Zuſammenhang Heraklit's mit den alten und „vorhomeriſchen Dichtern" inſiſtirt wird, als daß er nicht ſeine ernſtliche Meinung hätte bilden ſollen[3]).

Von den Neueren nun haben ſich ſehr große Gelehrte für und wider vernehmen laſſen.

Die hohe Selbſtändigkeit und Eigenthümlichkeit, welche uns aus Allem entgegenſpringt, was uns nur von Heraklit hinterbracht iſt, vermochten die neueſten Bearbeitungen deſſelben, H. Ritter (Geſch. d. Phil. I. S. 267 ff.)

---

mäge ſpeculativer Deutung, entſprach, zeigt ja unter anderem auch das noch erhaltene Fragment, in welchem er den Homer tadelt, weil dieſer den Streit fortwünſcht aus den Reihen der Götter und Menſchen.

1) Wenn Bode de Orpheo p. 97 meint, die Worte Plato's bewieſen deshalb nichts, weil ſie zuviel bewieſen, da man dann ja auch eine Verwandtſchaft mit Homer und Heſiod annehmen müſſe, ſo brauchen wir vor dieſer Conſequenz nicht zurückzutreten, da es für uns ſich nicht ſowohl um eine ausſchließliche Beziehung auf Orpheus, ſondern auf die religiöſen Dogmen überhaupt, und zwar orientaliſche wie griechiſche handelt.

2) Zu welchen Worten auch Lobeck bereits Aglaoph. p. 948 ſagt: Nec dubito quin in Theaet. p. 179. E. ubi eadem Heracliti sententia exponitur, hoc nomine (*παλαιοτέρων*) Orpheum significaverit.

3) Daß Plato auch allen Ernſtes jenes heraklitiſche Dogma vom Fließen für den Kern jener Theogonien gehalten, ergiebt ſich ſowohl aus den im Text angezogenen Stellen als auch noch deutlicher aus Cratyl. p. 439. C. p. 219. Stallb., wo er am Ende des Dialogs ohne alle Ironie und mit beſonderm Nachdruck verſichert, er halte dafür, daß die Wortbildner in der That jener irrigen Anſicht vom Fließen aller Dinge geweſen ſind: *τῷ ὄντι μὲν οἱ θέμενοι αὐτὰ διανοηθέντες ἔθεντο ὡς λόντων ἁπάντων ἀεὶ καὶ ῥεόντων, — φαίνονται γὰρ ἔμοιγε καὶ αὐτοὶ οὕτων διανοηθῆναι — τὸ δ' εἰ ἔτυχεν, οὐχ οὕτως ἔχει κτλ.* — Ja daß von Heraklit ſelbſt dieſe Etymologie jener Gottheiten und Theogonien zuerſt verſucht worden ſein mag, iſt nicht unwahrſcheinlich, wenn man ſehen wird, welche große Rolle das Etymologiſiren bei ihm ſpielte, wie er zuerſt eine Art Sprachphiloſophie aufſtellte und die Namen als den wahren Weg zur Erkenntniß der Dinge erklärte.

und den gelehrten Brandis (Geſch. der griech. u. röm. Phil. I. S. 184) den Einfluß orientaliſcher Religionslehren in Abrede zu ſtellen.

Von der andern Seite aber konnte eben ſo wenig der dunkle, ſymboliſche Ton, die halb orientaliſche Färbung, die uns aus den Bruchſtücken Heraklits entgegenleuchtet, unbeachtet bleiben, und ſo hat man denn theils orientaliſche, theils orphiſche Religionsſyſteme als die Quelle bezeichnet, aus der Heraklit geſchöpft habe.

Dahin neigt ſich, um Anderer zu geſchweigen, Heyne Opusc. T. III. p. 107 [1]). Welker, die aeſchyleiſche Trilogie, p. 303, ſtatuirt ebenfalls einen ſolchen Zuſammenhang mit hieratiſchen Dogmen, will aber, ſeinen ſonſtigen Beſtrebungen gemäß, ihn auf alt-attiſchen nationalen Feuerdienſt zurückgeführt wiſſen. Beſonders nachdrücklich aber hat ſich der ſo gelehrte und geiſtreiche Creuzer dafür ausgeſprochen, daß perſiſche Lichtreligion und aegyptiſche und orphiſche Prieſterlehre als der Quell ſeiner Philoſophie anzuſehen ſei. (Studien II. p. 229, p. 266 sqq. und in der Symbolik und Mythologie der alten Völker hin und wieder I. p. 199, II. 599 sqq., III. 762 sqq. 3ter Ausg.) Ja, einmal wirft Creuzer einen höchſt genialen und die Sache nahebei in ihrem innerſten Kern berührenden Blick (Symb. und Mythol. II. p. 133, 3te Ausg.). Dann aber, ſtatt dieſen feſtzuhalten und ſo das wahre Sachverhältniß zu eruiren, verleitet ihn wieder ſein Ueberſehen der höheren und freieren helleniſchen Selbſtentwicklung, die zwar von dem gegebenen Material des Orients ausgeht, aber nur wie von einem verſchwindenden Anfangspunkt und ihre Selbſtbethätigung nur in der negativen Vergeiſtigung jenes Materials hat, auch bei Heraklit die innere Gedankenſelbſtändigkeit zu überſehen und ihn den Fonds ſeiner Philoſophie aus Prieſterlehre ſchöpfen zu laſſen*). (Symb. u. Myth. II. p. 595 u. a. and. O.)

Schleiermacher nimmt eine ſchwankende Stellung zwiſchen beiden Parteien ein, indem er p. 338 Creuzer entgegentritt und die Philoſophie Heraklits aus der unmittelbaren und für ſich beſtehenden Anſchauung der Natur hervorgegangen glaubt, p. 532 aber wieder zugiebt, daß „unter

---

1) „Nec disputandi nunc copia datur e quibus antiquioribus sua repetierit Heraclitus".

*) Dieſe Anſicht Creuzer's hat jetzt auch, wie wir aus Zeller a. a. O. p. 198 sq. erſehen, in Gladiſch (Zeitſchrift für d. Alterth. 1846 u. 1848) neuerdings einen Vertreter gefunden, der aber auch ſchon durch Bernays kräftige Bemerkungen (a. a. O. VII. p. 498 sq.) und ausführlicher noch durch Zeller a. a. O. widerlegt wird.

Digitized by Google

Anderem noch eine bedeutende und anziehende Unterſuchung übrig bleibe, ob nämlich perſiſche Weisheit Einfluß auf die Lehre des Epheſiers gehabt".

Um nun gleich hier unſere eigene Meinung, die freilich erſt im Verlaufe des ganzen Buchs ihre wirkliche Entwickelung und zugleich ihre Beſtätigung und ihren genauen Nachweis erhalten kann, zunächſt aſſertoriſch und ſo weit es hier bereits möglich iſt anzudeuten, ſo glauben wir, daß beide ſtreitende Parteien gleich Recht und Unrecht haben.

Nicht abgeleugnet werden kann die hohe innere Selbſtändigkeit des heraklitiſchen Syſtems! Er iſt im höchſten Sinne des Worts Erfinder, weil ihm ein neuer, vor ihm noch nicht dageweſener Gedanke aufgegangen iſt: die begriffene Idee des Werdens, die proceſſirende Einheit des ſich Entgegengeſetzten. Er iſt darum ſo ſehr Erfinder, daß mit ihm der philoſophirende, ja in jedem Sinne des Wortes der welthiſtoriſche Geiſt überhaupt auf eine weſentlich neue Stufe rückt.

Um aber dieſen ſeinen ſpeculativen Begriff darzuſtellen, gebraucht er als Material die Dogmen perſiſcher, aegyptiſcher und orphiſcher Religionslehre. Sie ſind bei ihm nur die ſinnliche Form, in die er den ihm eigenthümlichen ſpeculativen Inhalt hüllt. Er thut ſomit, um unſere Meinung durch eine Parallele klar zu machen, daſſelbe mit jenen Religionslehren, was vor einiger Zeit die alt-hegelſche Schule mit den Dogmen und Myſterien der chriſtlichen Religion that, in die ſie ihre Philoſopheme hüllte. Nur daß er dabei freilich kein theologiſch-apologetiſches Intereſſe hat, und daß es ihm auch nicht ſowohl auf die Deutung jener Religionslehren, als vielmehr auf die Darſtellung ſeines Gedankens ankommt. Sie ſind ihm die äußere ſinnliche Form, und ſo ſehr ihm dieſe Form überhaupt und im Allgemeinen, wie wir bald ſehen werden, weſentlich iſt, ſo ſehr ſind ihm doch wieder die beſtimmten Religionslehren und Dogmen, die er wählt, um ſeinen Begriff darin darzuſtellen, nur ſchlechthin gleichgültige Form.

Dies zeigt ſich ſchon darin, daß er unterſchiedslos in die Gebiete der verſchiedenſten Religionskreiſe hineingreift, herausholend, was ihm zum Ausſprechen ſeines Begriffes paßt und dann wiederum nicht feſthält an der beſtimmten Form, in der er ſeinen Gedanken einmal dargeſtellt, ſondern immer und immer wieder nach neuen ſolchen Formen und Bildern ſucht, ſeinen innern in ihm gährenden Begriff in ihnen herauszuringen und auszuſprechen.

So ſind Feuer, Zeit, Kampf, Nothwendigkeit, Weg nach Oben und Unten, Fluß, Gerechtigkeit, Friede ꝛc. ꝛc. (*πῦρ, χρόνος, πόλεμος, εἱμαρμένη, ὁδὸς ἄνω κάτω, Δίκη, Εἰρήνη* etc.), mit welchen Benennungen

Digitized by Google

wir — mit noch vielen andern — in seinen Fragmenten sein Princip bezeichnet finden, nur gehäufte Namen, nur die verschiedene sinnliche Aussprache eines und desselben Begriffs, ein und dasselbe bedeutend und in ein und derselben Hinsicht gewählt oder vielmehr nur, was sich später klarer herausstellen wird, verschiedene Wendungen und Abstufungen oder Potenzirungen desselben Begriffs. — Ephesus aber, dieser Marktplatz der verschiedensten Religionen, wo vorderasiatische, phrygische und aegyptische Religionslehren mit den hellenischen zusammentrafen und sich in dem Cultus der großen Artemis in Attributen und Symbolen vereinigten, war der eigentliche Ort für solches Thun.

Diese bisher noch niemals beachtete, wohl aber schon der Grund von mancher Verwirrung gewesene identische Vielheit von Namen, in denen Heraklit sein Princip ausspricht, ist der erste Zug, der als ihm ganz eigenthümlich und für ihn durchaus charakteristisch festgehalten werden muß*). Das Charakteristische desselben werden wir im Laufe dieses Kapitels und des folgenden bald noch näher erörtern. Die Identität selbst aber aller dieser Namen und Formen, in denen sein Princip auftritt, kann nur durch die gesammte Darstellung seiner Fragmente mit Evidenz erwiesen werden. Hier werfe man nur einen vorläufigen flüchtigen Blick auf eine Stelle des Plato, worin er offenbar diese gleichsam nicht vom Flecke kommende identische Vielheit von Namen in der heraklitischen Philosophie ironisirt: im Theaet. p. 150. A. p. 184. Stallb. wo er von den Heraklitikern sagt: „*κἂν τούτου ζήτῃς λόγον λαβεῖν τί εἴρηκεν, ἑτέρῳ πεπλήξει καινῶς μετωνομασμένῳ*“. „Und wenn Du seine Rede fassen willst, was er gesagt hat, wird er Dich mit einem neu Umbenannten (einem neuen Namen) schlagen“! Eine Stelle, in der doch also Plato offenbar andeutet und darüber spottet, daß trotz der Vielheit von Namen für ihr Princip, in welcher sich die Heraklitiker ge-

*) Wohl aber ist jetzt von Zeller (p. 468) hierauf ein heller Blick geworfen in den Worten: „Das göttliche Gesetz ... Die Dike .. Das Verhängniß .. Weltregierende Weisheit .. Zeus — alle diese Begriffe bezeichnen nämlich bei Heraklit Ein und Dasselbe“. Daß aber diese Identität dennoch nicht, wie hier unterstellt wird, eine totale ist, sondern wie wir eben sagten, verschiedene Potenzirungen und Abstufungen desselben Grundbegriffes in ihnen vorliegen, welche Unterschiede z. B. zwischen Zeus und dem *πῦρ ἀείζωον* und der *εἱμαρμένη*, zwischen dieser und dem Feuer ꝛc. ꝛc. stattfinden, das wird sich uns erst mit dem die Fragmente behandelnden Theil, zumal auch im physischen Abschnitt, ergeben können. Hier müssen auch wir einstweilen blos auf ihrer Identität beharren.

Digitized by Google

fielen, der Gedanke doch immer nur schlechthin derselbe bliebe und diese Vielheit von Ausdrücken innerlich identisch wäre[1]), denn sonst wäre ja der neue Ausdruck kein bloßes „μετωνομάσμενον", kein bloßes „Umbenanntes".

Es erhellt aus dem Gesagten, daß Heraklit nur solche Formen wählen konnte, die an sich selbst sich eigneten, seinen speculativen Begriff auszudrücken, die also demselben an sich mehr oder weniger adäquat waren. Darum sind fast alle diese sinnlichen Formen auch an und für sich und ohne Beziehung auf jene Religionskreise, aus denen sie gegriffen, verständlich, seinem Begriff entsprechend, und können so als ohne jede andere Beziehung seinem System immanent erscheinen.

So ist das Feuer die dem heraklitischen Princip, der processirenden Einheit von Sein und Nichtsein, dem Werden, entsprechende Existenz. Denn das Feuer ist eben die Existenz, deren Bestehen reines Sichaufheben, deren Sein reines Sichselbstverzehren ist. Es ist die daseiende Negativität, der reine Proceß.

Dieselbe processirende Einheit von Sein und Nicht ist aber auch die Zeit. Sie ist eben so das als positiv, als daseiend gesetzte Sichselbstaufheben; das Jetzt, das indem es ist, unmittelbar nicht ist.

Und was so Feuer und Zeit, das ist im Raume der Fluß. Das Fließen ist die daseiende Idealität des Raumes; das hier, das unmittelbar aufgehoben und entschwunden, das nicht hier ist.

Der Krieg ist nichts Anderes als dies Ineinander der Gegensätze und ihr sich aufhebendes, damit aber alle Wirklichkeit gebährendes Thun. Und dieser stete, das Dasein erzeugende und in sich zurücknehmende Uebergang und Weg vom Sein zum Nichtsein, — das ist der Weg nach Oben und Unten, die *ὁδὸς ἄνω κάτω* ꝛc. ꝛc.

Diese symbolischen Darstellungen, diese Bilder des Gedankens, die Heraklit wählt, haben also jedes den Gedanken an sich selbst und sind somit auch unabhängig von jedem religiösen Hintergrunde zu erklären. — Dies kann nicht überraschen und gegen jene Beziehung auf orientalische und orphische Religionslehren zu zeugen scheinen.

---

1) Wir können uns nicht enthalten, noch eine andere Stelle Platos schon vorläufig hierher zu setzen, deshalb, weil sie in dem Raum einer Zeile die Identität dieser Formen an dreien derselben nachweist, Cratyl. p. 413. E. p. 413. Stallb., eine Stelle, in deren ganzen Verlauf und Zusammenhang Plato Heraklitisches durchnimmt und fortfährt: „— — *μάχην δ' εἶναι ἐν τῷ ὄντι εἴπερ ῥεῖ οὐκ ἄλλο τι ἢ τὴν ἐναντίαν ῥοήν*". „Kampf aber sei in dem Seienden, wenn es fließt, kein anderer als der Gegenfluß". Also dies Fließen selbst ist Kampf (*πόλεμος*) und dieser Kampf besteht eben in dem Gegenfluß, *ἐναντία ῥοή*, d. h. *ὁδὸς ἄνω κάτω*, oder was später *ἐναντιοτροπὴ*, *ἐναντιοδρομία* genannt wurde.

Denn gerade nach der hier vorgetragenen Anſicht war das Requiſit, ſeiner ſpeculativen Idee gemäß zu ſein, das erſte Erforderniß für jedes Bild, das Heraklit aus dem Kreiſe der Religionen greifen konnte. Es kam ihm ja nicht auf den Inhalt jener Religionen als ſolcher an, er war kein Anhänger irgend einer Prieſterlehre, ſondern es ſind ihm dieſe religiöſen Principe, Geſtalten und Namen nur Bilder und Symbole ſeiner ureigenen Idee.

Jenen religiöſen Hintergrund aber, aus dem ſie hervorgegangen und daß ſie wirklich aus dieſen religiöſen Kreiſen herausgegriffen, das laſſen dieſe Bilder und Namen, abgeſehen von ſpäteren ſtrengeren Beweiſen, deutlich genug ſchon in Ton und Farbe ſeiner Bruchſtücke hindurchleuchten.

So erinnert es, wenn er, nach einer bisher meiſt unbeachtet gebliebenen Mittheilung, die Zeit als Erſtes ſetzt (ſiehe Sextus Emp. adv. Math. X. 216 u. beſ. ib. 230.), ſofort an die Zervane Akherene der Zend-Aveſta, das Feuer und der Krieg an die Lichtverehrung und den Kampf der beiden Principien in derſelben Religion; die ὁδὸς ἄνω κάτω weiſt noch beſtimmter auf aegyptiſche Seelenlehre hin ꝛc. ꝛc.

Wenn man aber jene an und für ſich beſtehende, der heraklitiſchen Idee adäquate Natur der Symbole und Bilder, in denen er ſeinen Begriff ausdrückt, als ein Argument gebrauchen wollte, um jede bewußt ſtattfindende Beziehung Heraklits auf den religiöſen Hintergrund überhaupt in Abrede zu ſtellen, — wenn man es ſomit als eine zufällige Uebereinſtimmung bezeichnen wollte, ſo oft wir ſehen werden, daß Heraklit ſeine Idee in Symbolen, Namen und Principen ausgeſprochen, die wir auch in jenen Religionskreiſen wiederfinden, ſo würde dies doch erſtens heißen, dem Zufall eine gar ſeltſame Conſequenz einräumen; denn dieſe Parallelen laſſen ſich faſt ausnahmslos bei allen Hauptſtücken heraklitiſcher Lehre und mit innerer Wahrſcheinlichkeit und ſelbſt bis ins Einzelne ziehen. Zweitens läßt ſich aber, wie wir ſehen werden, dieſe Ausflucht bei einigen ſeiner Formen deshalb nicht anwenden, weil ohne eine ſolche Beziehung ihr beſtimmter Name gar nicht zu begreifen oder doch nicht genügend zu erklären wäre. — Endlich aber begegnen wir, um von vielem Anderen hier zu ſchweigen, zum Glück (wir verweiſen hier einſtweilen nur auf § 16.) bisher noch unerklärt und unerklärlich gebliebenen Bruchſtücken, Stellen, die jeden Streit geradezu ausſchließen, jede Meinungsverſchiedenheit ſchlechterdings unmöglich machen und uns durch das helle Licht, welches ſie durch die bloße Vergleichung mit religiöſen — und zwar gerade orientaliſchen — Symbolen, Namen und Cultusacten

empfangen, unwiderſprechlich zwingen, eine direkt bewußte Beziehung Heraklits auf dieſelben anzunehmen!

Die Darſtellung Heraklits iſt, wie aus dem Bisherigen folgt, nicht eine mythiſche zu nennen, wie es die des Pherecydes noch war. Denn zum Begriff des Mythos gehört auch das Geſchehen, die Handlung; — was Heraklit dagegen aus dem Reich des religiöſen Glaubens entlehnt, ſind meiſt nur Namen, und man könnte ſie darum eher als ſymboliſche Darſtellung bezeichnen.

Und dies iſt denn der wahre Sinn der Verſicherungen des Clemens, die doch, zumal ſie mit den ſpäter anzuführenden Verſicherungen noch beſſerer Zeugen völlig übereinſtimmen, irgend einen Sinn gehabt haben müſſen, daß Heraklit nämlich räthſelhaft und allegoriſch und mit „verborgener Bedeutung" [*ἐπικεκρυμμένην τὴν βούλησιν*] geſchrieben; ſiehe Clem. Alex. Strom. V. 8, p. 676. Pott., cf. ib. II. 1, p. 429. Pott., V. 4, p. 657. Pott. — An dieſer letztern Stelle macht Clemens einen guten Vergleich. Er ſagt, daß Hellenen und Barbaren die wahren Principien der Dinge in Räthſeln, Symbolen, Allegorien und Metaphern ausgedrückt hätten, gleichwie bei den Hellenen die Orakel und der pythiſche Apoll, mit welchem Gotte auch der Käufer beim Lucian (vit. auct. c. 14. T. III. p. 97. ed. Bipont.) den Heraklit vergleicht.

An dieſen Vergleich reihen wir ein heraklitiſches Fragment, welches, wie wir glauben, durch unſere eben entwickelte Anſicht erſt verſtändlich und wahrhaft klar geworden, uns Alles hierüber bisher Erörterte mit Heraklits eigenen Worten beſagt: Plut. de Pyth. Orac. p. 404. e. p. 657. Wytt.: *οἶμαι δὲ γινώσκειν τὸ παρ' Ἡρακλείτῳ λεγόμενον, ὡς ὦναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει*" (und faſt ganz ebenſo nochmals bei Plut. Fragm. ex Stob. Serm. p. 69. p. 876, Wytt., blos mit der Abänderung „*ὁ ἄναξ ὁ ἐν Δελφοῖς*"). „Der Herrſcher, deſſen Orakel in Delphi iſt, nicht ſpricht er heraus, noch verbirgt er (ſeinen Sinn), ſondern ſinnbildlich ſtellt er dar (deutet er an)".

Jetzt erſt iſt aus dem Obigen der Mittelbegriff „*σημαίνει*" zwiſchen *κρύπτει* und dem *λέγει* (herausſagen) klar, der Schleiermachern p. 334 unzugänglich bleiben mußte.

Denn was hier Heraklit von dem Orakel Apollos ſagt, das paßt ganz genau auf ſein eigenes Sprechen, auf die für ihn ſo charakteriſtiſche Darſtellung ſeiner Idee in Bildern und auf ſein angegebenes Verhältniß zu den religiöſen Lehren!

Und gar nicht abzuweiſen iſt die ſich aufdrängende Meinung, welche

Digitized by Google

durch die bald folgenden Fragmente noch bestätigt wird, daß Heraklit an dieser Stelle diesen dunkeln bedeutsamen Orakelton Apollos als göttliches Sprechen und Muster für die philosophische Sprache und als sein eigenes Vorbild hingestellt habe [1]).

Eine dem Sinne nach ganz ähnliche und die eben angegebene Bedeutung des vorigen Bruchstücks jedenfalls unzweifelhaft feststellende, bisher aber übersehene interessante Stelle findet sich bei Jamblich Myst. Aeg. Sect. III. c. XV. p. 79. ed. Gale. Er spricht von der Wahrsagerkunst. Diese gehe von den göttlichen Zeichen (*σημεῖα*) selbst aus; die Götter machten diese Zeichen durch die dienende Natur oder durch die der Zeugung vorstehenden Dämonen, welche den Elementen des Alls und den Einzelleibern zugeordnet sind und der Götter Beschluß vollstrecken, worauf Jamblich unmittelbar fortfährt: „*συμβολικῶς δὲ τὴν γνώμην τοῦ θεοῦ μέλλοντος προδήλωσιν, καθ' Ἡράκλειτον, οὔτε λέγοντες οὔτε κρύπτοντες ἀλλὰ σημαίνοντες*".

„Symbolisch aber offenbaren sie den Rathschluß des beschließenden Gottes, nach Herakleitos, nicht heraussagend, noch verbergend, sondern durch Zeichen andeutend".

Man könnte leicht der Meinung sein wollen, daß nicht nur die Worte: *οὔτε λέγοντες, οὔτε κρύπτοντες, ἀλλὰ σημαίνοντες*, sondern selbst die ganze Stelle von: *συμβολικῶς δὲ* bis *προδήλωσιν* für mindestens dem Sinne nach heraklitische Anführung zu halten sei.

Daß man auf diese Weise zwei einander sehr ähnliche und dennoch nicht ganz identische Stellen des Heraklit gewönne, von denen die eine mit *οὔτε λέγοντες, οὔτε κρύπτοντες ἀλλὰ σημαίνοντες* schließt, wie die andere mit *οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει* über den delphischen Gott, würde dieser Ansicht noch nicht entgegenstehen können, denn diesem Zuge, daß zwei sehr ähnliche Stellen aus Heraklit angeführt werden, von denen doch nicht die eine aus der andern hergeflossen sein kann und beide in seinem Werke sich vorgefunden haben müssen, werden wir noch häufig genug begegnen und ihn urkundlich nachweisen können, wie ihn auch Schleiermacher bei Gelegenheit anderer Bruchstücke annimmt.

Wohl aber können allerdings sehr gewichtige Gründe für jene Ansicht zu sprechen scheinen. Zuvörderst kann man sagen, daß die Stellung der Worte *καθ' Ἡράκλειτον* zeigt, daß sich, nach Jamblich, die Anführung

---

1) Vgl. die Bemerkung Ritter's a. a. O. p. 83: „Daß er (H.) den bildlichen Ausdruck geliebt habe, dies scheint er selbst in einem Bruchstücke seines Werkes anzudeuten, in welchem er vom Delphischen Gotte spricht".

Digitized by Google

auf den ganzen Satz, in deſſen Mitte ſie geſetzt iſt, erſtrecken ſoll. Sonſt hätte das *καθ' Ἡράκλειτον* erſt hinter *οὔτε λέγοντες* ſeine Stelle finden können.

Ferner ſcheinen, wenn irgend etwas, ſo doch jedenfalls die Worte *οὔτε λέγοντες κτλ.* ſich für eine ſehr beſtimmte und wörtliche Anführung aus Heraklit auszugeben und könnten dann alſo wegen der Participalbildung und wegen der Pluralform nicht aus der über den Apollo handelnden Stelle im Buch des Epheſiers herausgefloſſen ſein. Dann läßt ſich auch nicht leugnen, daß Niemandem, der die Stelle bei Jamblich im Zuſammenhang mit dem ihr Vorangehenden nachlieſt, wird entgehen können, wie Jamblich ſchon bei den Worten *συμβολικῶς δὲ κτλ.* ſeine eigene entwickelte abſtract-philoſophiſche Sprache aufgiebt und plötzlich ſtoßweiſe in die concrete, markige Sprachweiſe des Epheſiers übergeht. Endlich aber ſcheint gar ſehr der Gebrauch des Wortes „*γνώμη*“ in dieſer Anſicht beſtärken zu müſſen; denn die *γνώμη* in dieſem objectiven Sinne, nicht als ſubjective Einſicht und Erkenntniß, ſondern als göttliches und natürliches das All durchwaltende Geſetz iſt ein ächt und eigenthümlich heraklitiſcher Ausdruck[1]), dem wir in dieſer Weiſe in den Bruchſtücken des Epheſiers begegnen[2]).

Wir meinen alſo, daß beide Stellen über den ſymboliſch ſprechenden Apollo und über die die *γνώμη* des beſchließenden Gottes in den Exiſtenzen der Natur verhüllt darſtellenden Dämonen in dem Werke Heraklits und zwar wohl in faſt unmittelbarer Aufeinanderfolge geſtanden haben werden, indem er ausgeführt und ſich wie auf ein Muſter und wie auf eine innere Nothwendigkeit für die in ſeiner eigenen Philoſophie geſchehende Darſtellung des göttlichen Geſetzes (*γνώμη*, *λόγος*) darauf berufen haben wird, daß Alles Göttliche und Große ſowohl in der Sprache des Orakels als im Reich der Natur zwar nicht wirklich verſteckt, aber eben ſo wenig auch

---

1) Siehe weiter unten § 15.

2) Endlich ſpricht noch (wenn nämlich der Verf. der Myst. Aeg. in der That Jamblichus iſt) zu Gunſten dieſer Anſicht: daß hier ein zweites Fragment vorliegt, der Umſtand, daß Jamblich auch jenes über Apollo handelnde Fragment in der plutarchiſchen Form kennt und anderwärts anführt, nämlich in dem Briefe an Dexippos ap. Stob. Serm. T. 81. (79.) p. 472. T. III. p. 127. ed. Gaisf. (Lips.) *ὡς δὲ τὰ ἔργα αὐτὰ δείκνυσιν, αὐτὸς ὁ ἐν Δελφοῖς θεὸς, οὔτε λέγων καθ' Ἡράκλειτον, οὔτε κρύπτων, ἀλλὰ σημαίνων τὰς μαντείας, ἐγείρει πρὸς διαλεκτικὴν διερεύνησιν τοὺς ἐπηκόους τῶν χρησμῶν, ἀφ' ἧς ἀμφιβολία τε καὶ ὁμωνυμία ἐκρύβησαν· καὶ διττὸν πᾶν ἀνερευνηθὲν φῶς ἐπιστήμης ἀνῆψεν.* (Jedenfalls erſcheint alſo auch in dieſem Zuſammenhange die Sprache des Gottes als Muſter und Vorbild der philoſophiſchen Sprachweiſe aufgeſtellt.)

Digitized by Google

wieder in gewöhnlicher Menſchenweiſe herausgeſagt, ſondern vielmehr verhüllt offenbart, in Verkörperungen und ſomit in ſymboliſcher Verſinnbildlichung, die eben deshalb auch eine Verhüllung in ſich einſchlöſſe, dargeſtellt ſei.

Nimmt man aber auch an, daß die ganze Stelle der Myst. Aeg. ſammt den Participialformen *λέγοντες* etc. nur aus einer freien Benutzung des heraklitiſchen Ausſpruchs, wie ihn Plutarch anführt, durch Jamblich entſtanden ſei, ſo iſt doch der ſubſtantielle Sinn der Stelle unzweifelhaft richtig und im heraklitiſchen Geiſte gedeutet, wie ja auch die Anführung der Sentenz im Briefe des Jamblichus evident beſtätigt, daß jene ſinnlich-darſtellende und eben durch die Verſinnlichung auch zugleich einhüllende ſymboliſche Sprache des Gottes als Vorbild philoſophiſchen Sprechens bei Heraklit aufgeſtellt wird.

Dieſelbe ſinnbildliche Sprache alſo, die am Spruche des Gottes, nahm Heraklit auch an den Erſcheinungen der Natur ſelbſt wahr, die, wie Feuer und Fluß ꝛc., ſeinen ihn beſeelenden ſpeculativen Begriff in das Material der Sinnlichkeit eingetaucht ihm entgegenhielten.

So ſpricht uns Jamblich (ib. Sect. I. c. XI. p. 20. ed. Gale) von einer ſymboliſchen Sprache der Natur und an einer dritten Stelle (ib. Sect. VII. c. 1. p. 150. Gale) ſagt er uns ganz in dieſem Sinne, daß die ſymboliſche Darſtellung als eine Nachahmung der ſymboliſch wirkenden Natur ſelbſt zu betrachten ſei.

Und in einer noch mehr hier einſchlagenden, ganz und gar heraklitiſirenden Stelle führt uns Porphyrius aus (de antro Nymph. c. XXIX. p. 27 van Goens.), daß die überall in den Exiſtenzen der Natur vorhandene Zweiheit, Tag und Nacht, Aufgang und Niedergang ꝛc. nur das Symbol ſei, in welchem die vom Gegenſatz ausgehende Natur[1]) ſich darſtelle [*ἀρξαμένης γὰρ τῆς φύσεως ἀπὸ ἑτερότητος, πανταχοῦ τὸ δίθυρον αὐτῆς πεποίηται σύμβολον κτλ.*][2]), worauf er, unmittelbar hieran ein heraklitiſches Bruchſtück reihend, ohne Heraklit zu nennen, fortfährt; deshalb heiße es auch (nämlich eben bei Heraklit): ſich in ſich ſelbſt widerſtrebend ſei die Harmonie, welche die Gegenſätze durchdringt.

In dieſem Zuſammenhange nur iſt ein anderes gleichfalls bisher überſehenes Bruchſtück Heraklits zu verſtehen, welches Schleiermachern

---

1) Man vergleiche hiermit die ganz entſprechende Stelle des armeniſchen Philo über Heraklit im § 23.

2) *Καὶ διὰ τοῦτο ...* „„*παλίντονος ἡ ἁρμονία ἢ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων*““. Wir kommen auf dies unüberſetzbare Fragment, ſowie auf das bald folgende bei Plutarch ſpäter ausführlicher zurück (§ 2. u. 3.).

p. 334. 336 in Verlegenheit hätte ſetzen müſſen und das uns Themiſtius mittheilt, orat. V. ad Jovian. p. 69. ed. Hard.: „*φύσις δὲ, κατ' Ἡράκλειτον, κρύπτεσθαι φιλεῖ καὶ πρὸ τῆς φύσεως ὁ τῆς φύσεως δημιουργός*“.

Ganz gleichlautend führt Themiſtius dieſes Fragment noch einmal an or. XII. ad Valent. p. 159. Hard., ſo daß offenbar auch die Worte *καὶ πρὸ τῆς φύσεως ὁ τῆς φύσεως δημιουργός* als Heraklit ſelbſt angehörig zu nehmen ſind. „Die Natur aber liebt, nach Heraklit, verborgen (d. h. verhüllt dargeſtellt) zu werden und noch vor der Natur der Demiurg der Natur“.

Auf daſſelbe Fragment ſpielt der armeniſche Philo an (Quaestt. in Genes. p. 238. Aucher. T. VII. p. 57. ed. Lips.): Arbor est secundum Heraclitum natura nostra, quae se obducere atque abscondere amat.

Was es mit dieſem „Verborgen werden“, welches die Natur liebt, auf ſich hat, wird jetzt wohl bereits ſchon hier aus allen vorigen Parallelſtellen auf der Hand liegen.

Der Begriff des Werdens, die Identität des großen Gegenſatzes von Sein und Nichtſein iſt das göttliche Geſetz, die große *γνώμη* des beſchließenden Gottes, die ſich durchzieht durch alle Erſcheinungen der Natur und deren ſinnliche Verkörperung nur die alle Exiſtenzen der Natur durchdringende Zweiheit und Gegenſätzlichkeit bildet. Die Natur ſelbſt iſt nichts als eben die körperliche Verkündigung dieſes ihre innere Seele bildenden Geſetzes von der Identität des Gegenſatzes.

Der Tag iſt nur dieſe Bewegung: ſich zur Nacht zu machen. Die Nacht nur dies: zum Tag zu werden. Der Sonnenaufgang iſt nur ein ununterbrochener Niedergang ꝛc. ꝛc. Das All iſt nur die ſichtbare Verwirklichung dieſer Harmonie des ſich Entgegengeſetzten, die durch Alles Seiende hindurchgreift und es regiert. Allein wenn auch in allen Exiſtenzen der Natur nur dieſe Harmonie des Sich ſelbſt Entgegengeſetzten (die darum eine *παλίντονος ἁρμονία* iſt) ausgeſprochen iſt, ſo iſt doch dieſe Einheit von Sein und Nichtſein, dieſe Identität eines Jeden mit ſeinem eigenen abſoluten Gegenſatze in den ſinnlichen Erſcheinungen, — eben weil ſie hier ſelbſt in der Form des ſinnlichen Seins erſcheint, — eben ſo verhüllt als verkündet[1]), denn ein jedes Seiende, ſelbſt das Feuer,

1) Dies tritt auch in dem „ſich bedecken, umhüllen“ (se obducere) deutlich heraus, welches Philo ſehr gut dem abscondere zur Erklärung hinzufügt; vergleiche hierzu außer dem §. über die ſinnliche Harmonie beſonders § 28 bei der Lehre vom Erkennen.

Digitized by Google

bietet immerhin ein ſcheinbares Beſtehen dar, welches nur in ſeiner Identität mit ſich ſelber zu beruhen und ſeinen Gegenſatz auszuſchließen ſcheint. Darum iſt dem Heraklit das weltbildneriſche Geſetz, nach welchem alle Dinge geordnet ſind, in denſelben weder wirklich verborgen noch herausgeſprochen, ſondern verhüllt dargeſtellt. Und weil die wahrhafte Natur der Dinge, obwohl ſie nichts iſt als die Darſtellung von dieſer Identität des Gegenſatzes von Sein und Nichtſein, doch dieſe Identität immer wieder nur in ſinnlichen Exiſtenzen und ſomit in dem unangemeſſenen, ein feſtes Beharren vorſpiegelnden, den Gegenſatz nur verborgen an ſich tragenden Element des Seins darſtellen kann, weil ſie mit einem Wort das Werden doch nur als Seiendes und ſomit dem Werden ſcheinbar Entnommenes verwirklichen kann, — darum konnte Heraklit ſagen, die Natur wie das weltbildneriſche Geſetz derſelben liebe verborgen zu werden[1]).

In demſelben Gedankenzuſammenhange mußte Heraklit auch ſagen — und hat es wahrſcheinlich wohl auch in einem örtlichen Zuſammenhange in ſeinem Werke geſagt — was uns Plutarch aus ihm anführt (de anim. procreat. p. 1026, p. 177. Wytt.) „*ἁρμονίη γὰρ ἀφανὴς φανερῆς κρείττων καθ' Ἡράκλειτον, ἐν ᾗ τὰς διαφορὰς καὶ ἑτερότητας ὁ μιγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσε*“.

„Denn die unſichtbare Harmonie iſt, nach Heraklitos, beſſer als die ſichtbare, in welche der miſchende (d. i. das Entgegengeſetzte mit einander einende) Gott die Unterſchiede und Gegenſätze eintauchte und verbarg“. Sind hier auch die Worte: *ἐν ᾗ — κατέδυσε* nicht Heraklit ſelbſt zugehörig, ſo enthalten ſie doch jedenfalls, wie ſelbſt Schleiermacher p. 420, obwohl er das Bruchſtück völlig mißverſteht, anerkennt, nur eine ſehr ächte nähere Beſchreibung und Explication des heraklitiſchen Sinnes[2])! — Dieſer Sinn aber ergiebt ſich aus dem Vorangehenden von ſelber. Die reine proceſſirende Einheit des Gegenſatzes von Sein und Nicht als reiner Begriff gefaßt, Das, was wir etwa die logiſche Kategorie des Werdens

1) Das *κρύπτεσθαι* abſoluter aufzufaſſen und ſomit mißverſtehen zu wollen, wie, ſelbſt wenn nur dieſe Stelle iſolirt exiſtirte, kaum möglich ſcheinen ſollte, dagegen ſchützen die obigen Stellen bei Philo und Plutarch und ebenſo auch bei Jamblich, beſonders die letztere, deren *οὔτε λέγοντες, οὔτε κρύπτ., ἀλλὰ σημαίν.* von der Verwirklichung der göttlichen *γνώμη* in der Natur durch die Daimonen in engem Sinnzuſammenhange mit dem gegenwärtigen Fragmente ſteht.

2) Dies Bruchſtück, welches ebenſo wie das des Porphyrius hier nur wegen des Ideenzuſammenhanges vorläufig angeführt wird, muß ſpäter noch ſorgfältiger beſprochen werden, wobei ſich auch der hierbei von Schleiermacher, den Sinn der Stelle gerade in ihr Gegentheil verkehrende Mißgriff ergeben wird.

Digitized by Google

nennen würden, war ihm die unſichtbare Harmonie oder die weltordnende *γνώμη* des Gottes. Die Weltbildung ſelbſt iſt ihm nur die ſinnliche Darſtellung dieſer unſichtbaren Harmonie, iſt ihm ſomit ein Gegenſatz zu dieſer — ſichtbare Harmonie. —

Wenn aber demnach die Welt der ſinnlichen Exiſtenzen auch gar keinen andern Inhalt und Bedeutung hat als dieſes die Gegenſätze als Eins ſetzende, die unſichtbare Harmonie verwirklichende Thun des Gottes zu ſein, ſo iſt doch eben deshalb jene reine proceſſirende Einheit dadurch in der unadäquaten vorwiegenden Form des Seins, nicht mehr als unaufgehaltnes Werden, geſetzt und in dieſer ihrer eigenen Verwirklichung ſomit eben ſo ſehr verwirklicht als auch getrübt und verborgen. Darum iſt die unſichtbare Harmonie, das reine in kein ſinnliches Sein getauchte ideelle Geſetz der Einheit des Gegenſatzes, eine reine und beſſere Harmonie als ihre geſammte Verwirklichung im ſichtbaren Weltall.

Und von hier aus empfängt dann, ſoweit es hier bereits möglich, ſein helles aber noch nicht ſein letztes Licht das ſo dunkle Bruchſtück bei Clemens Alex., das, nach uns, gerade als ein Hauptſchlüſſel zu Heraklit und als die bedeutungsvollſte Charakteriſtik ſeiner ganzen Darſtellungsweiſe gelten muß. Es ſteht Strom. V. 14 p. 718. Pott: *οἶδα ἐγὼ καὶ Πλάτωνα προσμαρτυροῦντα Ἡρακλείτῳ γράφοντι: „„Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει, Ζηνὸς ὄνομα““*. „Das Eine Weiſe allein will und will nicht ausgeſprochen werden, der Name des Zeus“[1]), wie Schleiermacher p. 334 dieſe Stelle mit Gent. Hervet. zu Clemens richtig interpungirt und überſetzt, obgleich ſie ihm nichtsdeſtoweniger, wie er ſelbſt zugiebt, unverſtändlich blieb und bleiben mußte.

Was aber das Eine Weiſe iſt, das bietet jetzt nach allem Obigen keine Schwierigkeit mehr dar — es wäre klar auch ohne die Parallelſtelle bei Diog. L. IX. 1: *εἶναι γὰρ ἓν τὸ σόφον, ἐπίστασθαι γνώμην ἥτε οἴῃ κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων*“[2]). „Eins ſei das Weiſe, die

1) Wer muß nicht übrigens ſchon bei dieſem Namen des Zeus, der nicht ausgeſprochen werden will, an die ägyptiſchen Gottheiten denken, deren Namen auszuſprechen verboten war, z. B. Cic. Nat. Deor. III, 22. 56. Quartus (Mercurius) Nilo patre, quem Aegyptii nefas habent nominare und Jamblich. de Myst. Aeg. Sect. VIII. c. III. p. 159. G., wo von dem Eikton geſagt wird *ὃ δὴ καὶ διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται* etc.

2) Denn ſo ſtellt Schleiermacher die Stelle richtig her. Hermann's Conjektur: *οὔτε ἐν κυβερνήσει* bei Hübner z. d. a. St. kann ſich gegen die Schleiermacher'ſche *ἥτε οἴῃ* ꝛc. nicht halten. Das *οἴῃ* wird auch durch das *μοῦνον* bei Clemens geſtützt (ſiehe § 15.).

Digitized by Google

γνώμη zu verſtehen, welche allein Alles durch Alles leiten wird. Das Eine Weiſe, der Name des Zeus, das iſt eben nichts Anderes, als die unſichtbare Harmonie, als das göttliche Geſetz (die γνώμη τοῦ θεοῦ μέλλοντος) in der obigen Stelle des Jamblich, welches die Dämonen in der Weltbildung weder herausſagen noch verſchweigen, ſondern durch Verkörperung ſinnbildlich darſtellen und welches daher allein die Seele alles Seienden bildet, Alles leitet und durchdringt. Das Eine Weiſe, der Name des oberſten Gottes, das iſt eben der ſpeculative Begriff, die proceſſirende Einheit des Sich Entgegengeſetzten, die allein durch Alles ſich durchzieht, Alles regiert, in Allem vorhanden iſt und neben dem Alles Andere nur Scheinexiſtenzen ſind. Und wie dieſer ſpeculative Begriff allein es iſt, der da lebt in allen Exiſtenzen der Natur, die ihn aber in ſinnliches Material getaucht und ſomit nur verhüllt und ſinnbildlich ausſprechen, wie er es allein iſt, der immer verwirklicht und ausgeſprochen werden will, in dem geſammten Reiche der Natur, die nichts iſt als ſeine ſichtbare Darſtellung und Verwirklichung, ſo iſt er es auch allein, der in dieſer Verwirklichung doch wieder nie in ſeiner reinen Allgemeinheit und Negativität erſchöpft iſt, darin eben ſo ſehr entäußert als verwirklicht, eben ſo ſehr verborgen als dargeſtellt, eben ſo ſehr ausgeſprochen als wieder nicht ausgeſprochen iſt. Denn wenn er, dieſer ſpeculative Begriff, auch weſentlich der Trieb iſt, den Gegenſatz von Sein und Nicht als aufgehobenen und identiſchen zu ſetzen, ſo kann er dieſe Einheit doch immer nur in einer ſinnlichen Form, in einer einzelnen Beſtimmtheit, d. h. ſelber wieder als ſeiende ſetzen und alſo nie in ſeiner reinen innern Allgemeinheit als dieſe adäquate Einheit ſelbſt heraustreten. Das allein Wahrhafte und Wirkliche, das allein in Allem exiſtirt, deſſen Darſtellung und Verwirklichung nur aller Reichthum der Natur iſt, der Name des Zeus iſt alſo weſentlich dies: beſtändig ausgedrückt und ausgeſprochen werden zu wollen und in jedem ſolchen Ausgedrücktwerden, weil darin in eine einzelne Beſtimmtheit und wenn ſelbſt nur in die Beſtimmtheit des einzelnen Namens und des ſinnlichen Lautes gehüllt zugleich auch nicht ſeiner wahren Natur nach, als reine Negativität, ausgedrückt und wirklich herausgerungen zu ſein*).

*) Es verhält ſich ſomit durchaus nicht ſo, wie Bernays a. a. O. IX, p. 257 meint, daß nach der Schleiermacher'ſchen Ueberſetzung dieſes Bruchſtücks, bei der auch wir verblieben ſind, eine „ſchwarze Frucht der Unklarheit, der μελάγκαρπος Ἀσάφεια des Empedokles" ſein würde. Bernays will das ὄνομα Ζηνός als Accuſativ, das μοῦνον aber als eine bloße (ziemlich tautologiſche) Verſtärkung des ἓν

Dieſe Stelle Heraklits kann zugleich als tiefſte Charakteriſtik der eignen Sprache und Philoſophie Heraklits gelten, die auch noch nicht ihren inneren Begriff als ſolchen auszuſprechen weiß. Man kann von ihr ſagen, daß ſie ihren Begriff immer und immer wieder in den verſchiedenſten Formen herausringt und doch nie dazu kommt, ihn in ſeiner wahrhaft gedankenmäßigen Allgemeinheit, als reine logiſche Kategorie wie er das Eine Weiſe und Name des Zeus iſt, als Negativität auszuſprechen. Und dieſe Unmöglichkeit iſt bei Heraklit, wie wir ſehen werden, eine innere und genau mit ſeinem Gedankenſtandpunkt zuſammenhängende. Dieſe ſinnliche, ſymboliſche Darſtellung, die, nach Jamblich, eine Nachahmung der ſymboliſch ſchaffenden Natur iſt, welche letztere ja auch, nach Heraklits eigenem Fragment, ihren Gedanken der ausgeſprochen werden will und auch nicht, verhüllt darzuſtellen liebt, dieſe Darſtellungsweiſe iſt es, die als für Heraklit eigenthümlich feſtgehalten werden muß. — Und ſo charakteriſirt ihn ja auch, außer der ſchon oben über ſeine ſymboliſche und verborgene Bedeutung angeführten Stelle des Clemens der Verfaſſer der Alleg. Hom. p. 442. ed. Gale p. 84. ed. Schow.: *ὁ γοῦν σκοτεῖνος Ἡράκλειτος ἀσαφῆ καὶ διὰ συμβόλων εἰκάζεσθαι δυνάμενα θεολογεῖ τὰ φύσικα* (als Beiſpiel bald darauf den Satz vom Fluſſe anführend) — *ὅλον δὲ τὸ περί φύσεως αἰνιγματῶδες ἀλληγορεῖ.*

In dieſem Sinne auch iſt die Bezeichnung „Räthſler" (*αἰνίκτης*) zu verſtehen, die ihm der Sillograph Timon beim Diog. L. IX. 6. giebt[1]).

---

faſſen und überſetzt hiernach „Eines, das allein Weiſe will und will auch nicht mit des *Ζῆν* Namen genannt werden". Abgeſehen von allen Mißlichkeiten, die dies haben würde, werden wir, da unſere geſammte Auffaſſung und Darſtellung Heraklits mit der dieſes Bruchſtückes ſteht und fällt, ohnehin noch ſo oft genöthigt ſein, von ganz andern Partieen und Fragmenten aus auf daſſelbe zurückzukehren und den Sinn deſſelben immer beſtimmter zu entwickeln und nachzuweiſen, daß wir uns einſtweilen jeder weiteren Vertheidigung deſſelben enthalten können. Blos ſoviel ſei bemerkt, daß wenn Bernays als Grund gegen die Schleiermacher'ſche Ueberſetzung geltend macht, der bloße „Name" des Zeus könne doch nicht wohl das allein Weiſe ſein ſollen, ſich dies ſpäter vielmehr allerdings gerade als der tiefſte Sinn des Bruchſtücks und der heraklitiſchen Philoſophie überhaupt ergeben wird.

1) Einer Menge ähnlicher Zeugniſſe werden wir noch hin und wieder begegnen. Auf dieſe ſymboliſche Darſtellung giebt ſich auch Asklepios ſichtliche Mühe das zu beziehen, was Metaph. III. c. 3. p. 1005. B. geſagt iſt, Heraklit habe ſelbſt nicht angenommen, was er aufgeſtellt: *φησὶν οὖν ὁ Ἀριστοτέλης ἢ ὅτι οὐκ ἔλεγε τοῦτο ὁ Ἡράκλειτος, ἢ εἴπερ ἔλεγε, συμβολικῶς ἔλεγε ὡς εἴρηται ἐν τῇ φυσικῇ πραγματείᾳ .... ἴστεον οὖν ὅτι οὐ πάντα ἃ τις λέγει ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνει· οὐκ ἀληθῶς οὖν οὕτως διέκειτο Ἡράκλειτος· εἴρηται γὰρ ἐν τῇ θεωρίᾳ ὅτι συμβολικῶς ταῦτα ἔλεγεν κτλ.* Ar. Ed. Berol. Vol. IV. p. 652.

Digitized by Google

Ein wesentlicher Zug solcher Darstellung ist die Kürze. Sehr richtig sagt uns ein griechischer Denker über die Sprache, Demetrius, de elocut. § 243, daß die Kürze eine wesentliche Eigenschaft des Symbolischen sei und ihm seine Gewalt und Macht verleihe[1]).

Diese gewaltsame Kürze finden wir noch in Allem, was irgend ächt heraklitisch ist, und schon Diog. IX. 7. sagt uns: „die Kürze und Gewalt (Wucht, *βάρος*) seines Ausdrucks ist unvergleichlich".

Darum tönen denn so orakelartig, vulkanischen Eruptionen gleich, jene dunkeln und tiefen Sätze aus seinem Innern heraus, gleichwie der Gott sie spricht in seinem Heiligthum und die Natur sie verkörpert in ihren Existenzen, den Symbolen der Idee. Und der so redende Mund heißt ihm vom Gotte erfüllt und rasend vom Gott. Plut. de Pyth. orac. p. 397. et p. 627. Wytt. „*Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι, καθ' Ἡράκλειτον, ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη, χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θέον*". „Die Sibylle aber mit rasendem Munde Unbelachtes und Ungeschmücktes und Ungesalbtes verkündend, reicht durch die Jahrtausende mit ihrer Stimme durch den Gott".

Und noch schärfer vielleicht findet sich der Gegensatz bei Clemens Alex. Strom. I. c. 15. p. 358, Pott: *Ἡράκλειτος γὰρ οὐκ ἀνθρωπίνως φησὶν, ἀλλὰ σὺν θεῷ μᾶλλον Σιβύλλην πέφανθαι.* „Nicht menschlich, sondern mit dem Gotte habe die Sibylle geredet". Hiermit vergleiche man wieder eine bisher übersehene Stelle des Jamblich. Myst. Aeg. Sect. III. c. VIII. p. 68. Gale, wo offenbar auf unser Fragment Bezug genommen wird: — „*καὶ ἡ ἀπ' αὐτῶν* [scil. *τῶν θεῶν*] *παντελὴς ἐπικράτεια, περιέχουσα μὲν πάντα τὰ ἐν ἡμῖν, — — καὶ λόγους προϊεμένη οὐ μετὰ διανοίας δε τῶν λεγόντων, ἀλλὰ μαινομένῳ φασὶ στόματι φθεγγομένων αὐτοὺς καὶ ὑπηρετούντων ὅλων καὶ παραχωρούντων μόνῃ τῇ τοῦ κρατοῦντος ἐνεργείᾳ*".

Was dies „*μετὰ διανοίας*" (gleichviel ob man *λεγόντων* oder *λεγομένων* lesen will) hier bedeuten kann, zeigt uns das *ἀνθρωπίνως* bei Clemens an. Nicht menschlich spricht die Sibylle. Das menschliche Sprechen aber im Gegensatze zu der von dem Gotte rasenden und ihn verkündenden Stimme ist die vermittelnde und erklärende und mit Beweisführung verbundene Rede. —

---

1) — *διὸ καὶ τὰ σύμβολα ἔχει δεινότητος, ὅτι ἔμφέρει, ταῖς βραχυλογίαις. Καὶ γὰρ ἐκ τοῦ βράχεως ῥήθεντος ὑπονοῆσαι τὰ πλεῖστα δεῖ, καθάπερ ἐκ τῶν συμβόλων.*

Digitized by Google

Und in der That ist es denn charakteristisch für Heraklit, aber aus allem Bisherigen mit Nothwendigkeit folgend, daß wir immer bei ihm nur unvermittelt hingestellten Sentenzen begegnen, die in sich und ihrer innern Wahrheit trotzig wie Felsblöcke beruhen, fast nirgends aber auch nur einen Ansatz zu einer Beweisführung durch Gründe finden.

Man würde Unrecht haben zu glauben, daß diese Sentenzen deshalb bei Heraklit abgerissene, zusammenhangslose gewesen sein müssen. Im Gegentheil. Er stellt, wie Spuren genug vorliegen, in seinem Werke in sehr zusammenhängender Weise die seinem Gedanken entsprechende Natur des Weltalls dar. Aber er stellt eben dar, d. h. er zeigt unmittelbar und in positiver Form seinen Gedanken als in den Erscheinungen der Natur verwirklicht auf, aber er beweist nicht durch Gründe.

Diesen Mangel an vermittelnder Beweisführung mußte natürlich Aristoteles, dem solche Beweisführung Erforderniß ist, tadelnd vermissen (man vergl. nur de Coelo II, 5, p. 187. b. Bekk.: *ἀλλ' ὁρᾶν δεῖ τὴν αἰτίαν τοῦ λέγειν, τίς ἐστιν κτλ.* und was er dabei von der *ἀκριβέστερα ἀνάγκη* des Beweisens sagt; cf. Eth. Nic. VII, 4. p. 1146.) und hierauf nicht aber auf seine Autodidaxie wie Schleiermacher p. 340 meint, gehen denn Stellen wie Eth. Magn. II. c. 6. p. 1201. Eth. Nicod. VII. c. 3. p. 1147, wo er sagt, Heraklit baue so fest auf seine Meinungen und das, was ihm scheine, wie Andere auf das, was sie wissen.

Jetzt sind wir auch im Stande zu begreifen, was es mit jener viel berühmten heraklitischen Dunkelheit, die ihm den Beinamen: *ὁ σκοτεινός* [1]) verschaffte, eigentlich für eine Bewandniß gehabt habe.

Sehr richtig sagt Schleiermacher p. 322, es müsse uns vorzüglich daran gelegen sein, zu wissen, von welcher Art sie eigentlich gewesen, und es sei für keinen geringen Vortheil zu achten, daß sie selbst wenigstens uns hell genug sei und wir ziemlich sicher entscheiden könnten, was für eine Bewandniß es mit ihr wirklich gehabt habe.

Wenn aber Schleiermacher so die Frage gut gestellt hat, so hat er sie doch schlecht beantwortet. — Er meint nämlich, daß diese Dunkelheit: „nur eine grammatische gewesen sei". Er stützt diese Ansicht auf zwei

1) Stellen hierüber anzuführen wäre überflüssig. Die Anekdote mit dem delischen Schwimmer ist bekannt genug. Diese Dunkelheit wurde nachher sprichwörtlich, z. B. Hieronym. in Rufin. I. ed. Par. T. IV. p. 385. Denique et ego scripta tua relegens quamquam interdum non intelligam, quid loquaris et Heraclitum me legere putem. id. adv. Jovin. lib. I. T. IV. p. 145. Heraclitum quoque cognomento *σκοτεινον* sudantes philosophi vix intelligunt.

Digitized by Google

Stellen des Ariſtoteles und des Demetrius. Ariſtoteles nämlich ſagt, Rhetor. III. 5, p. 1407. Bekk.: „Des Herakleitos Schrift iſt ſchwer zu interpungiren, weil es unklar iſt, worauf ſich etwas bezieht, auf das Folgende oder Vorhergehende, wie z. B. im Anfange ſeines Buches. Er ſagt nämlich: „Indem nun dieſes Sachverhältniß beſteht [1]), werden immer unvernünftig die Menſchen". Denn undeutlich iſt hier, worauf das „Immer" zu beziehen ſei, ob auf das Frühere oder Folgende [— — *φησὶ γὰρ: „τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίνονται" ἄδηλον γὰρ τὸ ἀεὶ, πρὸς ὁπότερῳ διαστίξαι*]".

Allein dies Beiſpiel, das Ariſtoteles anführt, hat gar keinen Zuſammenhang mit der wirklichen heraklitiſchen Dunkelheit. Denn wie man auch die von ihm citirte Stelle interpungiren mag, ob man überſetzt: „Indem dieſes Sachverhältniß immer beſteht ꝛc.", oder „indem es beſteht, werden immer unvernünftig die Menſchen", — in beiden Fällen giebt die Stelle immer denſelben Sinn und Dunkelheit iſt mindeſtens wegen jenes *ἀεὶ* nicht in ihr vorhanden.

In allgemeinerer Weiſe ſagt Demetr. de elocut. § 192: Heraklit werde großentheils dunkel durch den Mangel an Verbindung, ſo daß man nicht wiſſe, wo ein Satz beginne und endige [2]).

Und in der That treffen wir hin und wieder auf Stellen, in welchen die Interpunktion fraglich ſein kann. Zugegeben alſo, daß dieſe grammatiſche Schwierigkeit bei Heraklit Statt gefunden, ſo darf man uns doch nicht ſie als einziges oder auch nur als irgend wie hauptſächliches Erklärungsmoment jener berühmten Dunkelheit hinſtellen wollen. Bei weitem die meiſten Stellen, aus welchen dieſe Dunkelheit uns anweht, bieten keine Interpunktationsſchwierigkeit dar; und wo dieſe gar Statt findet, hat ſie doch mit der eigenthümlichen heraklitiſchen Dunkelheit nichts zu ſchaffen, und dieſe bleibt noch beſtehen, wenn auch die Interpunktationsfrage gelöſt iſt, wie z. B. in dem letzten aus Clemens angeführten Bruchſtück von dem Einen Weiſen Schleiermacher zwar die falſche Interpunktion und Ueberſetzung von Potter richtig verbeſſert, nichts deſtoweniger aber ſelber

---

1) *ἐόντος* ſtatt *ἑοντος*, worüber ſpäter in dem die Fragmente behandelnden Theile.

2) Aehnliche Gründe ſyntaktiſcher Natur werden für die heraklitiſche Dunkelheit angegeben in den Progymnasmata des Theon. Rhetor. gr. ed. Walz. T. I. p. 187. cf. ib. T. II. p. 226; ein etwas feinerer und bei dem häufigen Gebrauch des Participiums bei Heraklit gewiß auch hin und wieder zutreffender Grund derſelben Art in den Scholien des Joannes Sicul. *εἰς τὰς ἰδέας τοῦ Ἑρμογένους*. Rhetor. gr. ed. Walz. T. VI. p. 197.

Digitized by Google

zugiebt, daß ihm die Stelle unverſtändlich bleibe. — Ebenſo läßt auch die Art, in welcher die Alten von der Dunkelheit und Räthſelhaftigkeit Heraklits ſprechen, die Meinung nicht aufkommen, daß es ſich dabei blos um eine grammatiſche Undeutlichkeit handle. Man ſehe nur die weiter unten noch anzuführende Stelle des Plato von den „räthſelhaften Wörtern" (*ῥηματίσκια*), welche die Heraklitiker, Pfeilen gleich, aus ihrem Köcher ziehen und abſchnellen, ſo wie die ſchon oben angezogenen Stellen des Clemens, des ſ. g. Herakleides, des Diogenes, des Asclepius ꝛc. von der „verborgenen Bedeutung" und der ſymboliſchen Sprechweiſe des Epheſiers. Iſt man doch ſo weit gegangen, ſein Buch mit einer Myſterienlehre zu vergleichen, zu der es eines Eingeweihten bedürfe, ſie zu verſtehen, die dann aber auch heller ſtrahle, als die leuchtende Sonne [1]).

Dies Alles hätte doch unmöglich geſagt werden können, wenn es ſich bei der heraklitiſchen Dunkelheit nur um Interpunktionsfragen gehandelt hätte, eine Schwierigkeit, die gewiß Niemand mit den Myſterien würde haben vergleichen wollen. —

Die wirkliche Bewandniß, die es mit der heraklitiſchen Dunkelheit gehabt hat, muß ſich vielmehr ſchon aus allem Bisherigen poſitiv ergeben haben.

Wenn das Speculative an und für ſich und ſtets, durch ſeine Natur die Gegenſätze als Eins zu begreifen, dem gewöhnlichen Verſtande das Schwierigſte und Unzugänglichſte geweſen iſt und noch heute iſt, ſo kann es uns nicht Wunder nehmen, wenn hier, wo zum Erſtenmale dieſes formale Grundgeſetz des Speculativen ſich erfaßt, das ſo große Geſchrei über Dunkelheit und Unverſtändlichkeit losbricht.

Die Dunkelheit Heraklits iſt alſo, nach uns, erſtens die Dunkelheit des ſpeculativen Begriffs und ſeiner dem Verſtande unfaßbaren Natur.

Dieſe Tiefe und Schwierigkeit des Gedankens giebt uns auch in der That als den wahren Grund der heraklitiſchen Dunkelheit an jener geſchätzte armeniſche Philoſoph und Commentator des Ariſtoteles, David, in ſeinen früher unedirten aber von Bekker in die Berliner Ausgabe des Ariſtoteles aufgenommenen Prolegom. zur Einleitung des Porphyrios in die ariſtoteliſchen Categorieen (ſ. daſ. Vol. IV. p. 19.): „Da wir der Undeutlichkeit Erwähnung thaten, ſo wollen wir zeigen, woher ſie entſpringt; ſie entſpringt aber entweder aus dem Styl (*λέξις*), oder aus den Theorieen; und aus den Theorieen z. B. bei Heraklit; denn tief und gewaltig ſind

---

1) In einem uns bei Diog. L. IX, 16. mitgetheilten Diſtichon:

Ὀρφνὴ καὶ σκότος ἐστὶν ἀλάμπετον· ἦν δὲ σε μύστης
Εἰσαγάγῃ, φανεροῦ λάμπροτερὴ ἠελίου.

gitized by Google

dieſe (ſeine Theoreme) und von den Schriften des Heraklits wird geſagt, ſie erforderten einen tiefen Schwimmer“ [1]).

Dieſe Stelle iſt um ſo bedeutender, als hier ausdrücklich die Dunkelheit in zwei Arten unterſchieden wird, in die aus der λέξις und in die aus der Tiefe des Gedankens entſpringende, dem Heraklit aber kein Theil an erſterer beigemeſſen, ſondern die bei ihm obwaltende Dunkelheit lediglich der Schwierigkeit der Theoreme zugetheilt wird.

Noch mehr wird unſere Anſicht beſtätigt, wenn die Alten Beiſpiele der heraklitiſchen Dunkelheit anführen, wo es ſich dann immer zeigt, daß der Sinn durch ſich ſelbſt ein dunkler und ſchwerer iſt, ohne jede Interpunktationsſchwierigkeit. So z. B. Seneca Epist. 12. T. III. p. 33. ed. Bip.: — — ideo Heraclitus, cui cognomen Scotinon fecit orationis obscuritas: „Unus, inquit, dies par omni est“. Hoc alius aliter cepit. „Ein Tag, ſagte er, iſt dem andern gleich. Dies faßte nun Jeder anders auf“.

Ebenſo ſagt Diog. L. IX, 7., nachdem er eben ein ſehr dunkles, aber ebenſo wenig eine Interpunktationsſchwierigkeit darbietendes Bruchſtück des Epheſiers mitgetheilt: „So tiefe Rede führt er“ (*οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει* [2]).

Und daß unter den Theoremen wieder es gerade die ſpeculative Einheit des Gegenſatzes geweſen iſt, die ihm dieſen Ruf der Dunkelheit und Räthſelhaftigkeit zuzog, erhellt, wenn man dafür als Belege noch einzelne Beiſpiele brauchte, mit vollſtändiger Evidenz aus Heracleides Alleg. Hom. p. 442. Gal. p. 84. Schow., wo der Verfaſſer, um Beiſpiele von dem Räthſelhaften und Symboliſchen Heraklit's zu geben, gerade ſolche Stellen aufführt, welche durch ein einfaches: „und“ den Gegenſatz von Sein und Nichtſein, von Ja und Nein zuſammenſchließen und als Eins ausſprechen.

Zu dieſer Schwierigkeit des Gedankens ſelbſt kommt dann ferner noch die Dunkelheit jener bereits charakteriſirten ſymboliſchen Darſtellung, jener ſinnlichen Formen, jener den verſchiedenſten orientaliſchen Religionskreiſen entlehnten Namen, in denen Heraklit ſeinen Begriff darſtellt. — Nur wenn die Schwierigkeit ſo nach allen Seiten eine Schwierigkeit des Inhalts und des innern Verſtändniſſes war, konnte Sextus Emp. adv. Math. I, 301. ausrufen: „denn wie könnte einer der pedantiſchen

1) — — *ἢ ἀπὸ τῆς λέξεως ἢ ἀπὸ τῶν θεωρημάτων· καὶ ἀπὸ μὲν θεωρημάτων ὡς ἔχει τὰ Ἡρακλείτου· ταῦτα γὰρ βαθέα καὶ δεινὰ ὑπάρχει· περὶ γὰρ τῶν συγγραμμάτων Ἡρακλείτου εἴρηται δεῖσθαι βαθέος κολυμβήτου.*

2) Denn ganz fälſchlich, glaube ich, rechnet man die citirten Worte zu der von Diog. L. angeführten Stelle des Heraklit ſelbſt; ſiehe hierüber ſpäter.

Digitized by Google

Grammatiker den Heraklit verſtehen"? (*που γάρ τις δύναται τῶν ὠφρυωμένων γραμματικῶν Ἡράκλειτον συνεῖναι;*), nicht ſo, wenn ſie ſich nur auf die Ungewißheit der Kommata und Punkte baſirte.

Aus dem Obigen beantwortet ſich nun auch die Frage von ſelbſt, wie entſtehen konnten und was Wahres iſt an den ſchlechten Berichten Diog. L., Cicero's und Anderer, Heraklit habe nur nicht gewollt verſtanden ſein und ſei abſichtlich dunkel geweſen, damit man ihn nicht gering achte ꝛc. ꝛc., — Berichte, denen wir ihr gerechtes Schickſal angedeihen laſſen wollen, nämlich das, weiter gar nicht erwähnt zu werden.

Denn nach allem Bisherigen muß bereits klar ſein jener Hauptpunkt, auf den es bei der heraklitiſchen Dunkelheit und Philoſophie überhaupt ankommt, daß ſie nämlich eine ſich ſelbſt dunkle geweſen ſei! — Der Begriff der Negativität und daß dieſe ſelber das Poſitive ſei, hat ſich zum erſten Mal erfaßt; aber er kann ſich noch nicht als dieſer reine Begriff in ſeiner wahrhaften Form, als die Kategorie der Negativität, ausſprechen. Indem durch Heraklit die Identität des Seins und Nichtſeins erkannt wird, iſt die Ueberwindung des Sinnlichen, auf die von Thales an die ganze Entwicklung griechiſcher Philoſophie hindrängt, vollkommen geworden.

Das heraklitiſche Princip iſt an ſich, indem das Nichtſein Sein, das Sein Nichtſein iſt, bereits der Gedanke; iſt an ſich bereits der *νοῦς* des Anaxagoras [1]).

Aber ſo, als das, was es an ſich iſt, als Gedanke, kann es noch nicht ausgeſprochen werden und dies iſt bedingt durch die ganze Stellung und Bedeutung der heraklitiſchen Philoſophie. Thales hatte das Princip aller Dinge als Waſſer ausgeſprochen. Das Hohe und Philoſophiſche hierin iſt das, daß die Dinge nicht in ihrer ſinnlichen Beſonderheit und Mannigfaltigkeit belaſſen werden, daß viel-

1) Das weiß ſchon Plato und ſagt es uns in einer ſehr ſchönen und in ihrem ganzen Zuſammenhange ſehr lehrreichen Stelle, auf die wir noch zurückkommen werden, Cratyl. p. 413. E., p. 138. Stallb., wo er von dem Grundprincip Heraklits, dem ſich durch alles hindurchziehenden Gerechten (dem *Δίκαιον*, das deshalb auch als *δαιῶν* etymologiſirt wird; es iſt aber, wie ſich ſpäter zeigen wird, ganz daſſelbe wie Feuer, Nothwendigkeit, Gegenfluß ꝛc.), einen Heraklitiker ſelbſt ſagen läßt: dieſes Gerechte ſei aber nichts Anderes als das was Anaxagoras den *νοῦς* nenne, denn auch dieſer ſei alleinherrſchend und mit Nichts Sinnlichem vermiſcht und erzeuge alle Dinge und durchdringe ſie alle ꝛc. („— *εἶναι δὲ τὸ δίκαιον, ὃ λέγει Ἀναξαγόρας, νοῦν εἶναι τοῦτο· αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον· πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα, διὰ πάντων ἰόντα*" ꝛc.)

Digitized by Google

mehr die ganze ſinnliche Vielheit und Unterſchiedenheit der Natur auf ein innerlich Eines in Allem Seiendes d. h. alſo auch ein Allgemeines zurückgeführt wird, welches als Princip geſetzt wird. Aber dies Allgemeine iſt ſelbſt noch eine einzelne ſinnliche Beſtimmtheit (Waſſer).

Dies iſt das Ungenügende und zum Fortgang Treibende. — Die andern Jonier wechſeln nun mit den Elementen ab, andere Beſtimmtheiten an die Stelle des Waſſers ſetzend, über die Beſtimmtheit ſelbſt nicht hinauskommend. — Dieſe als Princip geſetzten Elemente ſind ſomit ſinnliche Beſtimmtheiten, die aber an ſich die Beſtimmung haben, durchaus nicht dieſe ſinnliche Beſtimmtheit, ſondern das rein Allgemeine zu ſein.

Und ſo verſchmäht Anaximander alle ſolche ſinnliche Beſtimmtheit und ſetzt als ſein Urweſen das, was ſchon das Waſſer des Thales an ſich iſt, nämlich: das unbeſtimmte qualitätsloſe Sein ſelbſt.

Dieſes von jeder einzelnen Beſtimmtheit gereinigte qualitätsloſe Sein ſelber iſt aber in der That nichts anderes, als — die Zahl! Die Zahl iſt dieſe erſte Einheit von Sinnlichem und Unſinnlichem, von Sein und Qualitätsloſigkeit. Sie hat die Bedeutung des ſinnlichen Seins ſelbſt, — denn ſie iſt Quantität, Größe. Und dennoch iſt ſie frei von jeder ſinnlichen Beſtimmtheit und Qualität. Sie iſt ſomit das wirkliche qualitätsloſe Sein ſelber.

Und ſo ſprechen denn die Pythagoräer das Abſolute als Zahl aus.

Die Zahl iſt alſo nur das Sein, das frei und rein von jeder ſinnlichen Beſtimmtheit, von keiner einzelnen Qualität behaftet iſt, d. h. das reine allgemeine Sein, der Gedanke des Seins ſelbſt.

Als das was ſo die Zahl der Pythagoräer an ſich iſt, ſprechen nun die Eleaten das Abſolute aus, als das Eine reine von jeder Qualität befreite allgemeine Sein, als die Kategorie des Seins ſelbſt. „Blos das reine Sein iſt; Alles andere iſt gar nicht".

Dieſes reine allgemeine Sein, dies ἓν καὶ πάντα, iſt ſomit an ſich — denn alles wirkliche Sein iſt nur beſtimmtes, qualificirtes Sein — die Aufhebung und Negation jedes wirklichen ſinnlichen Seins, iſt an ſich reines Nichtſein. — Als das, was ſo das eleatiſche Princip an ſich iſt, als dies Sein, das doch nur Nichtſein iſt, als das daſeiende Nichtſein ſpricht Heraklit das Abſolute aus. — Dieſer verſöhnte Widerſpruch, das daſeiende Nichtſein, iſt der Kern und, ſoweit ſie hier ſchon dargelegt werden kann, die ganze Tiefe ſeiner Philoſophie. Man kann vorläufig ſagen, daß dieſe in dem einzigen Satze beſteht: nur das Nichtſein iſt.

Digitized by Google

Es iſt jedoch bei ihm nicht von einer indifferenten Gleichſetzung von Sein und Nichtſein, von einer ruhigen Einheit derſelben die Rede. Das Nichtſein iſt ihm weſentlich Negativität, d. h. Proceß, thätige Einheit ſeiner und des Seins. Es iſt ihm nur dieſe Thätigkeit, ſich zum Sein zu machen, wie ihm das Sein andrerſeits auch nichts iſt, als dieſelbe Bewegung, ſich aufzuheben, den Weg des Nichtſeins einzuſchlagen. Beides Sein wie Nichtſein ſind ihm nicht blos ruhige Identität, ſondern ſie ſind ihm nur der Proceß, zu offenbaren, was jedes an ſich ſchon iſt, in ſein Gegentheil überzugehen.

Er faßt aber das Nichtſein und ſeine Einheit mit dem Sein, wenn auch als thätige, ſo doch immer nur als objectiv ſeiende, als objectiv ſich ſetzende und vollbringende auf; noch nicht als zurückreflectirt in ſich, noch nicht als für ſich ſeiend, als ſubjectiver Gedanke.

Und weil ſein Princip nur noch das objectiv daſeiende Nichtſein iſt, kann er es auch immer nur als ſolches, d. h. in der Form objectiv daſeiender Exiſtenzen ausſprechen. Das objectiv daſeiende Nichtſein aber iſt Feuer, Fluß, Krieg, Harmonie, Zeit, Nothwendigkeit, Alles durchwaltende Gerechtigkeit und Grenzen ſetzende Dike ꝛc. ꝛc. Darum hängt auch Heraklit noch mit der ioniſchen Naturphiloſophie zuſammen, deren höchſte Spitze er iſt und wie er an ſich, objectiv, ſchon über ſie hinausgeht, ſo iſt er doch noch zu ihr zu zählen.

Wird das ſeiende Nicht in dieſer ſeiner wahren Allgemeinheit wirklich herausgerungen, gereinigt von allen es nicht erſchöpfenden Formen ſeines objectiven Daſeins, ſo iſt es das — Leere. Das Leere iſt jedoch nur noch ruhiges Nichts, nicht Thätigkeit, Proceß.

Indem aber dies ſchon bei Heraklit ſo weſentliche Moment der Thätigkeit dem Nichtſein nicht verloren gehen kann, ſo kann das Leere, das von keinem andern Inhalt weiß, als thätiges geſetzt, nur ſchlechthin bei ſich bleibende Thätigkeit, ſomit reines Sich auf Sich ſelbſt Beziehen ſein, d. h. Fürſichſein, Atom[1]).

Das Atom aber iſt den Atomiſtikern ſelbſt das Grundprincip des πλῆρες (des Vollen, poſitiven Seins). Das Leere iſt es ſomit, welches ſelber dies iſt, ſich zum Vollen zu machen und die Gedanken des κένον

1) Daß das Atom nichts Anderes als das für ſich ſeiende Leere, das Negative geſetzt als Fürſichſein, iſt, erhellt ſchon aus ſeiner Immaterialität.

und ἄτομον, des Leeren und des Atom ſind innerlich verknüpft und ſich nothwendig erzeugend und an ſich identiſch.

Das Höhere bei den Atomiſtikern gegen Heraklit iſt, daß die Negation nicht mehr blos als ſeiende, ſondern als für ſich ſeiend, Atom, ausgeſprochen wird.

Und die zum Bewußtſein gekommene Einheit des κένον und ἄτομον, des Leeren und des Atom, der ſich ſelber klar gewordene und ſchon der atomiſtiſchen Philoſophie an ſich zu Grunde liegende Gedanke, daß das Negative (Leere) es ſei, welches als für ſich ſeiend (als Atom) das Sein (das Volle) hervorbringt, bricht in den Satz aus, daß der νοῦς, der für ſich ſeiende Gedanke die Welt geſchaffen[1]).

So ſpricht, wie wir ſehen, in dieſer ganzen Reihenfolge von Philoſophen Jeder immer nur das aus, was an ſich ſchon der Gedanke ſeines Vorgängers iſt; dies Ausſprechen aber iſt unmittelbar ſelbſt ein neuer Gedanke. So ſprechen den heraklitiſchen Gedanken die Atomiſtiker und dann Anaxagoras aus in ſeinem νοῦς. Damit iſt aber ſofort das ſubjective Denken und ein neuer Abſchnitt des Geiſtes, die ſophiſtiſche und ſokratiſche Philoſophie gegeben.

In dieſer Entwicklung iſt zugleich die innere Nothwendigkeit dargethan, warum der Gedanke Heraklits nur dazu kömmt, ſich ſymboliſch in ſinnlichen Formen, in den Exiſtenzen der Natur, wie in den religiöſen Namen, auszuſprechen. — Heraklit hat nicht mit ſeiner Lehre Verſteckens ſpielen wollen und darum ſolches Dunkel und ſinnliche Unangemeſſenheit gewählt!

Die Philoſophie, deren Princip ſich, im Gegenſatze zu der eleatiſchen, in den Satz zuſammenfaſſen ließe: „Alles Daſeiende iſt Negativität“ oder: „nur das Nichtſein iſt“, kann es ihrem ganzen Gedankenſtandpunkt nach zu keinem adäquaten Ausdruck ihres Abſoluten bringen. Sie kann es nicht als einfaches Nichtſein bezeichnen wollen. Denn dem Nichtſein iſt ebenſo weſentlich die Seite, ſich ſtets zum Sein zu machen, die Einheit ſeiner und ſeines Gegenſatzes.

---

1) Gegen dieſe Entwickelung kann es nicht zu ſprechen ſcheinen, wenn Demokrit zwar jedenfalls noch ein Zeitgenoſſe des Anaxagoras, aber doch jünger war als dieſer (er giebt ſich ſelbſt für vierzig Jahre jünger aus). In der Geſchichte der Philoſophie kann es ſich häufig innerhalb gewiſſer Epochen treffen, was ſchon Ariſtoteles vom Empedokles ſagt, daß er zwar den Jahren nach jünger, den Werken nach aber früher als Anaxagoras geweſen ſei. Uebrigens ging dem Demokrit auch noch Leucippus in der Entwicklung der Grundzüge der Atomiſtik voraus, welche jener nur zum geſchloſſenen Syſtem vollendete.

Digitized by Google

Sie muß ihr Princip daher als dieſe Einheit, als ſeiendes Nichtſein darſtellen wollen. Ueber jedes Sein aber geht das Nichtſein wiederum hinaus; in keinem Sein iſt das Nichtſein erſchöpft und in ſeiner Allgemeinheit enthalten; vielmehr iſt es in ihm nur beſchränkt und verendlicht vorhanden und darum iſt es auch die aufhebende Bewegung alles Seins. — Es kann alſo auch nicht als ſeiendes Nichtſein, und in keiner der Formen deſſelben, dies Princip in einer ſich wahrhaft adäquaten Weiſe ausgeſprochen werden. — Wahrhaft ausgeſprochen wäre es: in ſeiner Bewegung und Thätigkeit abſolut bei ſich ſelbſt bleibendes, alſo ſich nur auf ſich beziehendes, alſo für ſich ſeiendes Nichtſein, d. h. das Atom der Atomiſtiker und der νοῦς, der für ſich ſeiende ſubjective Gedanke des Anaxagoras, ſomit alſo ſchon ein neuer und höherer Gedanke.

Die heraklitiſche Philoſophie iſt alſo, weit entfernt dunkel ſein zu wollen, vielmehr grade dieſes ungeheure Ringen, die Natur des Gedankens in der Form des Gedankens auszudrücken. Dies kann ſie aber nicht erreichen. Sie kann — und das iſt, wie gezeigt, eine immanente Seite ihres Begriffes ſelbſt — das Nichtſein immer nur als unmittelbar Daſeiendes, ſomit immer nur als unmittelbare Exiſtenz oder doch in ſinnlicher Form überhaupt ausſprechen, wie Feuer, Fluß, Krieg, Harmonie, Nothwendigkeit und die andern Namen, welche alle nur die unmittelbar daſeiende Negativität, die Negativität als Seiende ausdrücken.

Das iſt aber eben dann für dieſe Philoſophie das Unangemeſſene, die reine Negativität, oder was daſſelbe iſt, die abſolute nur als Proceß vorhandene Einheit von Sein und Nichtſein als unmittelbares Daſein und in ſinnlicher Form überhaupt ausgeſprochen zu haben. Und dieſe Unangemeſſenheit iſt nicht nur für uns vorhanden; ſie mußte ebenſo ſehr ſchon für dieſe Philoſophie ſelbſt, welche ja innerlich weſentlich abſolute Negativität und Aufhebung alles ſinnlichen Seins iſt, vorhanden ſein. Das fühlt Heraklit und darum ſagt er in jenen Fragmenten, daß ſein wirkliches Abſolute, der Name des Zeus, das Eine Weiſe das Alles durchdringt und leitet, d. h. die abſolute Negativität, in allen Formen, in denen er es auch darſtellt, niemals erſchöpft ſei, daß es in allem Ausgeſprochenwerden eben ſo verſchwiegen bleibe, daß es ebenſo ſehr ausgeſprochen werden wolle, als auch nicht.

Und darum verbleibt Heraklit nie bei Einem ſolchen ſinnlichen Klange, in den ſein ſtummer allem Sein transcendenter Gedanke ausbricht, weder bei der Bezeichnung ſeines Princips als Feuer, noch Fluß, noch Streit, noch Harmonie, noch Nothwendigkeit ꝛc. Darum gewinnt er keine Eine

und bleibende, ihm genügende Form ſeines Princips. Er ringt neue und abermals neue Namen heraus, die aber wiederum, weil ſie den Makel des Sinnlichen, des objectiven Daſeins, an ſich tragen, fortgeworfen und mit andern vertauſcht werden.

Und weil Heraklit keinen Namen, keine Ausdrucksform gewinnen kann, in welcher er ſeinen Gedanken erſchöpfend und adäquat darſtellt, — darum die Abwechslung mit dieſen ſinnlichen ungenügenden Formen und Namen, daher deren identiſche Vielheit.

Nicht alſo blos, um dieſe Bemerkung hier beiläufig einzuſchalten, durch einzelne dieſer Namen, die er aus den Kreiſen orphiſcher und orientaliſcher Religionslehre herausgreift, — ſondern ſelbſt nach dieſer ganzen allgemeinen Seite ſeiner Form hin erinnert Heraklit lebhaft an den Orient.

Das iſt ja eben der Charakter des Orients und ſeines Symbols, dies Ungenügſame und Unangemeſſene der Form; dieſelbe gewaltſame Anſtrengung, die Ueberfülle des ungeheuern Inhalts in ſinnliche Form herauszuringen und die Häufung darum von Symbolen und Attributen. Noch näher und ſchlagender iſt die Parallele mit den orphiſchen Gedichten, mit der Vielnamigkeit dieſer Hymnen, die den Ausdruck nicht finden können für die Gottheit und ſich deshalb in dieſe ungebändigte Vielheit, in dieſe unendliche Häufung und Wechſel von Namen verlieren.

So konnte denn Heraklit, weil ihm der Begriff der verſchiedenen Ausdrucksformen und Namen, in welchen er ſein Abſolutes darſtellt, innerlich nur ſtreng ein und derſelbe war, daſſelbe, was er vom Feuer ausſagte, dann auch wieder vom Krieg, Fluß ꝛc. ausſagen. Auf dieſe innerliche Identität aller dieſer nur ſcheinbar verſchiedenen ſinnlichen Namen bezieht ſich denn auch das „ἑτέρῳ πεπλήξει μετωνομασμένῳ“ „er wird Dich mit einem andern neu Umbenannten ſchlagen“ in jener Stelle des Plato von den Heraklitikern, die wir ſchon oben theilweiſe angezogen haben, hier aber ausführlicher herſetzen müſſen, weil wir ſie erſt jetzt recht verſtehen können und die uns im Verein mit einer zweiten bald anzuführenden platoniſchen Stelle gar herrlich viele der von uns mühſam conſtatirten Züge in einem lebendigen Bilde anſchaulich macht. Die erſte Stelle iſt die im Theaet. p. 180. A. p. 184. Stallb., wo Plato die Manier der Heraklitiker zu philoſophiren ſpottend alſo ſchildert:

„Aber wenn Du Einen etwas frägſt, dann ziehen ſie wie aus einem Köcher räthſelhafte Wörter (ῥηματίσκια) hervor und ſchnellen ſie ab; und wenn Du ſeine Rede faſſen willſt, was er geſagt hat, ſo wird er Dich mit einem andern neu Umbenannten ſchlagen“.

Solche, wie ſchon Plato weiß, blos neu Umbenannte, innerlich aber

Digitized by Google

identiſche Formen ſind zu einander Feuer, Aether, Krieg, Harmonie Entgegenſtrebender, das Gerechte, die Dike ſelbſt, Vorherbeſtimmung ꝛc.

Daß aber in der That das hier Entwickelte der Sinn der platoniſchen Schilderung iſt, zeigt, wenn es noch irgend eines Beweiſes bedürfte, die gleich ſehr beachtenswerthe Stelle des Plato im Cratyl. p. 413. B. p. 137. Stallb. sqq. Sokrates erzählt hier, daß auf ſeine an die Anhänger Heraklits gerichtete Frage, was denn ihr Grundprincip, das Alles durchdringende Gerechte (das δίκαιον) eigentlich ſei, dieſe ihn ganz verwirrt machen, indem der Eine ſagt, es ſei die Sonne, der Andere das Feuer ſelbſt, ein Dritter das Warme im Feuer, der Vierte es ſei das, was Anaxagoras νοῦς nennt, und Jeder von dieſen den Andern immer auslacht!

Es iſt unmöglich kürzer, komiſcher und doch treffender ſo viele für Heraklit charakteriſtiſche Züge darzuſtellen, als in dieſen beiden platoniſchen Stellen geſchieht, an denen man, merkwürdig genug, bisher faſt achtlos vorüber ging.

Die ſymboliſche Räthſelhaftigkeit Heraklits, die gedrungenen concreten ſinnlichen Namen, in denen er das Abſolute ausſprechen will, die bei jedem ſolchen Ausdruck ſtattfindende Unangemeſſenheit zwiſchen Inhalt und Form, die hieraus entſpringende unendliche Vielheit dieſer Namen und die räthſelnde, taumelnde Abwechſelung mit denſelben und doch wieder die innere Gedankenidentität aller dieſer nur daſſelbe beſagenden Namen, — die eben deshalb nur Umnennungen zu einander bilden —, endlich der Mangel an vermittelnder Beweisführung, weshalb die Heraklitiker dieſe Namen des Abſoluten nur eben ganz ſtoßweiſe, wie Pfeile, abſchnellen, mit dieſen dunkeln unerklärten Namen den Hörer gleichſam nur vor den Kopf ſchlagen, alle dieſe Züge ſind es, die Plato zu einem plaſtiſchen lebensvollen Bilde in ſeiner Darſtellung vereint, wobei freilich dieſe gährende heraklitiſche Form die ganze Ironie des zur vollſten Angemeſſenheit von Form und Inhalt und zu künſtleriſcher Abrundung gelangten Plato erregen mußte.

Dieſe Vielheit der Formen, in welchen Heraklit ſein Abſolutes herausringt, ſcheint nun ſchon, nach der Stelle des Cratylus zu urtheilen, bei den unmittelbaren Schülern Heraklits Anlaß zu einer obwohl damals nur noch ſcheinbaren Verwirrung geweſen zu ſein, indem die Einen derſelben mehr an dieſem, die Andern mehr an jenem der verſchiedenen Namen feſthielten, unter welchen Heraklit in ſeinem Werke ſein Princip dargeſtellt hatte. Daß dieſe Verwirrung damals noch keine ernſthafte, ſondern nur eine ſcheinbare war, daß jenen erſten Heraklitikern das Geheimniß

Digitized by Google

der Identität dieſer verſchieden tönenden ſinnlichen Namen noch ſehr wohl bekannt war, zeigt ja die Stelle des Theaetet, nach welcher auch jeder Einzelne dieſer Schüler, auf den Grund ſeiner Rede gedrängt, mit dieſer Vielheit von Namen abwechſelt, den Einen an die Stelle des Andern ſetzend.

Zu einer ganz andern, ernſthaften Verwirrung aber führte dieſe Vielnamigkeit in ſpäteren Zeiten und bei ſpäteren Berichterſtattern. Jetzt ging das Geheimniß dieſer Identität verloren. Jetzt mußten ſomit dieſe verſchiedenen Namen des Abſoluten bei Heraklit und daß er, wie nach allem Bisherigen nicht anders ſein konnte, und wie wir noch häufig genug finden werden, von dieſen nur verſchieden tönenden, in der That aber identiſchen Principien daſſelbe ausſagte, als ein Widerſpruch erſcheinen. Vielleicht rührt auch daher die Klage des Theophraſt beim Diog. L. IX, 6: „— *τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράφαι*“, Heraklit habe an verſchiedenen Orten ſeines Buches manches verſchieden vorgetragen.

Jedenfalls aber war das eine der Quellen der vielen Verwirrung bei den Stoikern wie ſeinen ſtoiſchen Commentatoren und den ſpäteren Berichterſtattern und daher rührt auch, wie ſich ſpäter genauer herausſtellen wird, der ſo befremdliche und bisher noch unerklärt gebliebene Streit unter den Späteren, was eigentlich das heraklitiſche Princip geweſen ſei, ob Feuer, Zeit, Luft, Sonne ꝛc. ꝛc., ein Streit, deſſen wirkliche Bedeutung und innere Möglichkeit ſich jetzt im Allgemeinen einſtweilen ergeben hat und von welchem die obige Stelle des Cratylus von den Jüngern des Heraklit, die jeder einen andern Namen für das Abſolute angeben und ſich einander auslachen, zeigt, wie leicht er entſtehen konnte.

Von der hier gewonnenen Anſchauung aus überblicke man nun noch einmal, was oben über die ſymboliſche Darſtellung Heraklits erörtert wurde und die dabei angeführten Fragmente, die jetzt bereits ein volleres Licht erhalten. Man ſieht zugleich, daß grade dieſe eigenthümlich dunkeln Stellen, in welchen dieſe ſymboliſchen und religiöſen Namen eine Rolle ſpielen, das Tiefſte von dem eigentlichen metaphyſiſchen Begriff heraklitiſcher Weisheit enthalten und es ſich demnach durchaus nicht ſo verhält, wie Schleiermacher — dem freilich dieſe ganze für ſeine Philoſophie ſo charakteriſtiſche, ja von ihr untrennbare Seite Heraklits vollſtändig entgangen iſt, — p. 335 darüber meint, daß der Epheſier ſich nämlich: „ſolche Sprüche für diejenigen Stellen ſeines Werkes aufgeſpart, wo er mit ſeiner Weisheit an die Grenzen des didactiſch auszuſprechenden gekommen war, um ſtatt der eigentlichen Mythen, die ihm abgingen, mit ſolchen geheimnißvollen Sprüchen, wie mit goldenen Nägeln

ſeine Philoſophie am Himmel zu befeſtigen“ — was zwar ſchön geſagt, aber doch an einem gewiſſen Mangel an beſtimmtem Sinn leidet und auch ſonſt noch falſch iſt.

Wir waren bisher bemüht, die Form Heraklits, die bei ihm ſo eng mit dem Inhalt zuſammenhängt, ſeine ſymboliſche Darſtellungsweiſe, zu begreifen und zu charakteriſiren. In dieſer Beziehung kann hier noch bemerkt werden, daß wir ihn eben ſo ſehen, eine ſymboliſche Handlung begehen. Als er nämlich ſeinen Mitbürgern eine Rede halten ſoll, ſteigt er auf die Rednerbühne, nimmt Waſſer und Mehl, rührt ſie mit einem Poleiſtengel untereinander, trinkt den Miſchtrank ſtumm aus und geht fort; ein von Plutarch (de garrul. p. 511. C. p. 58. Wytt.) erzählter ſymboliſcher Act, auf den ſchon Creuzer aufmerkſam macht (Symbol. u. Myth. T. IV. Heft II. § 50.). — Intereſſant iſt es auch, zu ſehen, wie ſchon das Alterthum den dem Heraklit ſo weſentlichen allgemeinen Zug zu ſymboliſiren, als charakteriſtiſch für ihn auffaßte und ſich daraus weit verbreitete Fabeln über ihn bildeten [1]).

---

1) Denn nur ſo glaube ich, kann die Entſtehung jener auf den erſten Blick ganz befremdlichen und faſt ſtupiden Fabeln erklärt werden, die über ſeinen Tod im Umlauf ſind. Er habe nämlich die Waſſerſucht bekommen und die Aerzte gefragt, ob ſie Ueberſchwemmung in Dürre verwandeln könnten [ἐξ ἐπομβρίας αὐχμὸν ποιῆσαι]. Als ſie dies verneinten, habe er ſich mit Ochſenmiſt beſchmiert und ſich ſo in die Sonne zum Trocknen gelegt, hoffend, daß er ſo das Waſſer verdünſten werde (ἐξατμισθήσεσθαι), ſei aber dabei elend umgekommen. So erzählen mit einzelnen Abweichungen Diog. L. IX, 3—5. Marc. Anton. III, 3. p. 16. ed. Gat. Suidas. s. v. Ἡράκλ. p. 884. ed. Bernhardy; Hesych. de. vit. p. 26. ed. Orelli; Tatian., or. c. Graec. p. 11. ed. Ox.; Tertullian. ad Martyr. p. 157. d. Rigalt. (der ihn gar zu einem freiwilligen Märtyrer macht). — Daß dieſe Berichte allerdings nur Fabeln ſind, das verſteht ſich von ſelbſt. Allein es handelt ſich darum, den innern Entſtehungsgrund und damit zugleich die geiſtige Bedeutung ſolcher nie ganz ſinnloſen Fabeln aufzufinden.

In dieſer Hinſicht verhält es ſich nun wohl mit unſern Berichten nicht anders, als mit den vielen andern ſchönen Mythen, in welchen das Alterthum den geiſtigen Charakter ſeiner großen Männer in der Todesart, die es ihnen andichtet, ſinnreich und ſinnbildlich wiedergiebt.

Wie Anakreon an einer Weinbeere erſtickt, Sophokles vor Lachen ſtirbt, wie den Aeſchylus das Geſchick in Geſtalt eines Adlers ereilt, der dem unter hohem Felſen Sitzenden durch eine herabgeworfene Schildkrötenſchale den kahlen Schädel zerſchmettert, wie Euripides von wüthenden Hunden zerriſſen wird, ſo wird denn hier auch dem Heraklit eine für ihn eben ſo charakteriſtiſche Todesart zugetheilt. Man läßt nicht ohne ſeine Hinweiſung auf die ſymboliſche Sprach- und Handlungsweiſe des Epheſier's, ihn ſeine kosmiſche Theorie von der Verwandlung der Elemente an ſich ſelbſt darſtellen, ſeine Lehre von dem göttlichen Leben

Wir laſſen nunmehr eine flüchtige Entwicklung des Grundriſſes der heraklitiſchen Philoſophie folgen. Es erſchien dies aus einem naheliegenden Grunde faſt nothwendig. Bei jedem philoſophiſchen Werke ergiebt ſich das Verſtändniß des Einzelnen erſt aus der fortlaufenden Lectüre des Ganzen. Bei einem Philoſophen nun, von welchem man nur abgeriſſene Stellen übrig hat, iſt es deshalb, wenn nicht in unzählige Mißverſtändniſſe oder

---

und Proceß und den Uebergang der Gegenſätze in einander ſinnbildlich an ſich ſelbſt nachahmen wollen! Vgl. hierüber beſonders im § 7. Auch im Einzelnen lehnten ſich dieſe Erzählungen an Philoſopheme des Heraklit an und wurden durch manche derſelben nahe genug gelegt. So ſcheint es unbeſtreitbar zu ſein, daß Heraklit gelehrt hat, dieſelben Umwandlungsproceſſe wie im Weltall gingen auch im menſchlichen Körper vor. Von ſeinen Schülern wenigſtens beweiſt dies unwiderleglich die Stelle des Ariſtoteles, Problem. XIII, 6. p. 908: *πότερον ὥσπερ τινὲς τῶν ἡρακλειτιζόντων φασὶν ὅτι ἀναθυμιᾶται ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ καὶ ἐν τῷ σώματι κτλ.* Und in der That war dieſer Satz ſeiner Philoſophie auch ganz angemeſſen, ja faſt nothwendig in ihr.

Auch die Ausdrücke *ἐκπύρωσις* und *αὐχμὸς*, Ueberſchwemmung und Dürre, ſcheinen ächt heraklitiſche und von ihm ſo als ſtereotype ſich in einander umwandelnde Gegenſätze in ſeiner Lehre von der Verwandlung der Elemente gebraucht worden zu ſein. So ſagt uns Sext. Emp. adv. Mathemat. V, c. 2. §. p. 338. Fabr., daß ſie Umwandlungen des „*περιέχον*“ ſeien [„— — *αὐχμούς τε καὶ ἐκπύρωσις, λοιμούς τε καὶ σεισμοὺς, καὶ ἄλλας τοιουτώδεις τοῦ περιέχοντος μεταβολὰς προθεσπίζειν*“, vgl. auch Joh. Philop. Comm. in de Anima c. 6.]. Von dieſem „*περιέχον*“ aber iſt einſtweilen zu bemerken, daß es von Sextus u. A. als Form des heraklitiſchen Abſoluten gebraucht wird. An die Stelle des Sextus klingt aber ganz merkwürdig eine durchaus heraklitiſirende Stelle des Maxim. Tyrius an (Diss. XIX, p. 366. ed. Reiske), welcher, wie ich keinen Anſtand nehme zu glauben, wahrſcheinlich ein heraklitiſches Fragment zu Grunde liegen dürfte. Die Stelle lautet: „*αὐχμοὺς μὲν καὶ ἐκπύρωσις καὶ σεισμοὺς γῆς καὶ πυρὸς ἐκβολὰς καὶ πνευμάτων ἐμβολὰς καὶ ἀέρων μεταβολὰς οὐ θεὸς οἶδε μόνος, ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπων ὅσοι δαιμόνιοι*“.

Ueber *ἐκπύρωσις* und *αὐχμὸς* als Krankheiten ſehe man Hippocr. Aphorism. III, 15. u. XVI; cf. Hippocr. ap. Galen. V, 349. ed. Bas. T. XVII. A. p. 32. Kuehne u. XVII, 15. p. 599. Kuehne; Aretaeus de Caus. et sign. acut. morb. II, c. 4. p. 20. Ox. p. 42. Kuehne: *ὁ δὲ αὐχμὸς ἐς ἐκπύρωσιν τρέπεται*, wo ſchon Petitus auf jene Forderung Heraklits zurückverweiſt. Daß die Ausdrücke *ἐκπύρωσις* und *αὐχμὸς* ſich faſt ſtets (auch ſchon bei Ariſtoteles), wie z. B. in allen angezogenen Stellen in dieſer wie gleichſam in einer ſprüchwörtlich gewordenen Verbindung vorfinden, etwa wie die Ausdrücke *ἄνω* und *κάτω*, deutet ebenfalls auf einen ſehr alten Urſprung derſelben hin.

Mit der angeführten Stelle des Maxim. Tyr., von der wir ſchon ſagten, daß ein ächtes heraklitiſches Fragment in ihr unterzulaufen ſcheint, ſtimmen aber wieder in ganz auffälliger Weiſe die beiden von Stephanus mitgetheilten Briefe des Heraklits überein, Briefe, die nicht nur, wie auch Schleiermacher urtheilt, Manches

unendlich gehäufte Erörterungen verfallen werden ſoll, nothwendig, zu dem Verſtändniſſe jedes Fragments bereits den Begriff des Ganzen mitzubringen. Wenn dann alle in dem hiſtoriſchen Theil zu betrachtenden Fragmente, wie ebenſo viele Radien, in dies Centrum zurücklaufen, ſo iſt dies zugleich von ſelbſt der Beweis, daß ſie auch aus ihm hervorgefloſſen ſind. Und ſo groß iſt die Conſequenz der heraklitiſchen Philoſophie, daß wir in der nachfolgenden ſcheinbar aprioriſchen, überall aber auf den Fragmenten des Epheſiers beruhenden Selbſtaufrollung ſeines Gedankens noch weit concreter in die Entwicklung ſeiner Philoſophie und deren Tiefe hätten hinunterſteigen können, wenn dies nicht eben unſern Zweck überſchritten und — in ſeiner Trennung von Fragmenten und Zeugniſſen — mindeſtens den Schein der Willkühr hätte auf ſich ziehen können.

---

dem Epheſier nicht ungeſchickt Nachgebildetes enthalten, ſondern von denen man auch berückſichtigen muß, daß ſie offenbar zu einer Zeit entſtanden, wo das Buch Heraklits noch vorhanden war und ſomit viel wörtlich heraklitiſche Stellen benutzt haben können und auch wirklich benutzt zu haben ſcheinen.

Wir wollen zur Vergleichung mit den Worten des Maxim. Tyrius einige Stellen dieſer Briefe um ſo mehr hierher ſetzen, als dieſelben zugleich das, was im Anfange dieſer Anmerkung als Entſtehungsgrund der Mährchen von ſeiner Todesart angegeben worden iſt, hell durchſchimmern laſſen. So ſagt Heraklit in dem zweiten Briefe: *ἐγὼ εἰ οἶδα κόσμου φύσιν, οἶδα καὶ ἀνθρώπου· οἶδα νόσους, οἶδα ὑγείαν· ἰάσομαι ἐμαυτόν· μιμήσομαι τὸν θεὸν, ὃς κόσμου ἀμετρίας ἐπανισοῖ ἡλίῳ ἐπιτάττων· οὐχ ἁλώσεται νόσῳ Ἡράκλειτος, νόσος Ἡρακλείτου ἁλώσεται γνώμῃ· καὶ ἐν τῷ παντὶ ὑγρὰ αὐαίνεται, θέρμα ψύχεται· οἶδεν ἐμὴ σοφία ὁδοὺς φύσεως, οἶδε καὶ νόσου παῦλαν κτλ.*

Hält man dies mit den obigen Stellen des Sextus Emp. und Maxim. Tyr. zuſammen, ſo kann man ſich ſchon hier der Ueberzeugung kaum erwehren, daß in letzterer ein wirkliches heraklitiſches Fragment bezogen ſein muß, ſowie daß in dieſem Briefe (cf. § 26.) viel ächt und wörtlich heraklitiſches benutzt ſein möchte; vgl. auch die folgende Stelle in dem andern Brief an Aphidamas (Steph. p. 147): *οἱ* (sc. *ἰατροὶ*) *οὐκ ἐδυνήθησαν ἐμῆς νόσου λόγον εἰπεῖν, οὐδὲ ἐξ ἐπομβρίας πῶς ἂν αὐχμὸς γένοιτο· οὐκ ἴσασιν ὅτι θεὸς ἐν κόσμῳ μεγάλα σώματα ἰατρεύει ἐπανισῶν αὐτῶν τὸ ἄμετρον — — τὸ μὲν ξηρὸν εἰς ὑγρὸν τήκει, καὶ εἰς λύσιν αὐτὸ καθίστησι — — καὶ συνεχῶς τὰ μὲν ἄνωθεν διώκει, τὰ δὲ κάτωθεν ἰδρύει· ταῦτα κάμνοντος κόσμου θεραπεία· τοῦτ᾽ον ἐγὼ μιμήσομαι ἐν ἐμαυτῷ* (cfr. auch den ſogenannten Hippocr. de Diaeta I, p. 190. Lind. VI. p. 453. Ch. I. p. 639. K. sq.).

Jedenfalls ſind, wie Jeder zugeben wird, dieſe Stellen voll von ächt heraklitiſchen Ausdrücken nicht nur, ſondern ſelbſt von eigenthümlichen Redewendungen des Epheſiers.

(Ganz anders verhält es ſich mit dem von Boiſſonade ad Eunap. ſpäter herausgegebenen Brief, der im wahren Bergpredigtton geſchrieben eins der plumpſten chriſtlichen Machwerke iſt, das exiſtirt).

Digitized by Google

Denn ausdrücklich müſſen wir uns gegen das Mißverſtändniß verwahren, als ſollte der nachfolgende flüchtige Umriß wirklich die „heraklitiſche Philoſophie“ und ihre Tiefe erſchöpfen. Nur einen dürftigen Leitfaden ſollte er an die Hand geben, um mit dieſem ausgerüſtet an das poſitive Material der Fragmente und Zeugniſſe zu gehen und hier erſt den ganzen Reichthum und die ganze ſpeculative Tiefe dieſer Philoſophie und ihrer Beſtimmungen entſtehen zu ſehen.

Drittes Capitel.

Kurze begriffliche Entwicklung des heraklitiſchen Syſtems.

Schon Anaximander hatte geſagt:

„Woher das Seiende ſein Entſtehen hat, in daſſelbe hat es auch ſein Vergehen nach der Nothwendigkeit; denn es giebt einander Buße und Strafe für die Ungerechtigkeit (ἀδικία) nach der Ordnung der Zeit*)“. —

(Simplic. in Phys. f. 6.)

Es liegen in dieſer Lehre Anaximanders bereits gleichmäßig die Entwicklungskeime ſowohl eleatiſcher als heraklitiſcher Philoſophie. —

---

*) Mit wahrer Genugthuung ſehen wir, wie jetzt auch Zeller a. a. O. p. 492. ſich offenbar von der einen Seite der obigen Ableitung nicht weit entfernend ſagt: „Heraklit hat auch für ſeine ganze Weltanſchauung an Anaximander einen Vorgänger, deſſen Einfluß nicht zu verkennen iſt, denn wie Heraklit alles Einzelne als flüchtige Erſcheinung im Strome des Naturlebens auftauchen und wieder verſchwinden läßt, ſo betrachtet auch Anaximander die Einzelexiſtenz als ein Unrecht, für welches die Dinge durch ihren Untergang büßen müſſen“. Aber nicht blos dieſe Analogie einer vorüberrauſchenden „Flüchtigkeit“ mit dem Anaximander'ſchen Gedanken iſt vorhanden! Und wäre Zeller z. B. nicht eine ſpäter zu erörternde Stelle des Plutarch Terr. an aquat. p. 964. E. entgangen, ſo würde er dann, durch dieſe aufmerkſam gemacht, auch in den Fragmenten des Epheſier's hinreichend gefunden haben, wie auch bei Heraklit jede Einzelexiſtenz eine Unbill, ἀδικία, iſt, ganz ſo wie bei Anaximander, nur in einem noch viel tieferen Sinne; in einem Sinne, der gerade um eben ſoviel und in derſelben Hinſicht tiefer iſt als die ἀδικία der Exiſtenz bei Anaximander, wie das ideelle Eine Heraklits tiefer iſt als das Anaximander'ſche Urweſen. Erſt das Erfaſſen dieſer ſpäter (zuerſt beim Fragment von der unſichtbaren Harmonie, § 2.) nachzuweiſenden heraklitiſchen ἀδικία des Wirklichen bildet den Weg zum Verſtändniß des wahren und ganzen ſpeculativen Gedankens ſeiner Philoſophie.

Digitized by Google

Anaximander war hinausgegangen über die qualitative Bestimmtheit des Urprincips bei Thales. Er hatte anerkannt, daß [1]) das Urprincip nach Raum und Zeit hin unbegrenzt sein müsse; denn sein Anfang wäre ja seine Grenze (*τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή, εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας*); auch ein in der Zeit Gewordenes dürfe es nicht sein; denn Alles in der Zeit Gewordene müsse auch in der Zeit wieder untergehen (*τό τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν*); es gebe also von dem Unendlichen keinen Anfang; es selber sei vielmehr der Anfang des Andern, Endlichen und umfasse Alles und lenke Alles (*ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δύκει* [sc. *ἀρχὴ*] *καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν*).

Also nur das unendliche Sein, in welchem keine Schranke, keine Negation ist, die reine Positivität ist das Vollkommene; alles Gewordene aber, als Endliches und Bestimmtes, hat somit in seiner Bestimmtheit zugleich die Negation, seine Grenze, nach Raum wie Zeit, an sich. Diese ist die Trübung jenes unendlichen Seins, die *ἀδικία*, und diese Ungerechtigkeit seines Daseins büßt es durch den Zeitwechsel, dem es unterworfen ist. —

Das Unendliche ist hierin bestimmt als Das, woraus das Endliche hervorgeht und in das es wieder zurückgeht.

Es schickt — denn es selber ist ja aller Inhalt und die *ἀρχὴ*, das erzeugende Princip des Endlichen, — die endlichen Bestimmtheiten aus sich herauf und nimmt sie eben so wieder in sich zurück. — Das Unendliche als solches aber tritt nie in die Erscheinung, in das Reich der wirklichen, bestimmten Existenz; sonst wäre es ja selbst ein Bestimmtes und Endliches.

Das unendliche Urwesen bleibt somit stets entnommen der Welt der Existenzen, als das unendliche Ansichsein derselben. Es stellt die Fülle seines Inhalts in das Licht der Wirklichkeit; damit drückt es ihm aber zugleich den Makel der Bestimmtheit und Endlichkeit auf und darum nimmt es jede seiner Geburten eben so wieder in sich zurück, um so in einem nie erschöpften Nacheinander in der Zeit die ganze Fülle seines unendlichen Inhalts heraus zu produciren und sie damit zugleich immer wieder zu verendlichen.

Das Unendliche ist somit zugleich Grund und Abgrund der Existenz.

Das Bestehen des Endlichen aber ist deshalb eine Ungerechtigkeit (*ἀδικία*), weil das Endliche zugleich Negation, das Nichtsein eines andern Inhalts ist; und darum macht sich die Negation, die es bereits an sich selber hat, geltend und läßt es verschwinden.

---

1) Arist. Phys. ausc. III, 4. p. 203. B., vergl. Brandis Gesch. der griech. Phil. I, p. 126.

Digitized by Google

Das also steht in dieser Anschauung des Anaximander bereits fest, daß das Endliche nur Trübung, daß es das Unberechtigte, seine Negation an sich selbst habende sei. — Und dies erhält sich gleichmäßig in der Philosophie der Eleaten wie Heraklits.

Das Urwesen Anaximanders aber mußte nach den beiden Momenten, die es enthält, auf die gedoppelte und sich entgegengesetzte Weise fortentwickelt werden.

I. Das Unendliche, die Kategorie der Positivität, ist das Ansichseiende, das auch den endlichen Dingen allein ihre wahrhafte und wirkliche Existenz verleiht. Das Endliche dagegen ist das Nichtansichseiende und Unberechtigte, die *ἀδικία*. —

Was somit auf die Seite des Unendlichen gestellt ist, ist: aller Inhalt, aus welchem die Negation, Schranke, ganz ausgeschlossen ist. — Im Gegensatze hierzu ist das Endliche als solches gar nicht Sein, sondern nur Grenze, Schranke, Negation. Nur weil die endliche Bestimmtheit andern Inhalt nicht in sich hat und ihn ausschließt, weil das Endliche somit das negative Moment, die Seite des Nichtseins ist, — darum ist es unberechtigt, *ἀδικία*, und geht unter, wird selber zum Nichtsein. Was somit zum Nichtsein wird, ist gar nicht der Inhalt, das positive Sein, — dieses ist vielmehr das sich in allem diesen Untergang der endlichen Existenzen erhaltende und herstellende untergangslose Unendliche — nur die Schranke, d. h. die Seite des Nichtseins wird immer selber zum Nichtsein, geht unter. Also das Sein ist, nur das Nichtsein (Endliche) ist das Bestand- und Haltlose. Das „Sein ist, nur das Nichtsein ist nicht"! — Und dies ist der Ausruf, in welchen die Eleaten ausbrechen. —

II. Aber das Unendliche selbst in dieser seiner Ungetrübtheit und Unendlichkeit ist nie wirklich. Was wirklich da ist, ist nur das Endliche, das Anfang und Grenze hat. Das Unendliche existirt nur in seinem Setzen und wieder Aufheben des Endlichen (*ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεθαι κτλ.* Simpl. l. c.). Weil aber das wirklich Existirende, das bestimmte Sein, nie das Unendliche erschöpft, sondern immer nur Schranke und *ἀδικία* ist und deshalb immer wieder aufgehoben wird, so ist an sich damit eben so gegeben, daß nicht das wirkliche endliche Sein, sondern nur das perennirende ununterbrochene Aufheben desselben wahrhaft ist. Das Sein ist nur Schein und Lüge und nur das Nichtsein ist. Aber dieses Nichtsein kann hier durchaus nicht mehr ein abstractes, einseitiges sein. Als das Nichtsein des Endlichen, Bestimmten wegen seiner einseitigen Bestimmtheit, ist es sofort

Digitized by Google

Sein eines neuen Inhalts, einer neuen Beſtimmtheit, ſomit ſelbſt wieder Daſein. Es iſt ſomit eben ſo ſehr perennirendes ununterbrochenes Daſein, und hat nur in dieſem ſeine Realität und Exiſtenz.

Das Unendliche iſt ſomit hier nur als das geſetzt, was es bei Anaximander ſchon an ſich iſt, als Proceß. Es iſt die ſchaffende aber auch negative Macht über das Seiende. Das Seiende, weil als Beſtimmtheit andern Inhalt ausſchließend, iſt unberechtigt. Darum, weil es Schranke iſt, wird es von der negativen Macht des Unendlichen ergriffen und in ſich zurückgenommen (der heraklitiſche Weg nach Oben). Aber das Aufheben der Schranke iſt unmittelbar Setzen eines neuen beſtimmten Inhalts und ſomit einer neuen Schranke (Weg nach Unten). — Jenes unendliche Urweſen iſt alſo die Macht, die das Endliche entſtehen und vergehen läßt. Es iſt ſomit ſelbſt das Entſtehen und Vergehen des Endlichen, das Werden oder der Wechſel des Wegs nach Oben und Unten, — und das iſt der Weg, den Heraklit eingeſchlagen.

Dieſer ganze Proceß des Unendlichen iſt reell nur am Endlichen da und geht an ihm vor. Das Endliche als Daſein dieſes Proceſſes iſt ſelbſt Werden oder genauer daſeiendes reales Werden. Sein Geſetztwerden durch das Unendliche iſt der Weg nach Unten; das Werden zur einſeitigen Beſtimmtheit, ſomit zur *ἀδικία*, iſt darum nur ein verkümmertes unangemeſſenes Daſein für das in ihm enthaltene wahrhaft Unendliche, und eine ſo große Entäußerung deſſelben, daß es ſich in dem Endlichen zu ſeiner eigenen wahren Reinheit nur verhält etwa wie ein „Affe zu einem Gott“. Gleichwohl iſt es auch als Seiendes immer nur ſeiendes **Werden**, hat ſomit das Unendliche an ſich, iſt ſelbſt das Daſein deſſelben. Alles Daſein iſt daher nur der Kampf und die Einheit dieſer abſoluten Gegenſätze des Sein und Nichtſein, des Unendlichen und der Schranke; die ganze Welt der wirklichen Exiſtenzen, die reale Weltbildung exiſtirt nur durch und beſteht nur in dieſem Kampf und proceſſirenden Widerſtreit, den jedes Daſein in ſich ſelber trägt. Als dieſer ununterbrochene Kampf eines Jeden in ſich ſelber kann das ganze endliche Daſein Mühſal (*κάματος*) genannt werden. Das Zurückſtrömen dagegen aus der Endlichkeit, der Weg nach Oben, iſt die Rückkehr in ſeine wahrhafte adäquate Form und Heimath, in den ungehinderten göttlichen Aether des reinen Werdens und muß daher im Gegenſatz zu der Verkümmertheit und dem kämpfenden Mühſal des nur in dieſem Widerſtreit beſtehenden wirklichen Daſeins als Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt (*ὁμολογία*), als Friede (*εἰρήνη*) und als Ausruhe (*ἀναπαῦλα*) von der Qual des ſtreitenden Daſeins bezeichnet werden. —

Digitized by Google

Sind aber ſo der Weg nach Oben und nach Unten, das Setzen und das Aufheben der Beſtimmtheit, Sein und Nichtſein abſolute Gegenſätze, ſo ſind ſie nichtsdeſtoweniger ebenſo abſolut identiſch mit einander; jeder von beiden hat ſein Gegentheil an ſich ſelbſt und iſt ſelbſt nur dies in ſeinen Gegenſatz überzugehen.

Denn der Weg nach Oben iſt Aufheben der Schranke, ſomit Werden eines neuen Inhalts, einer neuen Beſtimmtheit, ſomit ſelbſt wieder Weg nach Unten ꝛc. Oder mit andern Worten: Die Beſtimmtheit, wenn ſie ſich aufhebt, in das Unendliche rückgeht, d. h. alſo den Weg nach Oben einſchlägt, wird dadurch zum Werden (denn das Unendliche iſt ſelbſt das Werden), das Werden aber wird eben, iſt alſo ſofort Werden der Beſtimmtheit, oder Weg nach Unten und ſo fort. Der Weg nach Unten ſeinerſeits oder das Werden der Beſtimmtheit iſt eben nur daſeiende Negativität und hat alſo dieſe, d. h. den Weg nach Oben oder das Werden, zu ſeinem Inhalt, iſt alſo ſelbſt nichts Anderes als das reelle Daſein der unendlichen Negativität deſſelben, d. h. des Wegs nach Oben. Der Weg nach Unten iſt ſomit ſeinerſeits nur die Exiſtenzform deſſen, was in ihm allein und wahrhaftig vorhanden iſt: des abſoluten Werdens, und dieſes offenbart und verwirklicht nur im Wege nach Unten, dem Reich der Beſtimmtheit, ſeinen unendlichen Inhalt und deſſen abſolute Negativität.

Der Weg nach Oben iſt alſo ſchlechthin nur dies: in den Weg nach Unten überzugehen und umgekehrt, und zwar iſt dieſes Uebergehen in ſein Gegentheil auch nicht etwa als der ſchlechte Proceß der bloßen Abwechslung zu faſſen. Sondern der Weg nach Oben iſt nur deshalb dieſer Uebergang in ſein Gegentheil und umgekehrt, weil wie bereits gezeigt jedes dieſer beiden Momente ſchon an ſich ſelbſt identiſch mit ſeinem Gegenſatz, der Weg nach Oben an ſich ſelbſt ſchon Weg nach Unten iſt und umgekehrt.

Dieſe tiefe Einſicht muß daher in den Satz ausbrechen: „Eins iſt der Weg nach Oben und nach Unten“ (*ὁδὸς ἄνω κάτω μίη*; eadem via sursum et deorsum).

Dies iſt ein Centralpunkt heraklitiſcher Lehre, ohne den ſie ſchlechterdings nicht zu verſtehen iſt.[1]) Es iſt von der höchſten Weſentlichkeit Bei-

1) Dieſer ſpeculative Satz: „Eins iſt der Weg nach Oben und nach Unten“ iſt der tiefſte Ausſpruch Heraklits, der Cardinalpunkt ſeines ganzen Syſtems, den wir noch in hundert anderen Formen wiederfinden werden. Weder Schleiermacher noch ſeine Nachfolger haben ihn erfaßt. Er macht ihnen Verlegenheit und ſie

Digitized by Google

des, ſowohl die abſolute Gegenſätzlichkeit dieſer Momente, des Wegs nach Oben und Unten, als auch ihre innerliche Identität bei Heraklit zu begreifen und feſtzuhalten. Beide ſind abſtract entgegengeſetzte Momente, deren lebendige Einheit das Werden iſt. Beide werden als ſchlechthinnige Gegenſätze als Eins gewußt in jeder Exiſtenz, die nur durch dieſe concrete Einheit beider Momente exiſtirt. Dieſe Einheit der beiden abſtracten Gegenſätze in der Exiſtenz iſt aber nur deshalb keine äußerliche und willkürliche, ſondern eine nothwendige, weil jedes der beiden entgegengeſetzten Momente an ſich ſelber ſchon identiſch mit ſeinem Gegentheil und nur der Proceß iſt, dieſe innere Identität offenbarend in ſein Gegentheil überzugehen, der Weg nach Oben an ſich ſelbſt ſchon ein und daſſelbe mit dem Weg nach Unten und umgekehrt iſt, jedes der beiden Momente alſo nicht blos Moment, ſondern auch an ſich ſchon Einheit ſeiner und ſeines Gegenſatzes und ſomit Totalität der ganzen Bewegung iſt.

Dieſe Erkenntniß, daß der Weg nach Oben als Aufheben der Beſtimmtheit ſofort Setzen einer neuen Beſtimmtheit und Schranke oder Weg nach Unten iſt, kann auch ſo ausgeſprochen werden, daß das Aufheben, der Tod, der einen Beſtimmtheit die Geburt der andern, das Leben dieſer der Tod jener ſei. —

Weil ſomit der Weg nach Oben und nach Unten ſchlechthin zuſammengebunden und in allem Seienden ebenſo weſentlich der Weg nach Oben, das Nicht der Beſtimmtheit enthalten iſt, kann von dieſer Philoſophie geſagt werden, daß es in ihr eigentlich nie zu einem Sein komme, da nie zu überwinden ſei das Werden, die Seite des Nichtſein, der *ὁδὸς ἄνω* [1]).

Und mit wirklich claſſiſcher Schärfe macht uns hierauf die ariſtoteliſche Metaphyſik (ed. Br. p. 80) aufmerkſam in einer Stelle, die man bisher ſtets wohl deshalb unbeachtet ließ, weil ſie allem zu widerſprechen ſchien,

---

wollen ihn ſämmtlich von einer „formalen Gleichheit der Verwandlungsſtufen der Elemente" verſtehen, was doch ſogar auch den Bruchſtücken über dieſe vor den Kopf ſtößt und nicht möglich iſt.

1) Wörtlich ſo ſagt uns gar herrlich Plutarch von Heraklit, nachdem er Bruchſtücke deſſelben angeführt: *ὅθεν οὐδ' εἰς τὸ εἶναι παραίνει τὸ γιγνόμενον αὐτῆς, τῷ μηδέποτε λήγειν μηδ' ἡττᾶσθαι τὴν γένεσιν* (*Et* ap. Delph. II, p. 392. B. p. 605. Wytt.). Das heißt nur ganz ebenſo viel als *ὁδὸς ἄνω κάτω μία*, oder daß Alles zugleich ſei und nicht ſei, worüber Schleiermacher den Ariſtoteles ſchilt. Auf denſelben Punkt zielt auch das Urtheil des Ariſtoteles, daß nach der Philoſophie des Heraklit nicht ſowohl Alles ſei, als gar nichts ſei (*τοῦ μηδένος εἶναι*), worüber ſpäter.

was nur irgend ſicher über die Lehre Heraklits bekannt und verbürgt war, und die dennoch einen der tiefſten Blicke in die dialectiſche Natur des heraklitiſchen Gedanken wirft. Es heißt daſelbſt: „— — *καί τοι συμβαίνει γε τοῖς ἅμα φάσκουσιν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἠρεμεῖν μᾶλλον φάναι ἢ κινεῖσθαι πάντα· οὐ γὰρ ἔστιν εἰς ὅτι μεταβάλλει, ἅπαντα γὰρ ὑπάρχει πᾶσιν*". „Denen, welche da ſagen, daß das Sein und Nichtſein **zugleich** ſei, paſſirt es; daß ſie hierin vielmehr ſagen, Alles ſei in Ruhe, als in Bewegung befindlich; denn es iſt gar nicht vorhanden, wohinein ſich etwas umwandle, da Alles (— beide Momente, Sein wie Nichtſein —) ſchon Jedem zukömmt. Wie! wird man vielleicht ausrufen wollen, von Heraklit, von welchem ſo unzählige verbürgte Fragmente wie Zeugniſſe feſtſtellen, er habe alle Ruhe und Stillſtand aus der Welt verbannt, die ihm nur abſolute Bewegung geweſen, — von Heraklit ſollte es heißen können, es ſei nach ihm alles in Ruhe befindlich und nicht in Bewegung?! — Die ariſtoteliſche Stelle enthält hierauf ſelbſt ſchon die erſchöpfende Antwort. Sie offenbart nur, was wir ſoeben entwickelten, daß bei Heraklit jedes der beiden Momente des Gegenſatzes, Sein wie Nichtſein, ſein Gegentheil ſchon an ſich ſelber habe, jedes ſomit ſelbſt ſchon Totalität von Sein und Nichtſein ſeiner und ſeines Gegenſatzes ſei. Eben deshalb nun, — folgert Ariſtoteles — könne eine wirkliche Bewegung gar nicht Statt finden und dieſe ſcheinbare ewige Bewegung ſei nur eine beſtändige Ruhe. Denn wenn jedes, Sein wie Nichtſein, zugleich auch ſelbſt ſchon ſein Gegentheil iſt, ſo ſei ja nichts vorhanden, in das es umgewandelt werden könnte. Das Sein werde bei ſeiner Umwandelung in Nichtſein, das Nichtſein bei ſeiner Umwandelung ins Sein nie zu einem wirklich ſich Anderem, ſondern ſtets nur zu etwas mit ſich Identiſchem, was es auch früher ſchon war und an ſich ſelber hatte, ſei alſo in der That nur bei ſich geblieben und ruhige Identität mit ſich.

Weil alſo jedes der beiden Momente, Sein wie Nichtſein, ſchon Totalität beider und ſein Gegentheil ſchon an ſich ſelber hat, kann ebenſowenig wie der Weg nach Unten den nach Oben, d. h. ebenſowenig, wie das Sein das Werden überwinden kann, ebenſowenig auch der Weg nach Oben den nach Unten, das Werden niemals das Sein überwinden, erzeugt es vielmehr nur ſtets, indem es daſſelbe aufheben will, und dies iſt ſo ſehr der Fall, daß das bloße Ausſprechen des Werdens daſſelbe ſchon in einer Beſtimmtheit ſetzt, die eine Entäußerung, ein Heraustreten deſſelben in das ihm unangemeſſene Element des Seins darſtellt. Und darum heißt es,

Digitized by Google

daß das Eine Weiſe, welches allein in Allem vorhanden iſt und Alles leitet, der „Name des Zeus“ (das reine Werden) allein immer ausgeſprochen werden will und auch nicht. Das reine Werden iſt es, das allein daſein und deshalb auch von dem Erkennen als das einzig Wahrhafte allein ausgeſprochen werden will, aber ſelbſt in ſeiner bloßen Benennung eine beſtimmte Form annimmt, welche es wieder als verendlicht und in das Sein getaucht, ſomit als unausgeſprochen erſcheinen läßt. Das Eine Weiſe, der Name des Zeus, kann alſo in ſeiner wahrhaften ihm angemeſſenen Reinheit nicht einmal ausgeſprochen werden, geſchweige denn wirkliches erſchöpfendes Daſein gewinnen. Und darum heißt es wieder, daß „das Eine Weiſe, der Name des Zeus, obgleich es allein alles Exiſtirende durchwalte und in Allem vorhanden, doch von Allem das Getrennteſte iſt.

Dieſe Einheit der abſoluten Gegenſätze iſt es, welche das All conſtituirt. Nähme man den einen dieſer Gegenſätze fort, ſo würde Alles verſchwinden. Nähme man den Weg nach Unten (das Sein) fort, ſo wäre alle Beſtimmtheit und ſomit das ganze Reich der realen Wirklichkeit, ja das Werden ſelber nicht weniger aufgehoben, da dieſes ſelbſt nur perennirendes Sein, zum Sein werden iſt. Nähme man aber den Weg nach Oben fort, ſo wäre verſiegt der Quell des unendlichen Inhalts und es bliebe lediglich die Seite der Schranke, das Nichts übrig; es exiſtirte dann auch kein Sein mehr, weil dieſes nur des Werdens Daſein iſt.

Vielmehr iſt aber ſtatt ſolcher unmöglicher Trennung jedes von beiden Momenten ſchon Totalität. Darum iſt Alles nur durch das Zugleich und Ineinander dieſer Gegenſätze, oder den Krieg. Der Krieg iſt daher „der Vater aller Dinge“ und nicht zu entfernen aus den Reihen weder der Götter noch Menſchen; ſondern als dieſe lebendige ſchöpferiſche Einheit der Gegenſätze und deshalb, weil dieſe Einheit nicht eine blos willkürliche, gewaltſam zuſammengeknüpfte, ſondern die Gegenſätze auch an ſich ſchon innerlich eins mit einander ſind, iſt der Krieg zugleich auch die ſchönſte Harmonie, die Alles zuſammenhält. —

Das Werden iſt alſo die Einheit dieſer entgegengeſetzten und dennoch identiſchen und darum ſtets in einander umſchlagenden Momente. Als Einheit entgegengeſetzter Momente iſt ſie die Tendenz auseinander zu treten oder ſich von ſich zu unterſcheiden. In dieſem Auseinandertreten aber oder Unterſcheiden ihrer in ſich umſchlagenden Momente einigt[1]) ſie

1) Vom philoſophiſchen Gedanken aus ergiebt ſich daher ſchon hier mit unbedingter Nothwendigkeit, daß Heraklit keine reale ἐκπύρωσις, keine Weltvertilgung

Digitized by Google

ſich mit ſich; denn der Weg nach Oben iſt ſelbſt Weg nach Unten. Nie wird Eins dieſer Momente frei, und darum muß es heißen: „Das Auseinandertretende einigt ſich immer mit ſich".

Dieſelbe Einheit von Sein und Nichtſein kann wie als Krieg und Harmonie, ſo auch als Fluß verſinnbildlicht werden. Der Fluß iſt die Einheit von Sein und Nichtſein im Raume; er iſt das Hier das unmittelbar nicht Hier iſt; er iſt alſo gleichfalls daſeiende Negativität. Was daher vom Wege nach Oben und Unten geſagt wird, kann auch vom Fluß prädicirt werden. Wie es früher hieß, daß Alles nur durch den Wechſel der *ὁδὸς ἄνω κάτω* exiſtire, ſo kann es jetzt heißen, daß Alles nur ewiger Fluß ſei und in dem Fließen allein ſein Sein habe.

Nur iſt, wenn ſo das heraklitiſche Princip als Fluß ausgeſprochen wird, nicht zu überſehen, daß der Fluß ſelbſt nichts Anderes als die ſtreitende Einheit von Sein und Nichtſein des Wegs nach Oben und nach Unten, daß er Gegenfluß (*ἐναντία ῥοή*) iſt, wie uns Plato gut ſagt.

Daſſelbe daſeiende Sichaufheben, wie der Fluß, iſt aber auch das Feuer. Es iſt diejenige Exiſtenz, die unmittelbares Sichverzehren, reine proceſſirende Negativität iſt, und daher vielleicht das beſte Bild des Werdens. Das Feuer iſt daher ebenſo wie die andern identiſchen Bilder des Werdens, Krieg, Fluß, Harmonie, *ὁδὸς ἄνω κάτω*, der poſitive Mutterſchooß aller Dinge, und wie ſich Alles aus dem Werden herſtellt und das Werden wiederum nur die Bewegung iſt, ſich zur Fülle des wirklichen

---

durch ſinnliches Feuer angenommen haben könne. Das Feuer war ihm, wie doch über und über klar ſein ſollte und ſich durch ſeine ſämmtlichen Fragmente erweiſen wird, gar nicht als dieſe ſinnliche Exiſtenz *ἀρχὴ*, es war ihm nur dieſelbe ſinnbildliche reine Einheit der *ὁδὸς ἄνω κάτω*, des Sein und Nichtſein, kurz des Werdens, die er auch als *πόλεμος*, *ἁρμονία*, *εἱμαρμένη* und noch in ſo vielen anderen Formen ausdrückt; *ἐκπυροῦσθαι* heißt ſomit weiter nichts, als den Weg nach Oben einſchlagen. Die *ἐκπύρωσις* iſt ſomit eine immerwährende und da der Weg nach Oben ſelbſt wieder eins mit dem Weg nach Unten und nur dies iſt, in dieſen ſich umzuwandeln, ſo iſt eben ſo ſehr die *ἐκπύρωσις* auch ſofort wieder reale Weltbildung, *διακόσμησις*. Ein wirklicher Weltuntergang wäre nach Heraklit nur möglich, wenn der Krieg aufhörte, d. h. eins der beiden Momente iſolirt ohne das andere bliebe. Das iſt ihm aber unmöglich, weil jedes an ſich ſchon das Andere iſt und nothwendig in es übergeht und gerade das Feuer iſt ihm auch nur, wie *πόλεμος*, das Geſetztſein ihrer Einheit, die Einheit von Sein und Nichtſein.

Wie man, nachdem Schleiermachern ſein Takt davor bewahrt hatte, doch wieder allgemein in dies große Mißverſtändniß verfallen konnte, die *ἐκπύρωσις* als einen realen Weltbrand zu faſſen, iſt ſchwer abzuſehen. Zur Zurückweiſung dieſes Mißverſtändniſſes dient faſt jedes der heraklitiſchen Fragmente und ſomit unſere ganze Darſtellung ſeiner Philoſophie auf faſt jeder Seite.

Digitized by Google

Daſeins umzuwandeln, ſo iſt „Alles Austauſch gegen Feuer und das Feuer, als Werden, nur Austauſch gegen alles Andere", wie ſich etwa „die Dinge gegen Gold und Gold wieder gegen die Dinge" tauſcht.

So iſt die ganze Welt der realen Exiſtenz nur „ewiglebendes Feuer (πῦρ ἀείζωον), das war, iſt, und ſein wird, ſich entzündend und verlöſchend (d. h. den Weg nach Oben und nach Unten einſchlagend), und nicht einer der Götter noch Menſchen", ſondern nur dieſes Geſetz des Werdens iſt ihr Werkmeiſter.

Das Sichentzünden des Feuers oder die ἐκπύρωσις iſt ſelbſt nichts Anderes, als der Weg nach Oben; das Verlöſchen deſſelben, durch welches die διακόσμησις, die reale Weltbildung, das Auseinandertreten des Werdens in ſeine Unterſchiede bewirkt wird, nichts Andres, als der Weg nach Unten und wie der Weg nach Oben und nach Unten ſtets eins und immer zugleich iſt, ſo iſt auch die ἐκπύρωσις nicht blos in periodiſcher Zeitabwechslung, ſondern in ſteter und immer zugleich ſeiender Einheit mit dem Verlöſchen des Feuers vorhanden, und dieſe Einheit allein conſtituirt das Beſtehen der Welt, welche als dieſe ewige Einheit und Wechſel von ἐκπύρωσις und Weg nach Unten ſelbſt ewig iſt.

Da aber das Feuer nicht dieſes ſinnliche Element ſelbſt bedeutet, ſondern nur als das reinſte Bild und Realität des ununterbrochenen Werdens gebraucht wird, ſo können auch wieder andere ebenſo angemeſſene und zum Theil noch reinere Darſtellungen der abſoluten Bewegung an ſeine Stelle treten. Oder man muß im Feuer ſelbſt einſtweilen[1]) zweierlei unterſcheiden: Das ſinnliche Feuer, welches zwar die erſte und reinſte Stufe iſt, in welcher ſich das reine Werden auf ſeiner Wandlung nach Unten verkörpert, aber immer doch ſchon eben eine — wenn auch noch ſo flüchtige — Verkörperung iſt. Und dann der intelligible Begriff des reinen Werdens ſelbſt, deſſen Bild und erſte ſinnliche Verkörperung nur jenes ſichtbare Feuer iſt und welcher dann im Gegenſatze zu dem wie immer auch perſonificirten Begriffe des realen Feuers als höchſter Gott und Zeus bezeichnet werden muß.

Weil in dieſem Syſteme das Werden, der wahrhafte Gott, alle und jede Exiſtenz, auch die ſcheinbar unbewegteſte durchdringt, ſo muß es heißen: „Alles ſei voll von Göttern". Andrerſeits aber bieten die ſinnlichen Exiſtenzen graduelle oder Maaß-Unterſchiede dar, je nachdem in ihnen das Moment des feſten Seins über die Unruhe des Wer-

1) Einſtweilen, denn es werden ſich ſpäter bei genauerer Analyſe drei Feuerauffaſſungen herausſtellen (§ 18).

Digitized by Google

dens vorwiegt oder nicht, und dieſe Graduation wird alſo zugleich den Leitfaden zur Claſſification der verſchiedenen Exiſtenzformen bilden.

Es kann aber auf dieſem ganzen Standpunkte die Claſſification der Exiſtenzen auch keine äußerliche bleiben.

Die verſchiedenen Exiſtenzen der elementariſchen, der anorganiſchen wie organiſchen Welt können auf dem Standpunkt dieſes Gedankens nicht mehr als einander fremde und von einander ſchlechthin verſchiedene ruhende ſinnliche Beſtimmtheiten erſcheinen. Iſt doch vielmehr allen Exiſtenzen, da ſie alle nur die Bedeutung haben, Verkörperungen des Werdens zu ſein, von vornherein dieſe Selbſtändigkeit gegen einander geraubt und hierin ihre innerliche Identität mit einander trotz ihrer ſcheinbaren Verſchiedenheit von vornherein erkannt.

Alle Exiſtenzformen der elementariſchen und anorganiſchen Welt ſind daher nur die Stadien und Stufen, welche das reine Werden auf ſeinem Weg nach Unten durchläuft und die es wieder ſich aufhebend auf ſeinem Weg nach Oben zurücklegt. Wie das materielle Feuer nur die erſte ſichtbare Darſtellung oder Wandlung des reinen Feuers iſt, ſo ſind die andern elementariſchen und unorganiſchen Beſtimmtheiten, Waſſer, Erde ꝛc. nur die Wandlungen (*μεταβολαί, τροπαί*) des Feuers ſelbſt auf ſeinem Wege nach Unten, und ebenſo ſtellt ihr Rückgang in daſſelbe die Stadien dar, welche das Werden auf ſeinem Wege nach Oben durcheilt.

Hier iſt alſo zum erſtenmale die Identität aller ſinnlichen Beſtimmtheiten nicht wie bei den Eleaten durch bloße Abſtraction von der Verſchiedenheit, ſondern poſitiv als ein dieſe ſinnlichen Verſchiedenheiten erzeugender ſteter Proceß erkannt. Hier ſind zum erſtenmale die ſinnlichen Beſtimmtheiten zu bloß verſchiedenen und abſolut in einander übergehenden Formen eines identiſchen ihnen zu Grunde liegenden Subſtrats herabgeſetzt. Hier iſt zum erſtenmal, und vom Standpunkt der philoſophiſchen Speculation aus, der phyſiologiſche Gedanke des Stoffwechſels und ſeines ewigen Kreiſens erfaßt und mit der ihm eigenthümlichen Begeiſterung verkündet.

Und nicht nur die unorganiſche Natur, auch der organiſche Körper iſt in dieſem ſelben beſtändigen Umwandlungsproceß begriffen. Ja, wie „den Flüſſen beſtändig andre und andre Waſſer zuſtrömen", ſo iſt auch der lebendige Körper überhaupt nur ein lebendiger durch das ſtete Zu- und Abſtrömen, durch das ununterbrochene Sichvermitteln mit dieſem das All durchdringenden Wandlungsproceß. Dieſer Vermittlung mit der Außenwelt entzogen wäre er ein Leichnam und Leichname ſind, weil der abſoluten Bewegung am meiſten entnommen, „verächtlicher denn Miſt".

Digitized by Google

Weil wir daher nur in dieſer Vermittlung mit der Außenwelt, die ſelbſt nur beſtändiger Proceß iſt, unſer Leben haben, ſo muß es auch von uns ſelbſt heißen, daß wir in einemfort und immer zugleich „ſind und nicht ſind", täglich zugleich leben und ſterben, geſund und krank ſind, dieſe Beſtimmungen nicht als ruhige, ſondern proceſſirende und beſtändig in einander übergehende, ſomit auch an ſich identiſche gefaßt [1]).

Weil alſo das Werden, oder beſtimmter die Einheit des Gegenſatzes von Sein und Nichtſein, ausnahmslos das ganze All durchdringt und das Eine in aller Verſchiedenheit der Exiſtenzen ihnen Gemeinſchaftliche iſt, ſo kann es auch als das Allgemeine, τὸ ξυνόν, als das göttliche Vernunftgeſetz (θεῖος λόγος, γνώμη, τὸ φρονοῦν κτλ.) ausgeſprochen werden, welches allein Alles leitet und beherrſcht.

Das „Allgemeine" iſt eine für die heraklitiſche Philoſophie zur Bezeichnung ihres Abſoluten durchaus geeignete Form. Denn es iſt dieſelbe Einheit des Gegenſatzes, dieſelbe daſeiende Negativität, welche auch das Feuer, der Krieg ꝛc. darſtellt. Das Allgemeine iſt die Subſtanz für das Einzelne, welches in ihm ſeine Erzeugung und ſein poſitives Beſtehen hat. Und doch iſt es unmittelbar ebenſo wieder die Aufhebung des Sinnlichen, Einzelnen, welches auf ſich beharren will und die beſtändige Rücknahme deſſelben in ſeinen ununterbrochenen Wandel.

Dieſe allgemeine alle Außenwelt durchdringende und conſtituirende Subſtanz könnte daher auch von den Berichterſtattern ganz richtig als das Umgebende, τὸ περιέχον, bezeichnet werden, wenn man nur nicht vergißt, daß dies Umfaſſende ebenſowenig eine äußere getrennte beſondere Region als eine Vielheit oder Allheit ruhiger ſinnlicher Exiſtenzen, ſondern nur ihr abſoluter Wandel, der ungehemmte Proceß der allgemeinen Bewegung iſt.

Das Allgemeine als daſeiende Negativität, als die negative Macht, die über die Willkür des auf ſich beharren wollenden Einzelnen, das ſchon dem Anaximander „ἀδικία" iſt, hereinbricht, iſt alſo ſofort wieder identiſch mit dem Begriffe des Schickſals und der vorherbeſtimmten Nothwendigkeit, der „εἱμαρμένη". Die Nothwendigkeit iſt ſelbſt nichts Anderes, als die unmittelbare Verknüpfung von Sein und Negativität. Es kann daher ebenſo ſehr wie der Alles durchwaltende Logos ſo auch

---

1) Von hier aus ergiebt ſich auch der große Einfluß, welchen die heraklitiſche Philoſophie auf die wirkliche Naturforſchung, zumal Hippokrates, gewinnen konnte, worüber ſpäter (vgl. § 7).

Digitized by Google

wieder die Nothwendigkeit als das absolute weltbildnerische, alles Sein leitende, durchdringende und beherrschende, es setzende und aufhebende Princip ausgesprochen werden!

Diese negative Macht der Nothwendigkeit, die über das Einzelne kommt, ist aber selbst nur die Gerechtigkeit, die es ergreift, weil es auf sich beharrendes Seiendes sein will, und es hineinreißt in den Proceß des göttlichen Lebens. Die Nothwendigkeit ist daher ebenso wesentlich Dike und in ihrem Gefolge hat sie die negativen, der Willkür des Einzelnen Grenzen setzenden Gottheiten, die Erinnyen.

Das Aufheben der Existenz ist die Gerechtigkeit Gottes; denn es ist mit der Bestimmtheit überhaupt nicht Ernst; denn unmittelbar verknüpft mit ihr und ihr eigener Inhalt ist ja die sie aufhebende Negativität. Und weil somit der Hervorgang der Bestimmtheit unmittelbar auch wieder ihr Rückgang in die allgemeine Negativität, das Bestehen der Existenz haltlos und vielmehr nur dies ist: zu werden und sich somit aufzuheben, — deshalb kann gesagt werden, daß das Setzen der Bestimmtheit, die reale Weltbildung überhaupt: nur ein Spielen Gottes sei!

Man ersieht hier übrigens wieder, wie die Dike, die εἱμαρμένη, das Allgemeine, der die Welt durchdringende Logos, — und andere Namen, in denen Heraklit sein Absolutes ausspricht, nicht nur unter sich ihrem Grundgedanken nach identische Gestalten und Formen, sondern ebenso identisch mit dem sind, was früher Feuer, Fluß, Krieg, Harmonie, Weg nach Oben und Unten genannt wurde. In allen diesen Namen lebt nur der Eine Begriff, Einheit des Seins und der Negativität, an sich seiende und sich als ununterbrochener Proceß vollbringende Identität des Seins und Nichtseins zu sein.

Die Substanz der Seele kann selbstredend auf diesem Standpunkt wiederum nichts Andres sein, als das reine Werden, das sich verleiblicht, den Weg nach Unten eingeschlagen hat. Die Substanz der Seele ist identisch mit der Substanz der Natur, jenem Allgemeinen, das nur der absolute Proceß ist. — Darum müssen wir die Seele in gleicher Würde, wie das Feuer, nämlich als ἀρχή bezeichnet finden[1]). Ebenso kann es andrerseits auch heißen, daß die Seele nur das Allgemeine (περιέχον) selbst ist, das außer sich gekommen ist, indem es Körperlichkeit annahm, den Weg nach Unten einschlug. Der Körper ist daher zugleich das Grab der Seele und wie es einerseits heißt, daß die Menschen den Tod der

---

1) Arist. de anima I, 2. p. 405: καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησὶ ψύχην, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν κτλ.

Digitized by Google

Götter leben und umgekehrt, d. h. daß in der Geburt des Menschen der Tod Gottes, in der Menschen Tod die Wiedergeburt Gottes vor sich geht, ganz so und hiermit nur denselben Sinn darbietend kann man die Seele an die Stelle der Götter setzend sagen, der Menschen Leben sei das Sterben und in uns Begrabensein der Seele (des reinen Werdens) und das Sterben des Menschen der Seele Wiederaufleben. Und da ja sonach die Seele nur ganz dieselbe Bedeutung hat wie das Feuer, nämlich nur Bild und erste reinste Verkörperung des reinen Werdens zu sein, so kann es ebenso wenig Wunder nehmen, bei der Lehre von den Verwandlungsstadien des Weges nach Unten die Seele an der Stelle des Feuers anzutreffen und Fragmente zu finden, in denen es heißt, es sei der Seele Tod, Wasser zu werden, wie dies in andern Stellen vom Feuer ausgesagt wird.

Die Lehre vom Erkennen ergiebt sich nach allem Bisherigen von selbst und mußte, dem Standpunkte dieses Gedankens entsprechend, selbstredend eine streng objective sein.

Wenn alles Objective nur das Dasein des Einen Begriffs von der Identität des Gegensatzes von Sein und Nichtsein ist, wenn dieser Begriff allein das Eine Weise und Allem Gemeinsame, das vernünftige Gesetz, das Alles leitet, ist, — so besteht auch das wirkliche Wissen in nichts Anderem, als in der Aufnahme in sich dieses das ganze Sein beherrschenden Logos, in der Erkenntniß, daß Alles zugleich Sein und Nichtsein und nur der Proceß ist, diese an sich seiende Identität immer zu verwirklichen, so wie in der Nachweisung dieses Gesetzes in allen Gebieten der Existenz. Diese Erkenntniß ist uns möglich, weil wir selbst schon an uns vernünftig, nämlich auch selber schon das Dasein jenes die Welt durchwaltenden Gesetzes sind. Unsere Seele ist an sich selbst nichts Anderes, als ein Theil jenes vernünftigen Allgemeinen selbst, des reinen Werdens, das aber eben durch seine Verleiblichung außer sich gekommen ist.

Es handelt sich daher nur — der Uebergang vom Sein zum Wissen ist in dieser Hinsicht ganz analog dem in einer modernen Philosophie, nur daß Heraklit noch nicht den Begriff des Fürsichseins hat — den an sich seienden Zusammenhang mit dem Allgemeinen auch zu verwirklichen [1]).

Im Zustande des Schlafs sind wir daher jeder Erkenntniß unfähig, weil wir im Schlaf am meisten abgeschieden sind von dem Zusammenhange

1) Diese Verwirklichung geht aber selbst wieder nur in objectiver, seiender Weise vor sich, wie man sehen wird, und es wäre daher ungenau zu sagen: es handle sich darum, den an sich seienden Zusammenhang zum Fürsichsein zu bringen, ein Begriff, der Heraklit noch wesentlich abgeht.

Digitized by Google

mit dem Proceß des Allgemeinen, welcher hier nur noch durch die eine Function des Ein- und Ausathmens, im Wachen aber durch unſern geſammten Körper ununterbrochen vermittelt wird. Darum werden wir ſchlafend „unvernünftig und erlangen die Vernunft wieder, erwachend"; Kohlen vergleichbar, die auch, vom Feuer entfernt, verglimmen und demſelben genähert wieder feurig aufglühn.

Aber auch im Wachen ſind wir dem abſoluten Irrthum unterworfen, wenn wir uns abſondern von dem Allgemeinen, von jener abſoluten Bewegung, welche alles Daſein ausmacht.

Dieſe Abſonderung von dem Allgemeinen geht zumal auch in der bloßen ſinnlichen Wahrnehmung vor ſich. Die Sinne, wie ſie in uns ſelbſt die Seite unſerer Einzelheit, unſeres beſtimmten körperlich-feſten Seins ausmachen und uns von Andern abſcheiden, ſpiegeln uns eben deswegen auch die Dinge in einer feſten bleibenden Beſtimmtheit vor, die ihnen nicht zukommt.

„Lügenſchmiede und Lügenzeugen ſind daher die Sinne, welche die Dike auch ergreifen wird", jene negative, alles ſich noch ſo ſehr fixirende Sein aufhebende gerechte Macht des reinen Werdens.

Wenn das Geſetz von der Identität des Gegenſatzes die objective allgemeine Vernunft iſt, der alles Daſein huldigt, ſo konnte und mußte er ſehr treffend die vulgäre Anſicht, welche die Gegenſätze als ſchlechthin ſich ausſchließend faßt und ihre Einheit nicht zu begreifen vermag (alſo gerade ganz das, was etwa von der hegelſchen Philoſophie als Verſtand bezeichnet wird) im Gegenſatz zu jener ſpeculativen in der geſammten Weltordnung vorhandenen Vernunft, eine „aparte" Vernunft der Menſchen (*ἰδία φρόνησις*) nennen. Ja er erfand in ſeiner tiefen Verachtung dieſer Verſtandesanſicht einen bezeichnenden Kunſtausdruck für dieſelbe: *ἡ οἴησις* oder das Wähnen (ſubjective Meinen).

Dieſes „Wähnen" konnte er ſehr characteriſtiſch mit einer Krankheit vergleichen und als eine Epilepſie des Geiſtes darſtellen.

In der That, in dieſem ganzen Syſteme iſt es nur ein- und daſſelbe Moment, das Sichfeſthaltenwollen des Einzelnen, die Abſperrung deſſelben gegen das, wie man nie vergeſſen darf nur im abſoluten Umwandlungsproceß beſtehende, Allgemeine, — dies Eine Moment iſt es, was im Gebiete des Sittlichen als Uebermuth und Willkür (*ὕβρις*), im Gebiete des Organiſchen als Krankheit, im Gebiete des Erkennens aber als „Wähnen", als ſubjective, aparte Vernunft und ſomit Lüge erſcheinen mußte.

Es war ſomit kein Widerſpruch, ſondern vielmehr dem Gedanken der

Digitized by Google

heraklitiſchen Philoſophie weſentlich nothwendig, einerſeits zu ſagen, daß es: allen Menſchen gemeinſam iſt, vernünftig zu ſein und andererſeits wieder, daß: indem jener Logos walte, unvernünftig würden die Menſchen und daß ſie des nach dieſem Logos Gewordenen unerfahren erſchienen, obgleich ihn erfahrend an „Worten und Werken“ und ihnen ebenſo verborgen bliebe, was ſie ſelber wachend, als was ſie im Schlafe thun, lebend, als wenn ſie eine **eigene** Vernunft hätten ꝛc.

Die wirkliche Erkenntniß und Vernunft aber war und konnte ihm nichts Anderes ſein, als „die Auslegung der Weiſe, welche weltbildend das All durchdringt“ [1]), und inſofern wir mit dieſer, die ſelbſt das Gemeinſame in Allem übereinſtimmen, ſprechen wir daher wahr, inſofern wir eigener Anſicht ſind, lügen wir. Und darum „müſſen wir feſthalten an dieſem Gemeinſamen Aller, wie die Stadt am Geſetz und noch viel feſter“. Der Inhalt dieſes Allgemeinen und Gemeinſamen aber, mit welchem wir uns in Zuſammenhang und Uebereinſtimmung bringen müſſen, um zu erkennen, iſt ſelbſt nur das Werden, die unaufhaltſame Bewegung. Eben deshalb aber hat Heraklit noch eine weitere Conſequenz ziehen müſſen und wenn unſere neueſte Phyſiologie lehrt, der Gedanke ſei nur Bewegung des Stoffs, ſo hat ſchon, freilich ohne nähere phyſiologiſche Vermittlung, die heraklitiſche Philoſophie gelehrt: das Bewegte werde ſelbſt nur wieder durch ein in Bewegung Befindliches erkannt (*τὸ δὲ κινούμενον τῷ κινουμένῳ γινώσκεσθαι*) [2]). Denken war ihm Bewegung, wie ihm Sein Bewegung war, beides ein und dieſelbe Subſtanz.

Wie ihm das Weltall ſelbſt nur in dem abſoluten Wechſel beſtand, ſo war ihm auch der Quell des Denkens nur in der Vermittlung mit dieſem allgemeinen Wandel aller Gegenſtändlichkeit vorhanden. Und in dieſem Sinne hat er es als „etwas Großes und Heiliges“ (*μέγα τι καὶ σέμνον*) gelehrt, daß er ſich ſelbſt geſucht habe, wie eine ſeiende Dingheit und erſt als er auch ſich als nicht ſeiend, als dieſelbe abſolute Bewegung erkannt, ſei ihm alle Erkenntniß aufgegangen und er weiſer geworden als Alle.

Die ſtrenge alles durchdringende Identität des Vernünftigen und des Allgemeinen, die, wie man geſehen, dem heraklitiſchen Gedanken immanent iſt und ſeiner Philoſophie ihren ſo durch und durch objectiven

---

1) *ἡ δ' (sc. φρόνησις) ἔστιν οὐκ ἄλλο τι ἀλλ' ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως*, Sext. Emp. adv. Math. VII, 126.

2) Wie uns, wenn auch nicht wörtlich citirend, Ariſtoteles ganz ausdrücklich von Heraklit berichtet (de anima I, 2. p. 405).

Charakter verlieh, mußte natürlich auch ihre Consequenzen für das Gebiet der sittlichen Anschauungen nach sich ziehen und so zuerst eine Art von philosophisch-systematischer Ethik erzeugen.

Wenn jenes speculative Allgemeine das ganze Reich der Natur und den einzelnen Menschen selbst durchdrang und allein in ihm das Vernünftige war, so mußte es ebenso auch für das Verhalten der Menschen zu einander bestimmend sein.

Das Sichvertiefen und Beruhen des Einzelnen in sich, welches ihm auf dem natürlichen Gebiete als Absperrung von dem nur als absoluter Proceß vorhandenen göttlichen Leben, als unberechtigt und bloßer Schein, als Lüge und Krankheit erschien, mußte ihm, wie oben bereits beiläufig erwähnt, auf dem Felde des Sittlichen, als willkürliche Ueberhebung, als Uebermuth (ὕβρις) erscheinen „der mehr zu löschen sei, denn eine Feuersbrunst". Ganz dasselbe mußte ihm im Gebiete des noch mehr individuellen Lebens als Princip der sinnlichen Lust erscheinen, die er, wie alles Sinnliche und weil sie die Seele aus ihrem reinen Werden und Zusammenhang mit dem Allgemeinen herausreißt und ihr die Freude an ihrer Körperlichkeit, die doch nur ihr Tod ist, einflößt, mit großer Heftigkeit in vielen seiner Fragmente perhorrescirt hat. Das, wodurch wir uns vom Thier unterscheiden, die Seele, ist ihm ja grade nur reines Werden, ununterbrochene Aufhebung und Ueberwindung des sinnlichen Seins, der Bestimmtheit und Einzelheit.

Dieses Unterschiedes also begeben sich grade die Meisten und „mästen sich wie Vieh", wenn sie „nach dem Bauch und den Schaamtheilen und dem Verächtlichsten in uns messen das Glück".

Seine Polemik trifft somit auch hier überall nur dasselbe Moment, die Seite der Einzelheit und sinnlichen Bestimmtheit.

Alle Producte und Existenzen des Allgemeinen aber mußte diese Philosophie als das wahrhaft Vernünftige anerkennen und verehren. Daher auch die hohe Achtung, in welcher wir das Gesetz bei Heraklit antreffen. Nothwendigerweise aber war ihm das Gesetz nicht etwa das Ergebniß des Willens vieler oder aller individuellen Menschen, der Gedanke der empirischen Allheit, sondern es war ihm selber nur ein Ausfluß jenes objectiv Allgemeinen, welches die Welt durchdringt. Wie die hegelsche Philosophie etwa das Gesetz einen Ausdruck des allgemeinen substantiellen Geistes nennt, gleichfalls ohne hierbei die empirische Majorität der einzelnen Willen zu meinen, so sagt Heraklit in seiner markigsinnlichen Sprache: „Alle menschlichen Gesetze werden von dem Einen Göttlichen genährt, das Alles beherrscht und Allem genügt".

Digitized by Google

Es ergiebt ſich aber aus der Identität des Allgemeinen mit dem Vernünftigen (und aus der allen Producten des Allgemeinen daher zukommenden Verehrung) noch eine andere Conſequenz, die Heraklit auch wirklich gezogen hat, und aus welcher eine Seite ſeiner Philoſophie reſultirte, die man bisher noch gänzlich überſehen hat: — wir meinen das, was man eine Philoſophie der Sprache nennen könnte.

Die Sprache iſt durchaus Product des allgemeinen ſubſtantiellen Geiſtes. Sie enthält ferner dieſelbe ſpeculative Einheit des begrifflichen Gegenſatzes, welche für Heraklit das Abſolute war. Alle in der Sprache enthaltenen Bezeichnungen der Dinge, auch der einzelnſten und ſinnlichſten, bringen es nur zu einer allgemeinen, nie zu einer wirklich einzelnen Exiſtenz, die vielmehr in der Sprache beſtändig aufgehoben und negirt wird. Die Namen der Gegenſtände bezeichnen dieſelben einerſeits zwar als dieſe einzelnen Gegenſtände, und dennoch ſind ſie in dieſem ſprachlichen Aufruf bereits aufgehoben und als allgemeine geſetzt.

Selbſt das Wort „Ich“ (wie Hegel bereits irgendwo bemerkt hat), durch welches das Einzelne als ſolches, dieſe ganz individuelle Perſon des Sprechenden, bezeichnet werden ſoll, iſt ſchon unmittelbar aufgehobenes Ich, allgemeines Ich, ein Ich, das ebenſo auf alle Ich paßt. Es iſt der Sprache gar nicht möglich, in die Sphäre des wirklich Einzelnen und Seienden herabzuſteigen und ein Ding in dieſer Einzelheit feſtzuhalten. Unmittelbar im Ausgeſprochenwerden ſelbſt werden die Dinge vielmehr wie durch eine negative Macht aus ihrer Einzelheit herausgeriſſen und als Kategorieen und Arten geſetzt, ſomit zu nicht unmittelbar ſeienden, aufgehobenen, allgemeinen gemacht. In den Benennungen haben die Dinge ſomit ebenſo ihr Sein wie ihr Nichtſein, ihre Poſition wie ihre Negation.

Dieſe Natur der Sprache war es, welche Heraklit zum Bewußtſein kam und ihn das Axiom aufſtellen ließ: durch die Namen gehe der Weg zur Erkenntniß der Dinge. Heraklit iſt ſomit der Erſte, welcher zu der wahrhaft philoſophiſchen Einſicht gelangte, daß die Worte der Sprache nicht zufällige, daß ſie auch nicht blos conventionell und willkürlich gewählte Zeichen ſeien, ſondern nothwendige und das innere Weſen der Dinge ſelbſt offenbarende Namen.

Von dieſer principiellen Anſchauung ausgehend ſetzte Heraklit in einem ihm eigenthümlichen und bisher unbeachtet gebliebenen, aber aus einigen ſeiner Fragmente noch hinlänglich nachweisbaren Sprachgebrauch den „Namen“ einer Sache für identiſch mit dem Weſen und Begriff einer Sache.

Von derſelben principiellen Anſchauung ausgehend ſuchte Heraklit auch wirklich durch Etymologieen, von denen noch immer eine ſo er-

gitized by Google

hebliche Anzahl in Fragmenten und Zeugniſſen der Alten ſich nachweiſen läßt, daß es wirklich befremden muß, wie dieſe Richtung der heraklitiſchen Philoſophie der Aufmerkſamkeit bisher ſo ſehr entgehen konnte, das Weſen der Dinge darzuthun und nachzuweiſen.

Ja, noch enger ſeine Idee von der Identität des Gegenſatzes mit ſich ſelber auch auf dieſem Gebiete durchführend, ſuchte er durch ſolche Etymologieen nachzuweiſen, wie bereits in den Namen ſelbſt die Dinge als identiſch mit ihrem abſoluten Gegenſatz geſetzt ſeien und wenn er hierbei nicht umhin konnte, manchmal auf Etymologieen wie lucus a non lucendo zu verfallen, ſo hat er doch auch wirklich ſpeculative und geiſtvolle Etymologieen, wie wir ſehen werden, zu Tage gefördert. Alle dieſe Etymologieen waren bei ihm aber nicht ein zufälliges leeres Spiel, ſondern wie man geſehen hat und beſonders feſthalten muß, ſeiner principiellen Anſchauung der Natur der Sprache entfloſſen.

Das iſt, ſoweit er hier bereits dargelegt werden kann, ein flüchtiger Umriß der Philoſophie Heraklits, oder der Philoſophie des Werdens.

Der Charakter dieſer Philoſophie iſt ſtreng objectiv. Sie iſt zum erſtenmal wahrhaft Syſtem, weil ſie einen wahrhaft ſpeculativen Gedanken ergriffen, der ebenſo im geiſtigen wie im phyſiſchen Gebiete ſeine Bewährung hat. Daher denn auch jene Nachrichten, daß Einige nicht haben wollen gelten laſſen, das Buch handle über die Natur, ſondern ihm einen ethiſchen Charakter vindicirten (Diog. L. IX, 12. 15. Sext. Emp. adv. Math. V, 7. Schleierm. p. 352 sq.). Heraklit iſt nicht abſtracter Phyſiker. Sein Begriff, die ſpeculative Einheit des Gegenſatzes, iſt ſo gut Grundlage der Natur wie des Staates.

Aber durchgeführt hat er dieſen Begriff mehr im Phyſiſchen. Eben ſo gut auch iſt ihm die reine proceſſirende Einheit von Sein und Nichtſein, das reine Werden, das, was der ſinnliche Name Gott nennt; es kommen verſchiedene Götternamen bei ihm vor, welche von ihm den begrifflichen Unterſchieden und Momenten ſeines Gedankens entſprechend gebraucht werden. Seine Naturphiloſophie iſt ebenſogut eine Beſchreibung des göttlichen Lebens; denn der ſpeculative Begriff iſt ihm der Gott. Darum wollen nun Einige, daß das Werk in drei Disciplinen, phyſiſche, ethiſche und theologiſche eingetheilt geweſen ſei.

Das iſt nun wieder ein Gedanke der eine unverſtändige Wendung genommen hat.

Es iſt ungereimt, ſolche logiſche Ordnung und Trennung bei Heraklit anzunehmen. Dieſe Gebiete mußten ihm um ſo mehr in einander fließen, als er überhaupt einen Unterſchied derſelben gar nicht kannte, ſon-

dern nur ſeinen Einen göttlichen Begriff, von dem ihm Alles, Geſetze wie Phyſiſches gleich erfüllt, oder wie er ſelbſt noch draſtiſcher ſagt „genährt“ wurde.

Doch iſt er durchaus unter die Reihe der phyſiſchen Philoſophen zu zählen und nicht nur deswegen, weil er ſich in ſeinem Buche am meiſten damit beſchäftigte, ſein Princip im Natürlichen durchzuführen, ſondern weil er den Begriff nur als objectivſeienden faßt. Zum Begriff des für ſich ſeienden ſubjectiven Geiſtes iſt er nicht gelangt. Hauptmangel bei Heraklit iſt, daß ihm auch der ſubjective Geiſt nichts Anderes iſt, als die Exiſtenzen der Natur, verkörperlichtes ſeiendes Werden. Auch den Geiſt faßte er nur als objectives Sein, das freilich eben nur im Wandel von Sein und Nichtſein ſein Sein hat.

Was ihm hier abgeht, ergänzt dann die ſophiſtiſche Dialektik des ſubjectiven Ich, gegen welches das Objective keine Wahrheit habe. Bei Heraklit iſt hiervon noch das gerade Gegentheil vorhanden und doch iſt er auch ſchon der unmittelbare Uebergang hierzu.

Es hat nämlich durch Heraklit das Sein und die Beſtimmtheit alle Feſtigkeit und Wahrheit, jeden bleibenden Charakter verloren; es verhält ſich in der That ſo, wie Plato (Theaet. p. 181. B. p. 188. Stallb.) von den Heraklitikern ſagt: „ſie haben das Unbewegte bewegt“, denn das Objective iſt ja der heraklitiſchen Philoſophie nur dieſer conſtituirte Gegenſatz und Widerſpruch in ſich ſelbſt. Man datirt die Dialectik gewöhnlich von den Eleaten ab. Das iſt richtig, inſofern man nur die ſubjective, dem Gegenſtand äußerlich bleibende Verſtandesthätigkeit im Sein hat. Objective Dialectik iſt nur mit Heraklit vorhanden, denn bei ihm iſt der Gegenſtand ſelbſt dieſer Proceß des Gegenſatzes in ſich.

Der Widerſpruch der Dialectik iſt hier objectiv ſeiender und das Weſen des Alls conſtituirend geworden und braucht blos aus dem Gegenſtand herausgegriffen zu werden.

Wir hatten oben geſagt, daß der Fluß des Werdens, dieſe reine Dialectik, nie überwunden wird und das Werden nie zum Sein gelangt. Daraus ergiebt ſich eine Hauptconſequenz des heraklitiſchen Gedankens. In dieſem perennirenden Werden iſt alle Beſtimmtheit aufgehoben.

Dahin geht das Urtheil des Ariſtoteles, es ſei nach dieſem Logos nicht ſowohl Alles Eins, als Alles Nichts.

Dieſes Urtheil trifft ebenſoſehr Heraklit als nicht. Denn es iſt eine wahrhafte Conſequenz des heraklitiſchen Gedankens an ſich, die er ſelbſt aber nicht gezogen hatte.

Seine Schüler zogen sie und machen eben damit den Uebergang zur Sophistik. So gehen sie daher von dem wahrhaften Gedanken Heraklits aus, kommen aber zu Resultaten, die den seinigen schlechthin entgegengesetzt sind. Der Grund ist eben der, daß der heraklitische Gedanke dieser Gegensatz in sich selbst ist. Weil so alles Sein vielmehr ein ununterbrochenes Nichtsein, perennirendes Aufheben der Bestimmtheit ist, sagt der Heraklitiker Kratylos: es könne nichts gesagt werden, sondern man müsse nur den Finger bewegen, ob man es vielleicht gerade träfe!

So hebt sich das objective heraklitische Wissen auf und verkehrt sich zum unmittelbaren sinnlichen Dieses, während Heraklit selbst so bitter gegen alle sinnliche Wahrnehmung polemisirt hatte. Aus Heraklit weht uns der ganze Stolz des objectiven Wissens an, den *λόγος διὰ πάντα διήκοντα*, den sich durch Alles durchziehenden Gedanken erkannt zu haben.

Diese Objectivität ist aber eine hauptsächlich formale. Die Schüler Heraklits sagen uns nur, was der Inhalt dieses Logos sei. Der Inhalt dieses objectiven Logos selbst ist aber zunächst die Vernichtung alles Festen, Objectiv-Bestimmten, absolute Negativität. Und dahin treffen dann die Urtheile des Aristoteles und seiner Commentatoren, daß es nach diesem Logos gar kein Wissen (*ἐπιστήμη*) gebe und gar keine wissenschaftliche Untersuchung möglich sei, weil eben nur der Fluß, das Nicht der Bestimmtheit, existire, und weil, wenn nichts sei, auch nichts ausgesagt werden könne.

Daher finden wir auch Heraklit bei Plato wie Aristoteles mit Protagoras u. A. zusammengestellt. Solche Zusammenstellungen sind aber bei diesen Philosophen durchaus nicht äußerlich; es liegt ihnen stets eine tiefe Gedankenconsequenz zu Grunde und unbedingt ist auch Heraklit trotz des streng dogmatischen und objectiven Charakters, den seine Lehre in seiner eigenen Auffassung hat, dennoch der Vater der Sophistik gewesen. Weil sein Nichtsein, wie wir im Anfang dieser Entwicklung gesehen, ebensosehr an sich wieder reines Sein ist, könnte man ihn auch wieder mit seinem unmittelbaren Gegensatze Parmenides, dem Führer der Eleaten, dem Hauptverkünder des reinen Sein zusammenstellen. Und so hat denn auch Aristoteles, während er einerseits den Heraklit auf die Consequenz drängt, daß nach ihm, weil immer nur der Fluß, das Nicht der Bestimmtheit vorhanden sei, auch nichts existire, andrerseits auch die entgegengesetzte Seite des heraklitischen Begriffs ebensowenig übersehen und in der schönen schon oben (p. 50) bezogenen Stelle der Metaphysik (p. 80. Br.) die andere Consequenz entwickelt, daß, weil ihm Sein und Nichtsein identisch sind, bei

Digitized by Google

ihm, wenn auch gegen seine eigene Ansicht, eigentlich gar keine Bewegung, sondern nur reine Ruhe Statt fände, weil, wenn das Sein schon das Nichtsein an sich selbst habe, und umgekehrt, gar keine wirkliche Umwandlung des Seins vor sich gehen kann, da es auch bei seiner Umwandlung zum Nichtsein bei nichts Anderem, sondern nur bei dem ankömmt, womit es vorher schon identisch war, also nur mit sich identisch geblieben ist.

Diese dialectische Consequenz ist, obgleich freilich von Heraklit selbst nicht gezogen, so treffend, daß der ganze Fortschritt, welchen in der Geschichte der Philosophie die Philosophie der Atomistiker über die heraklitische Philosophie bezeichnet, eben nur darin besteht, diese Consequenz gezogen und positiv gesetzt zu haben.

Die heraklitische absolute processirende Negativität als nicht mehr sich in Andres umwandelnd, sondern als beisichbleibende Identität mit sich selber gesetzt, ist das Leere; als Thätigkeit in diesem nicht mehr außer sich kommenden Beisichbleiben ist sie — Sich auf Sich Beziehen, Fürsichsein, d. h. der Gedanke des Atom. Der objective Fortschritt der Atomistiker besteht also gerade in der Vollbringung dieser Gedankenconsequenz.

Dies ist der geistige Zusammenhang der heraklitischen Lehre mit den Eleaten und resp. den Atomistikern, wie der mit der heraklitischen Sophistik später noch deutlicher erhellen wird.

Endlich mußten wegen jener Auflösung und Vernichtung alles Bestimmten, welche, wie wir gesehen, eine Consequenz seines Gedankens ist, auch die Sceptiker diese Lehre sich geeignet finden. Ihr Thun ist eben dies, jede Bestimmtheit durch die entgegengesetzte Instanz aufzulösen. Nach Heraklit ist aber dieser Gegensatz und Widerspruch in Allem wirklich vorhanden.

Will man den Unterschied und doch auch die Einheit des heraklitischen Gedankens und der daraus hervorgehenden Sophistik kurz zusammenfassen, so muß man sagen, daß, wenn bei den Eleaten das Nichtsein gar nicht und nur das Eine oder das Sein ist, bei Heraklit, dessen Princip die Identität und Totalität von Sein und Nicht ist, die sich auch stets als ununterbrochener Proceß vollbringt, Beides und Alles ist, das Sein wie das Nicht, bei der heraklitischen Sophistik aber dann nach der nothwendigen Consequenz des Gedankens, wenn alles Dasein nur Dasein des Nicht ist, das Nicht das Sein verschlungen hat und allein übrig geblieben ist. — Und so sagt uns in der That Sext. Emp. sehr scharf Pyrrh. Hyp. II, 59.) *ἑτέρα μέν ἐστιν ἡ Γοργίου διάνοια καθ' ἣν φησι μηδὲν εἶναι, ἑτέρα δὲ ἡ Ἡρακλείτου καθ' ἣν φησι πάντα εἶναι*, eine andere ist die Erkenntniß des Gorgias, nach welcher er sagt, daß nichts sei und eine

Digitized by Google

andere, die des Heraklits, nach welcher er ſagt, daß Alles ſei, welche Stelle ihre Erläuterung in der andern findet, ib. II, 63., wo es heißt, den Einen ſcheine der Honig ſüß, den Andern bitter, Demokrit habe ihn daher weder für ſüß noch bitter, Heraklit aber für Beides gehalten. Denn ſo iſt es in der That bei Heraklit, daß bei ihm immer beide Seiten des Gegenſatzes Daſein haben; von den Sophiſten wird dieſes Daſein dann aufgezeigt als das, was es hiermit ſchon an ſich iſt, als in ſich aufgelöſt und verſchwunden.

Schleiermacher hat ſomit ſehr Unrecht gehabt, gegen dieſe Stellen des Sextus zu polemiſiren (p. 442), wie er denn merkwürdiger Weiſe allemal da Einſpruch thut, wo gerade etwas hauptſächlich Richtiges über Heraklit ausgeſagt wird.

Doch ſind wir mit der Anführung dieſer Stellen des Sextus an die Grenze dieſes Theils unſerer Arbeit gekommen und müſſen über ſie auf den folgenden Theil, der die Fragmente und Zeugniſſe der Alten und ihre Erörterung enthält, verweiſen.

Wir haben dieſe vorläufige Entwickelung des heraklitiſchen Grundbegriffs faſt durchgängig mit den eigenen Worten der heraklitiſchen Fragmente und den Zeugenausſagen der Alten gegeben. Alles, was wir von ihm haben, läßt ſich conſequent aus ſeinem ſpeculativen Feuer, aus der proceſſirenden Identität des Sein und Nichtſein ableiten. Wir hätten noch weit mehr ins Detail dabei eingehen können, wenn dies nicht überflüſſig geſchienen. Heraklits Gedanke hat die Kraft des Syſtems, d. h. die Fähigkeit, ſich aus ſich zum concreten Syſteme zu entwickeln, weil er wirklicher Begriff iſt. Heraklit konnte darum bei ſeinem Eingehen in das Detail ſo conſequent ſein. Bis zu einer gewiſſen Grenze nun entwickelt er ſeinen Gedanken und folgert aus ihm, d. h. erklärt aus ihm die ſich abſtufende Reihe der Naturerſcheinungen.

Ein charakteriſtiſcher Zug ſeiner Darſtellung aber bleibt immer, was im vorigen Capitel bereits ausführlich entwickelt worden iſt, daß er ſeinen Begriff in nebeneinander ſeienden, coordinirten ſinnlichen Formen und Namen ausſpricht, die ſomit identiſch und nicht alle eine ſich gliedernde Abſtufung und Fortgang ſeines Princips ſind, ſondern nur deſſen ungeheures Ringen die ſinnliche Form zu zerſprengen und ſich in dem adäquaten Aether ſeiner begrifflichen Reinheit darzuſtellen; aber dieſer innere ſtumme Begriff tönt durch ſeine eigene Natur immer wieder in einen ſinnlichen Laut aus, der darum eben ſo ſehr ſich aufhebt und die ſich abwechſelnde Vielheit von Klängen erzeugt. Die unſichtbare Harmonie,

ized by Google

dargeſtellt, wird ſomit immer zur ſichtbaren, die nicht den Gott erreicht, der ſie beſeelt. Das Eine Weiſe, der Name des Zeus, ausgeſprochen, iſt immer hiermit auch verendlicht und unausgeſprochen geblieben. Er iſt gerade deshalb das Eine, das immer ausgeſprochen werden will und auch nicht.

Erſt nachdem wir dieſes Centrum heraklitiſcher Philoſophie gewonnen haben, können wir daran gehen, daſſelbe in ſeine Ausſtrahlungen, d. h. in ſeine concrete Entwickelung zum Syſtem und ſeine weitere hiermit gegebene Vertiefung in ſich zu begleiten.

Digitized by Google

Historischer Theil.

Fragmente und Zeugnisse.

I. Ontologie.

§ 1. Identität des Gegensatzes.

Zwei sinnliche Existenzen und Namen unter den vielen, in denen Heraklit seinen absoluten Begriff zur Darstellung brachte, sind es besonders gewesen, die von jeher der verwirrenden und mißverstehenden Verstandesvorstellung Vorschub thaten, seine ganze Lehre zu verkennen und zu verderben: Feuer und Fluß. — Durch die äußere Aehnlichkeit mit dem Wasser und der Luft der vorhergehenden ionischen Philosophen übersah man, daß das Feuer nur wie Harmonie, Krieg ꝛc. eine symbolische, sinnliche Bezeichnung der processirenden Einheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein war, man übersah das Feurige im Feuer und muthete so dem Heraklit den ungeheuern Widerspruch gegen seine ganze Lehre zu, eine bestimmte sinnliche Existenz als absolutes Princip und ἀρχή gesetzt zu haben.

Dieser Tadel trifft schon die Alten, vor Allem aber die Stoiker, die besonders diese materielle Feuersbrunst geschürt haben. —

Von einer andern Seite drohte der Fluß. Zwar, daß der Fluß nur die Kategorie des Fließens, Werdens, bedeute, konnte nicht übersehen werden. Aber die gewöhnliche Vorstellung faßt das Fließen und Werden selbst nicht als Einheit und Zugleichsein des absoluten Gegensatzes (von Sein und Nichtsein), sondern stumpft erstens den absoluten Gegensatz zu einer bloßen Verschiedenheit ab, und faßt zweitens diese Verschiedenheiten als nacheinander und außereinander in der Zeit.

Das ist dann die abgeflachte Kategorie der Veränderung. —

So übersah man denn auch in diesem Flusse das, was gerade Heraklit darin gesehen hatte, den bittern Kampf und die zugleichseiende Einheit des schlechthinnigen Gegensatzes, die der Fluß räumlich — als ungetrennte Einheit und Kampf des räumlichen Sein und Nichtsein, des Hier und Nichthier — darstellt.

Jener Feuersgefahr nun ist Schleiermacher glücklich entronnen, dafür

Digitized by Google

litt er deſto gründlicheren Schiffbruch an den Sandbänken dieſes ſeichten Fluſſes.

Wir wollen daher zuerſt diejenigen Formen des heraklitiſchen Abſoluten durchnehmen, die weniger einem ſolchen Mißverſtändniß ausgeſetzt ſind und reiner die Natur der in ihnen enthaltenen Begriffsmomente durchſchimmern laſſen, ſolche Ausdrucksweiſen, die den Begriff weniger in ſinnliches Material tauchen, ſondern weil allgemeiner und der Sprache des Gedankens adäquater, ihren logiſchen Gedankeninhalt auch klarer und unverkennbarer offenbaren. Durch dieſe reinere Anſchauung ſeines Abſoluten geſtärkt werden wir dann ohne Gefahr die Feuer- und Waſſerprobe beſtehen können.

Dies alſo, daß Jedes die proceſſirende Einheit ſeiner und ſeines Gegenſatzes iſt, daß Jedes nur die Bewegung iſt, in ſein abſolutes Gegentheil umzuſchlagen, Alles ſomit es ſelbſt und zugleich ſein Gegentheil iſt, ſprach Heraklit ſo aus:

„Denn das Auseinandertretende (ſich Entzweiende) einigt ſich immer mit ſich"

in einer Stelle des Plato, die wir, weil ſie in ihrem ganzen Zuſammenhang für Späteres wichtig iſt, gleich hierher ſetzen wollen: *Ἰάδες δὲ καὶ Σικελικαί τινες ὕστερον Μοῦσαι ξυνενόησαν ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέστατον ἀμφότερα καὶ λέγειν ὡς τὸ ὂν πολλά τε καί ἓν ἐστιν, ἔχθρᾳ δὲ καὶ φιλίᾳ συνέχεται „διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται" φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν· αἱ δέ μαλακώτεραι τὸ μὲν ἀεὶ ταῦθ' οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τοτὲ μὲν ἓν εἶναι φασὶ τὸ πᾶν καὶ φίλον ὑπ' Ἀφροδίτης, τοτὲ δὲ πολλὰ καί πολέμιον αὐτὸ αὑτῷ διὰ νεῖκός τι*[1]).

Es genüge hier einſtweilen, darauf aufmerkſam zu machen, wie Plato in dieſer Stelle auf das Beſtimmteſte den eigenthümlichen und unterſcheidenden Charakter heraklitiſcher Lehre gerade dahin angiebt, daß bei ihm die Gegenſätze immer zugleich vorhanden geweſen ſeien, während ſich dies bei Empedokles in eine Abwechſelung und Nacheinander erſchlafft habe. —

Dieſelbe Verknüpfung und Einheit eines Jeden mit ſeinem ſchlechthinnigen Gegenſatz, durch die allein Jedes und Alles beſteht, ſpricht ſich aus in den Worten bei dem Pſeudo-Ariſtoteles: *ταὐτὸ δὲ τοῦτο* (nämlich, wie vorher geht, die Einheit des Gegenſatzes) *ἦν καὶ τὸ παρὰ τῷ*

1) Plato Sophist. p. 242. D., p. 284. Ast. Man vgl. ib. p. 252. B., p. 312. Ast. und Simplicius in Phys. f. 11. b.

Digitized by Google

σκοτεινῷ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ „„συνάφειας οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα, συμφερόμενον [καὶ] διαφερόμενον, συνᾷδον [καὶ] διᾷδον καὶ ἐξ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα““ [1]). „Verknüpfe Ganzes und nicht Ganzes, Zuſammentretendes und Auseinandertretendes, Harmoniſches und Unharmoniſches und aus Allem Eins und aus Einem Alles“, worauf der unbekannte Verfaſſer in der Hauptſache ganz richtig und auch in den Worten halb heraklitiſirend, halb ariſtoteliſirend erklärt: *οὕτως οὖν καὶ τὴν τῶν ὅλων σύστασιν — — διὰ τῆς τῶν ἐναντιωτάτων κράσεως ἀρχῶν μία διεκόσμησεν ἁρμονία· ξήρον γὰρ ὑγρῷ, ψυχρόν τε θερμῷ μίγεν — — ἐκόσμησε μία διὰ πάντων διήκουσα δύναμις.*

Sowohl jenes Fragment als dieſe Erklärung finden ſich wörtlich ganz ebenſo bei Stobaeus [2]) bis auf die beiden eingeklammerten *καὶ*, die Schleiermacher nicht mit Unrecht aus der ariſtoteliſchen Stelle weggelaſſen wiſſen will.

---

1) Arist. de mundo c. 5. p. 396. b. Brandis (Geſch. der griech.-röm. Phil. p. 156) überſetzt bereits *οὖλα* durch „Ganzes“ und erinnert dafür daran, daß *ὅλα*, wie Schleiermacher p. 361 gezeigt hat, ein eigenthümlicher heraklitiſcher Ausdruck ſei. Schleiermacher ſelbſt dagegen und Heeren überſetzen *οὖλα* mit „Verderbliches und nicht Verderbliches“, was gleichfalls ſich ſehr wohl vertheidigen ließe und durch die Singularform *οὖλον καὶ οὐχὶ οὖλον* bei Stobäus in der bald zu beziehenden Parallelſtelle unterſtützt zu werden ſcheint. Was mich dennoch veranlaßt, *οὖλα* mit „Ganzes“ zu überſetzen, iſt ein Bericht des Sextus, welcher, obwohl er doch gewiß nicht überſehen worden ſein kann, doch von den Bearbeitern Heraklit's in der Regel unerwähnt geblieben iſt, vielleicht gerade deswegen, weil er zeigt, wie der Grundgedanke Heraklits ein logiſcher war und dies, als ſich mit der bisherigen Anſicht nicht vertragend, dem Bericht den Glauben entziehen mochte, den er im Weſentlichen verdient. Nach demſelben hätte nämlich Heraklit ſein Geſetz der Identität der Gegenſätze auch an den Gedankenbeſtimmungen des Ganzen und der Theile nachgewieſen und gezeigt, daß das Ganze ſowohl es ſelbſt als ein Theil, der Theil ſeinerſeits in Bezug auf ſich ſelbſt auch wieder ein Ganzes iſt. Sextus ſagt (adv. Math. IX, 337): „Aeneſidemus aber (den wir noch häufig auf den Fußtapfen Heraklits finden werden) ſagt nach Herakleitos, daß der Theil ſowohl etwas Anderes ſei als das Ganze (*ὅλου*), als auch daſſelbe. Denn die Subſtanz (*οὐσία*) iſt ſowohl das Ganze als auch ein Theil. Das Ganze iſt ſie in Hinſicht auf das Weltall. Ein Theil aber nach der Natur des einzelnen Lebendigen“. Das Ganze iſt, wie auch in dieſem Bericht hervortritt, dem Heraklit die Subſtanz, d. h. der Proceß des Werdens. Dieſer iſt aber ſelbſt ſofort die Bewegung, ſich in die Einzelheiten, in die Theile ſeiner ſelbſt aufzulöſen, die ihrerſeits wieder durch ihre Umwandlung, eins ſich aus dem Andern erzeugend, das Weltall bilden und ſo ſich zum Ganzen machen.

2) Eclog. Phys. I. p. 690.

Digitized by Google

Dieſelbe proceſſirende Einheit des Gegenſatzes, dieſes Zuſammentreten, das nur das iſt: auseinanderzutreten, dies aber nie erreicht, weil das Auseinandertreten ſeinerſeits nur das iſt: immer zuſammenzugehen, lehren uns auch die Worte einer Stelle des Plutarch [1]), der, nachdem er Heraklits Ausſpruch, man könne nicht zweimal in einen und denſelben Fluß ſteigen, angeführt hat, unmittelbar alſo fortfährt: *οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δὶς ἅψασθαι κατὰ ἕξιν· ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει, μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν, οὐδὲ ὕστερον ἀλλ' ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει, πρόσεισι καὶ ἄπεισι· ὅθεν οὐδ' εἰς τὸ εἶναι περαίνει τὸ γιγνόμενον αὐτῆς, τῷ μηδέποτε λήγειν μηδ' ἵστασθαι τὴν γένεσιν.* „Nicht iſt es möglich, zweimal ſterbliche Weſenheit zu berühren (in demſelben Zuſtand); ſondern durch die Schnelligkeit und Raſchheit der Umwandelung trennt ſie ſich und tritt wieder zuſammen; oder vielmehr nicht wiederum noch nachher, ſondern zugleich tritt ſie zuſammen und auseinander, eint ſie ſich mit ſich und trennt ſich von ſich; weshalb niemals zum Sein gelangt das Werdende (derſelben) da nie zu hemmen noch zum Stillſtand zu bringen iſt das Werden". — Denn dieſe Heraklit ſelbſt angehörigen Gegenſätze: „*σκίδνησι καὶ συνάγει, συνίσταται καὶ ἀπολείπει, πρόσεισι καὶ ἄπεισι*" gelten nicht nur vom Fluß, ſondern auch allgemein, wie Plutarch ſehr richtig ſagt, von aller ſterblichen Weſenheit, von allem Sein überhaupt. — Beſonders aber merke man, wie ausdrücklich uns hier Plutarch aufmerkſam macht auf das Zugleich der Gegenſätze. „Vielmehr nicht wiederum noch nachher, ſondern zugleich" geht in jedem Seienden dieſe entgegengeſetzte Bewegung des Auseinander- und Zuſammentretens vor ſich. — Schleiermacher meint p. 358 zu dieſer Stelle, Plutarch ſtelle den Heraklit hier nur auf die Spitze, — eine Aeußerung, die nur eine Folge von ſeinem Verkennen des eigentlichſten und tiefſten Punktes heraklitiſcher Lehre iſt und von der ihn ſchon hätte die Vergleichung abhalten ſollen, wie auffallend und genau dieſe Stelle des Plutarch mit der oben angeführten des

---

1) De *Ei* ap. Delph. p. 392. B. p. 605. Wyttenb. und aus ihr Euseb. Praep. Ev. XI. c. 11. p. 528. Wyttenbach ſetzt bei Plutarch ſtatt des früheren *ἡττᾶσθαι* aus Euſebius: *ἵστασθαι*. Obgleich nun dem Sinne nach *ἡττᾶσθαι* auch gut iſt, ſcheint ſich das *ἵστασθαι* durch eine andere Stelle des Plutarch beſtätigen zu laſſen, in der auch gerade viel heraklitiſirt wird, Consol. ad Apoll. p. 107. p. 422. Wyt.: *καὶ ὁ τῆς γενέσεως ποταμὸς οὗτος ἐνδελεχῶς ῥέων οὔποτε στήσεται.*

Digitized by Google

Plato übereinſtimmt (Soph. p. 242) [1]), wo der unterſcheidende Charakter Heraklits gerade ganz ebenſo angegeben wird, wie ihn hier die Worte bezeichnen: „oder vielmehr nicht wiederum noch nachher, ſondern zugleich", die freilich in der Faſſung, wie ſie hier ſtehen, dem Plutarch, nach ihrem Inhalt und Sinn aber auf das Entſchiedenſte dem Epheſier ſelbſt angehören. Denn: „zugleich (ἅμα)" hat Heraklit allerdings nicht geſagt, dafür aber nur noch concreter und energiſcher: „immer, ἀεὶ", hierdurch die entgegengeſetzten Beſtimmungen verbindend und unauflöslich aneinander kettend, wie wir in dem Fragment bei Plato: διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται geſehen haben und noch häufig ſehen werden [2]).

Die letzten Worte des Plutarch aber laſſen wir jetzt noch unerörtert; denn ſie drücken zwar ganz daſſelbe aus, worum es ſich uns hier gerade handelt, aber in einer Form, die wir jetzt noch nicht durchgehen.

Dieſen ſelben Gedanken, wie Alles, ſogar die Bewegung, an ſich ſelbſt ſein eigenes Gegentheil ſei, erläuterte Heraklit an einem Beiſpiel, in einem von Theophraſt uns aufbewahrten Bruchſtück, das den Bearbeitern Heraklits bisher entgangen iſt*), den Herausgebern des Theophraſtos aber von jeher Schwierigkeit gemacht hat. Dies ſchätzenswerthe Fragment, von welchem die Weiſe der Anführung verbürgt, daß Heraklit hier wörtlich wiedergegeben iſt, lautet: εἰ δὲ μή, κάθαπερ Ἡράκλειτός φησι· „καὶ ὁ κυκεὼν διίσταται κινούμενος". „Auch der Miſchtrank tritt, bewegt werdend, auseinander". (Theophr. Fragm. VIII. c. 9. (περὶ ἰλλίγων), T. I. p. 809. ed. Schneider. und Link.)

---

1) Und ebenſo noch mit vielen anderen im Verlauf anzuführenden ebenſo deutlichen Stellen des Plato.

2) Dies „ἀεί" ſpielt eine große häufig wiederkehrende Rolle bei Heraklit. Man vgl. Plato Phileb. p. 43. A. p. 148. Stallb.: ὡς οἱ σοφοί φασιν, ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνωτε κάτω ρεῖ, wo das ὡς οἱ κτλ., auf eine wörtliche Anführung hinweiſt; ferner die Bruchſtücke bei Clem. Alex. Strom. V. c. 14. p. 711. Pott. und ib. p. 716. Pott. ꝛc. ꝛc.

*) Nicht ſo Bernays, der aber die Stelle ſehr mit Unrecht verbeſſern will: εἰ δὴ — „καὶ ὁ κυκεὼν διίσταται μὴ κινούμενος", wonach das Bruchſtück alſo lauten würde: auch der Miſchtrank tritt auseinander, wenn er nicht bewegt wird; eine Aenderung, der auch Zeller p. 458, 1. beitritt. Aber abgeſehen davon, daß ſchon die hierdurch hervorgebrachte große Leichtigkeit der Stelle gegen dieſe Conjectur hätte mißtrauiſch machen ſollen, ſo wie daß der Miſchtrank nicht bewegt auch nicht auseinander tritt, ſondern ruhig ſo bleibt wie er gerade iſt, geht durch dieſe Emendation auch der ganze ſpecifiſch heraklitiſche Sinn des Bruchſtücks verloren und durch die oben anzuf. St. des Plutarch wird ſie jetzt ohne allen Zweifel als irrig nachgewieſen. Uebrigens zeigt auch der Zuſammenhang und Sinn in dem Theophraſt das Bruchſtück citirt zweifellos, daß daſſelbe keineswegs geändert

Digitized by Google

Furlanus macht ſich die Sache ſehr leicht, indem er überſetzt: et cyceon agitatione constat; dann aber müßte vielmehr *συνίσταται* ſtehen, wie Heinſius auch, obwohl gegen alle Autorität der Handſchriften, hinein verbeſſern will. Das darf aber auf keine Weiſe zugegeben werden, ſondern man muß mit der Ald. und Basil. und der neueſten Ausgabe ſchon bei *διΐσταται* verbleiben.

Der Sinn iſt einfach der, daß der Miſchtrank, wie er durch das Bewegt- und Geſchütteltwerden, zuſammentritt und die Miſchung bildet, ſo auch durch dieſelbe Bewegung ununterbrochen immer wieder in ſeine einzelnen Beſtandtheile auseinander und ebenſo immer wieder von neuem zuſammentritt. Löſung und Miſchung ſeiner Subſtanzen vollbringt ſich beim Miſchtrank durch ſein Geſchütteltwerden immer aufs neue. Sieht man genau zu, ſo kann *συνίσταται* hier gar nicht ſtehen, weil es ſonſt eine leere Tautologie wäre. Das Bewegtwerden iſt der ganz natürliche auf der Hand liegende Grund für das Zuſammengeſchütteltwerden, Zuſammentreten, und bedeutet dieſes ſelbſt ſchon, ſo daß das *κινούμενος* nur ganz ſo viel heißt, als wenn ſtünde: *καὶ ὁ κυκέων συνιστάμενος διΐσταται*, wie wir ſchon getroffen haben *συνίσταται καὶ ἀπολείπει* und *διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται*[1]). So hat alſo Heraklit hier nur an

---

werden darf. Theoph. erklärt den Schwindel, das optiſche ſich im Kreiſe Drehen, das eintritt ſowohl wenn das Auge lange ſtarr auf denſelben Punkt hinſieht, als wenn es ſich im Kreiſe bewegt und dann plötzlich wieder ruht. Er ſagt nun: *αἴτιον δὲ τοῦ μὲν ἐν τῇ κυκλοφορίᾳ τὸ εἰρημένον· τοῦ δ' ἐν τῇ ἐπιστάσει καὶ τὸ ἀτενισμῷ, διότι τὰ ἐν τῷ κινεῖσθαι σωζόμενα διΐστησι καὶ ἡ στάσις τῆς ὄψεως· διάστασις* (*διαστάσει*?) *ἑνὸς μορίου καὶ τἆλλα τὰ συνεχῆ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ διΐσταται· διϊστάμενα δὲ καὶ χωριζόμενα τα βαρέα καταβαρύνει καὶ ποιεῖ τὸν ἴλιγγον· τὰ γὰρ πεφυκότα κινεῖσθαι τὴν δὲ τὴν κίνησιν ἄλλοτε καὶ συμμένει διὰ ταύτην· εἰ δὲ μὴ* (hier muß man leſen *εἰ μὲν δὴ*, wie ſchon Heinſius wollte, der aber gleichfalls das Bruchſtück in *συνίσταται* ändern will) *καθ. Ἡρ. φησι κτλ.* Das aber, deſſen Natur es iſt, meint alſo Th., mit dieſer Bewegung immer anders bewegt zu werden, das hält auch durch dieſe Bewegung ſelbſt wieder zuſammen, wenn nämlich Heraklit richtig geſagt hat ꝛc. In dem *ἄλλοτε* wie in dem *καὶ* liegt, daß die Bewegung ſowohl Urſache des Auseinandertretens als Zuſammengehens ſein ſoll. Endlich zeigen die unmittelbar folgenden Worte: *εἴη δ' ἂν καὶ κυκλοφορίᾳ τὸ αὐτὸ τοῦτ' ἀποδιδόναι· διΐστησι γὰρ ἡ δίνη τά τε βαρέα καὶ κοῦφα κτλ.* ja ganz deutlich, daß bei Theophr. wie Heraklit die Kreisbewegung ſelbſt die Urſache des Auseinandertretens ſein ſoll.

1) Man vgl. mit den bereits angeführten und noch folgenden Stellen dieſer Art den ſehr heraklitiſirenden Verfaſſer des hippokratiſchen Buchs de Diaeta I. c. VI. p. 450. Chart. p. 632. Kuehne: *ταῦτα δὲ καὶ ξυμμίσγεσθαι καὶ διακρίνεσθαι δηλῶ· ἔχει δὲ ὧδε· γενέσθαι καὶ ἀπολέσθαι τὠυτὸ, ξυμμιγῆναι*

Digitized by Google

dem Beiſpiele des Miſchtranks gezeigt, wie die Bewegung des Zuſammentretens, ſich Einigens, ungetrennt und in Einem dieſelbe iſt mit ihrem Gegentheil, dem Auseinandertreten, ſich Unterſcheiden; ganz ſo, wie wir unten finden werden: *ὁδὸς ἄνω κάτω μίη.* Daß das Fragment in der That keinesfalls anders aufgefaßt werden darf, beweiſt auch entſcheidend, was uns Plutarch von dem Gebrauche des Miſchtranks bei dem Stoiker Chryſippus ſagt (de Stoic. Repugn. c. 34.): es habe derſelbe in ſeinem Buche über die Natur die Ewigkeit der Bewegung mit einem Miſchtranke verglichen, der immer andere Theile des Werdenden immer anders umwende und immer anders durcheinander ſchüttele (*ἐν τῷ πρώτῳ περὶ φύσεως τὸ ἀΐδιον τῆς κινήσεως κυκεῶνι παρεικάσας, ἄλλα ἄλλως στρέφοντι καὶ ταράσσοντι τῶν γινομένων*). Das Geſchüttelt- oder Bewegtwerden des Miſchtranks verurſacht alſo nothwendig nach Heraklit auch ſein Auseinandertreten; ſonſt könnte er bei der Schüttelung nicht immer anders zuſammentreten und durcheinander gerührt werden. Daß aber, was der Stoiker Chryſippus hier vom Miſchtrank ſagt, nur von Heraklit entlehnt iſt, würde klar ſein auch ohne den ausdrücklichen Beweis, den das Zeugniß des Phaedrus[1]) liefert: Chryſippus habe in ſeinem Werke über die Natur Mythen gedeutet und „dem Miſchtranke des Heraklit angepaßt".

Weil dies übrigens das einzige von den noch vorhandenen Bruchſtücken Heraklits iſt, in welchem der Miſchtrank vorkommt, ſo können wir hier beiläufig bemerken, daß entweder weil er, wie wir oben p. 42 geſehen, einen Miſchtrank bereitet, um durch dieſe ſymboliſche Handlung ſeinen Mitbürgern eine Gnome zu verſinnlichen, oder weil man in der That mit Plutarch ſagen kann, daß nach ſeiner Philoſophie in der ganzen Natur nichts ungemiſcht und rein ſei[2]), am wahrſcheinlichſten aber, weil er ſelbſt, wie wir eben ſahen, in ſeinem Buche den *κυκεών* als Beiſpiel gebraucht und dies wohl noch öfter bei ihm vorgekommen ſein mag, Epicur ihn einen

---

καὶ διακριθῆναι τὠυτὸ· γενέσθαι ξυμμιγῆναι τὠυτὸ, ἀπόλεσθαι, μειωθῆναι, διακριθῆναι τὠυτὸ ἕκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τὠυτό· ὁ νόμος γὰρ τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος· χωρὶς δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω κάτω ἀμειβόμενος.

1) Phaedrus Epic. de nat. Deor. ed. Petersen. p. 19: *τὰ παραπλήσια δὲ καὶ τοῖς περὶ φύσεως γράφει μεθερμηνεύων μύθους καὶ τῷ Ἡρακλείτου συνοικειῶν κυκεῶνι.*

2) Plutarch. Terrestr. an aquat. anim. collid. p. 964. E. p. 913. Wytt.: „— — *τὴν φύσιν — — ἀμιγὲς δὲ μηδὲν μηδὲ εἰλικρινὲς ἔχουσαν*".

„κυκητὴς“, Miſcher, Miſchtränkler, nennt [1]), wodurch die Verbeſſerung des Menagius, der in den Verſen des Sillographen Timon [2])

Τοῖς δ' ἔνι κοκκυστὴς ὀχλολοίδορος Ἡράκλειτος
αἰνικτὴς ἀνόρουσε

κυκητής leſen will, Wahrſcheinlichkeit gewinnt.

Und auf unſer Bruchſtück geſtützt muß man auch etwas wörtlich Heraklitiſches in den Worten erkennen, die Lucian dem Epheſier, ihn parodirend, in den Mund legt: *ταῦτ' ὀδύρομαι καὶ ὅτι ἔμπεδον οὐδὲν, ἀλλάκως εἰς κυκέωνα πάντα συνειλέονται καὶ ἐστι τώυτὸ τέρψις καὶ ἀτερψίη κτλ.* „Dies aber beklage ich, daß nichts feſt iſt, ſondern wie in einen Miſchtrank hinein alles zuſammengerafft wird und daſſelbe iſt Freud und Leid [3]) ꝛc.“

Der Miſchtrank als philoſophiſches Symbol der Welt und ihrer Bewegung iſt daher heraklitiſchen Urſprungs [4]). Durch unſer Fragment erklärt ſich daher auch und wirkt wieder auf unſere Interpretation deſſelben beſtätigend zurück die Stelle bei Marc. Anton. VI. § 9.: *Ἤτοι κυκεὼν καὶ ἀντεμπλοκὴ καὶ σκεδασμὸς κτλ.* Gataker überſetzt dem Sinne nach ſehr richtig: Universum aut est cinnus quidam rerum nunc concursu fortuito invicem implexarum, mox dissipatarum denuo etc., nur daß es nicht erforderlich iſt, das Univerſum in den Text hineinzunehmen. Es reicht hin, zu wiſſen, daß der Miſchtrank dem Sinne nach hier als Bild des Univerſums und ſeiner Bewegung (von der im Verlauf der Stelle gehandelt wird) erſcheint, und dieſe Bedeutung von M. Anton als bekannt vorausgeſetzt wird. Beſonders beachtenswerth iſt, wie daſelbſt der Miſchtrank „ſowohl als Verbindung wie als Auflöſung in ſeine Elemente“ erſcheint, ganz wie in unſerem Fragmente das *δεῖσταται* ſeiner Bewegung attribuirt wird. Ebenſo heißt es bei demſelben, ſich überhaupt häufig beſonders eng an heraklitiſche Sentenzen und Ausdrücke anſchließenden Stoiker IV. § 27.: *Ἤτοι κόσμος διατεταγμένος ἢ κυκεὼν κτλ.* So erſcheint auch bei Lucian (Icar. Menipp.

---

1) Ap. Diog. Laert. X, 8. *Ἡράκλειτόν τε κυκητὴν ἐκάλει.*

2) Ap. Diog. Laert. IX, 6.

3) Lucian, Vitar. auct. c. 14. T. III. p. 96. ed. Bipont.; man vgl. auch die Verbalform *κυκῶνται* bei Plato Cratyl. p. 439. C. p. 220. Stallb., wo er von den Bekennern der heraklitiſchen Anſicht ſpricht: *τῷ ὄντι μὲν οἱ θέμενοι αὐτὰ διανοηθέντες ἔθεντο ὡς ἰόντων ἁπάντων ἀεὶ καὶ ῥεόντων — φαίνονται γὰρ ἔμοιγε καὶ αὐτοὶ οὕτω διανοηθῆναι, — — τὸ δ', εἰ ἔτυχεν, οὐχ οὕτως ἔχει, ἀλλ' οὗτοι αὐτοί τε ὥςπερ εἴς τινα δίνην ἐμπέσοντες, κυκῶνται καὶ ἡμᾶς ἐφελκόμενοι προσεμβάλλουσι. —*

4) Ueber das orphiſche Miſchen aber und ihre Bezeichnung des Zeus als *κοσμοκράτωρ* vgl. Creuzer Dionysius p. 19 sqq.

Digitized by Google

T. VII. p. 25. ed. Bipont.) der *κυκεών* als ſprüchwörtliches Sinnbild der Weltmiſchung, denn nachdem er Schlaglichter auf die Gegenſätze von Freudengelagen und Trauer, Krieg und Ackerbau, Handel und Diebſtahl geworfen, fährt er ohne Weiteres fort: *ἁπάντων τούτων ὑπὸ τὸν αὐτὸν γινομένων χρόνον, ὥρα σοι ἤδη ἐπινοεῖν, ὁποῖός τις ὁ κυκεὼν οὗτος ἐφαίνετο.*

Wir kehren von dieſer Abſchweifung zurück und führen, um dies Zugleich der Gegenſätze und damit die betreffenden Zeugniſſe des Ariſtoteles und Anderer gegen jede Einſprache zu ſichern, eine ſonſt eigentlich noch gar nicht hierher gehörige Stelle des Epheſiers an, wo er dies noch abſtracter und deutlicher ausdrückt: „*εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμεν*“ [1]). Wir ſind und ſind nicht“. Denn dieſes von uns ſelbſt ausgeſagte Sein und Nichtſein wird doch Niemand als nacheinander in der Zeit zu faſſen ſuchen, wozu es wahrlich keiner heraklitiſchen Weisheit bedurft hätte und was zum Glück die Stelle gar nicht erlaubt. —

Dieſe Identität nun des ſich Entgegengeſetzten iſt es, die uns Ariſtoteles überall wie den Mittelpunkt heraklitiſcher Lehre angiebt und am meiſten und öfterſten heraushebt von Allem, was er uns über den Epheſier berichtet.

Es iſt nur ganz angemeſſen dem durchdringenden Sinn des Stagiriten, daß er ſich weder bei dem Fluß, noch dem Feuer, noch bei dem immerwerdenden Werden lange aufhält, ſondern zu dem wahrhaften Gedanken aller dieſer ſinnlichen Ausdrücke durchbricht, zu der Einheit des Sein und Nichtſein.

So ſagt er uns, daß nach Heraklit „Sein und Nichtſein daſſelbe“, „Alles ſei und nicht ſei“, an Jedem das Entgegengeſetzte vorhanden ſei ꝛc., woraus er dann folgert, daß hiernach Alles wahr und ebenſogut Alles falſch ſei.

So in der Metaphyſik [2]): „*ἀδύνατον γὰρ ὑντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμ-*

---

1) Ap. Her. Alleg. Hom. c. 24. p. 442. ed. Gal. p. 84. Schow. Ob dieſe Worte ſich auf das an dieſem Ort vorhergehende *ποταμοῖς* (*τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν*) zurückbeziehen, oder wie ich durchaus möchte und auch Schleiermacher p. 529 zuläßt, abſolut zu faſſen ſind, ändert für unſern augenblicklichen Zweck nichts. Ich glaube aber um ſo weniger, daß die oben angeführten Worte auf das *ποταμοῖς* zurückzubeziehen ſind, als ſie in dem Werk des Epheſiers ſelbſt wohl keinesfalls unmittelbar auf das Dictum vom Fluße gefolgt ſind, wie ja hier der Pontiker noch mehrere unabhängige Bruchſtücke herausgreift und nur zuſammenſtellt, um Beiſpiele von der Dunkelheit Heraklits zu geben; ſiehe unten § 12.

2) Metaph. III, c. 3. p. 67. Br. p. 1005. Bekk.

Digitized by Google

βάνειν[1]) *εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον*", und wieder[2]): „*ἔοικε δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν*", und noch ſchärfer[3]): „*εἰσὶ δέ τινες, οἷ, καθάπερ εἴπομεν, αὐτοί τε ἐνδέχεσθαί φασι τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι καὶ ὑπολαμβάνουσιν οὕτως*" und[4]): *οἷον ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι ταὐτὸν, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν* und auch[5]): „*ἀλλὰ μὴν εἰ τῷ λόγῳ ἓν τὰ ὄντα, ὡς λωπίον καὶ ἱμάτιον, τὸν Ἡρακλείτου λόγον συμβαίνει λέγειν αὐτοῖς· ταὐτὸν γὰρ ἔσται ἀγαθῷ καὶ κακῷ εἶναι καὶ μὴ ἀγαθῷ καὶ ἀγαθῷ*", u. a. and. Ort.[6]), wozu man dann noch die Commentatoren vergleiche[7]).

Ja dieſe Identität der Gegenſätze war im Alterthum ein ſo allgemein bekannter Hauptſatz heraklitiſcher Lehre, daß ſeine Philoſophie ſogar wie in die bekannten Theſen, daß ſich „Alles bewege" oder „Alles fließe", ſo auch in die Formel, daß „die Gegentheile identiſch" ſeien, zuſammengefaßt und, wie es mit ſolchen Theſen der Fall, von Hand zu Hand überliefert wurde, ſ. die *ἔκθεσις ῥητορικῆς* des Anonymus bei Walz Rhetor. Graec. T. III. p. 740. *ἢ ὡς Ἀντισθένης ἔλεγεν ὅτι οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, ἢ κατὰ τὸν Ἡρακλείτου λόγον, τὰ ἐναντία ταὐτά*, und bis in die ſpäteſten Zeiten hat ſich dieſes merkwürdigerweiſe erſt von den modernen Forſchern überſehene und geleugnete Dogma von der Einheit der Gegenſätze als das Hauptdogma Heraklits in der Tradition mehr oder weniger klar erhalten, ſ. z. B. bei Nicephorus Blemmid. in der Oratio qualem oporteat esse regem (in der Scriptorr. Veterr. Collect. nova von Ang. Mai, T. II. p. 633): — — *ἀλλὰ δὴ καὶ κατὰ τὰ δόγματα τοῦ τε*

---

1) Der ſchlechten Wendung, welche die Metaphyſik hier nimmt, Heraklit habe es nur ſo geſagt und nicht auch angenommen (*ὑπολαμβάνειν*), widerſpricht ſie ſelbſt unmittelbar darauf c. 4. init.: „*καὶ ὑπολαμβάνειν οὕτως*" (ſiehe die Stelle oben im Text).

2) Metaphys. III, c. 7. p. 85. Br. p. 1015. Bekk.

3) ib. c. 4. p. 67. Br.

4) Topic. VIII. c. 5. p. 155. Bekk.

5) Phys. Ausc. I, 2. p. 185.

6) cf. Metaphys. III, c. 8. p. 1012; X, c. 5. p. 1062 und 1063.

7) Alex. Aphrod. Comment. in libb. et de Prima Philos. interpr. Jo. Genes. Sepulv. Venet. 1551. lib. IV. p. 48. A. sqq. und p. 61 (jetzt im griech. Text in den von Brandis zur Berliner Ausgabe des Ariſt. beſorgten Scholien T. IV. p. 651. p. 652. p. 637. p. 653. p. 684 sqq.). Ferner: Alex. in Topic. p. 263.; Simplicius in Phys. f. 18. a.; Themist. Paraphras. in Phys. f. 16. a. b.; Asclep. Scholia z. Arist. T. IV. p. 684. ed. Br. Andere einſchlagende Stellen werden wir bald ausführlicher durchnehmen.

Digitized by Google

Ἡρακλείτου καὶ Δημοκρίτου καὶ Ζήνωνος τοῦ ἀκινήτου περὶ μίξεως καὶ ἐναντιουμένων ἀλλήλοις[1]).

Das Unrecht, das der Stagirite unſerm Philoſophen thut, beſteht nur darin, daß er von ſeinem tautologiſchen Satze der Identität aus urtheilend der ſpeculativen Idee Heraklits nicht Gerechtigkeit widerfahren läßt, und dies hat ſeinen Grund wieder darin, daß er die entgegengeſetzten Beſtimmungen als ruhige und feſte[2]) nimmt, während Heraklit ſie und ihre Einheit als Proceß weiß. Wenn er alſo gegen Heraklit anführt, der geſunde Sokrates könne doch nicht daſſelbe ſein, als der kranke Sokrates, faßt er eben auf dieſe Weiſe geſund und krank als ruhende, bleibende Beſtimmtheiten, während unſere heutige Naturforſchung z. B. weiß, daß Geſundheit und Krankheit allerdings in einander übergehende Proceſſe ſind.

Heraklit konnte, — und das iſt, wie in den früheren Capiteln hinlänglich auseinandergeſetzt, ein integrirendes Moment ſeiner Philoſophie — ſeinen treibenden Begriff, die Identität des Sein und Nichtſein, noch nicht als Kategorie ausſprechen. Ariſtoteles aber hat ſie aus dem concreten Material, in dem ſie bei jenem verſenkt iſt, glücklich herausgeſchält und beſſer geſehen, als die neuen Bearbeiter des Epheſiers, worauf es bei dieſem ankommt*).

---

1) Andere entſcheidendere Beweiſe und Stellen ſiehe an vielen Orten, beſonders bei der Lehre vom Erkennen, § 28 sqq.

2) Und in dieſen Irrthum fallen dann nach ſeinem Beiſpiele alle ſeine Commentatoren, wenn nicht zwei vorſichtige Stellen ihn zu vermeiden ſcheinen, Simplic. in Phys. f. 11. a.: „*ὡς Ἡράκλειτος τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταὐτὸν λέγει συντέναι δίκην τόξου καὶ λύρης*“ und Jo. Philoponus in Phys. B. p. 3: *ὅτι τὰ ἐναντία εἰς ταὐτὸ ἄξουσιν ὥσπερ Ἡράκλειτος κτλ.*, obwohl auch das noch nicht ganz richtig iſt.

*) Während die ſonſtigen Nachfolger Schleiermacher's ſämmtlich ſeinen Irrthum hierin theilen, ſcheint Hegels a. a. O. hierüber bereits geäußerte Anſicht nicht ohne Einfluß auf Bernays geblieben zu ſein, welcher Rhein. Muſ. VII, 114, 2., indem er ſich dabei auf ſeine Diſſertation p. 2, 101. 14. bezieht, ſehr gut gezeigt hat, daß Parmenides in den Verſen (p. 114. ed. Mullach.):

οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται,
κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος

„Sein und Nichtſein iſt daſſelbe und nicht daſſelbe“ ꝛc. offenbar auf Heraklit anſpielt. Mit Unrecht, wie es ſcheint, ſpricht ſich Zeller p. 495 gegen die Beziehung dieſer Verſe auf Heraklit aus. Eine ſpäter (§ 26) zu betrachtende platoniſche Stelle dürfte jeden Zweifel daran beſeitigen, daß mit dem *παλίντροπος* der „ins Gegentheil umſchlagende“ heraklitiſche Weltproceß gemeint iſt. Jedenfalls mit Unrecht aber bleibt Zeller trotz der Bernays'ſchen Andeutung in der Hauptſache ſelbſt bei der Anſicht Schleiermacher's ſtehen, indem er (p. 464, 1.) ſagt, daß durch jene

Digitized by Google

Wenn er ſagt, daß ſomit bei Heraklit Alles wahr und auch Alles falſch ſei, ſo iſt dies „wahr" und „falſch" auch nicht in Gott weiß welchem Sinne, den man vorſtellend damit verbinden kann, zu faſſen, ſondern ſoll eben nur die Einheit von Sein und Nichtſein, der Poſitivität und Negation, der *κατάφασις* und *ἀπόφασις*, wie ſich Ariſtoteles (metaphys. X. c. 5. p. 1062. B.) ſelbſt dahin erläutert, ausſprechen. Der Gedanke iſt nämlich der: Wenn Sein und Nichtſein daſſelbe iſt, ſo kommt jeder Sache, jedem Urtheil, jedem Begriff, jedem beliebigen Inhalte ebenſoſehr das Sein wie das Nichtſein, ebenſoſehr die Bejahung wie die Verneinung zu, der Widerſpruch eines Jeden gegen ſich ſelbſt iſt ſelber zur Wahrheit gemacht und es kann ſomit, weil von Allem ebenſogut Sein wie Nichtſein, die Affirmation wie die Negation wahr iſt, geſagt werden, daß Alles ebenſogut wahr als falſch ſei, wie dies auch der den Namen des Aphrodiſiers führende Commentar ganz gut auseinanderſetzt [1]).

Eine hiermit zuſammenhängende Conſequenz, die Ariſtoteles in einer trefflichen Wendung an dem oben bezogenen Orte entwickelt, iſt ganz geeignet, uns ſowohl den Einheitspunkt als auch den Unterſchied zwiſchen Heraklits noch objectiver poſitiver Philoſophie und den auflöſenden, negativen Conſequenzen, welche ſeine Secte und die aus derſelben hervorgegangenen Sophiſten aus ihr zogen, begreiflich zu machen. Er ſagt nämlich daſelbſt: „*καθάπερ γὰρ καὶ διῃρημένων αὐτῶν οὐθὲν μᾶλλον ἡ κατάφασις ἢ ἡ ἀπόφασις ἀληθεύσεται. τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοῦ συναμφοτέρου καὶ τοῦ συμπεπλεγμένου καθάπερ μίας τινὸς καταφάσεως οὔσης οὐθὲν μᾶλλον ἡ ἀπόφασις ἢ τὸ ὅλον ὡς ἐν καταφάσει τεθέμενον ἀληθεύσεται*". „Denn ſowie die Bejahung nicht

---

Behauptung von der Identität des Entgegengeſetzten von Ariſtoteles und Simplicius „unſerem Philoſophen eine Folgerung untergeſchoben wird, die er ſelbſt nicht gezogen hat und in dieſer Weiſe ſchwerlich anerkannt hätte". Ganz im Gegentheil! Es kommt gar nicht einmal ſonderlich darauf an, ob Heraklit dieſe Identität in etwas abſtracterer oder ſinnlich concreterer Form ausgeſprochen hat; aber gedacht hat er ſie; ſie war ſein ſyſtematiſcher Gedanke; ſeine Ausſprüche ſind ſelbſt nur Darſtellungen dieſes Gedankens oder Folgerungen daraus, die er ſelber zog, und nicht blos von Ariſtoteles und Simplicius, ſondern auch von Plato und allen ſeinen Bruchſtücken wie von ſeinem ganzen Syſtem wird dieſer Gedanke gerade als die pulſirende Seele ſeiner Philoſophie nachgewieſen, wie dies im ganzen Verlauf unſerer Darſtellung weiter dargethan und gegen jeden Zweifel ſicher geſtellt werden wird.

1) Alex. Aphrod. Comment. in Ar. libb. de Prima Philos. interpret. Jo. Genes. Sepulv. Venet. 1551. IV. p. 33. B. [der griech. Text in den Scholien zu Ariſt. T. IV. p. 665.].

Digitized by Google

mehr wahr iſt, als die Verneinung, wenn beide getrennt ſind, ſo wird auch gleicherweiſe wenn beides **als ſei es Eine Bejahung** mit einander verbunden wird, ebenſo ſehr die Verneinung, als das wie in Bejahung geſetzte Ganze, wahr ſein".

In den hervorgehobenen Worten liegt der ganze Unterſchied zwiſchen Heraklits eigner Philoſophie und jener Umgeſtaltung derſelben zur Sophiſtik, die bei Kratylos vorging. Bei dem Epheſier ſelbſt wurde die Identität von Sein und Nichtſein als ſelbſt poſitiv und objectiv ſeiend, als „Eine Bejahung", ſomit noch in der Form der Poſitivität geſetzt. Alles Sein war ihm nur das Daſein der Identität von Sein und Nichtſein. Jene aber, die Schüler, zogen nur die hier auch von Ariſtoteles entwickelte dialectiſche Conſequenz, daß das als die Einheit von Sein und Nichtſein geſetzte Sein ſomit ſelber Nichtſein ſei, und ließen, was Heraklit poſitiv die Weſenheit des Alls nannte, in das Nichts ſich münden. Da beide Glieder in jenem, wie Ariſtoteles ſagt, als ſei es Eine Bejahung Zuſammengefügten ſich verneinten, ſo ſetzten ſie die Verbindung beider Glieder als Eine Verneinung (vgl. oben p. 64 u. 65 sq.).

Dieſer Gedankenunterſchied zwiſchen Heraklit und ſeinen negativen Conſequenzen iſt dem Ariſtoteles auch durchaus nicht entgangen. Denn es iſt nur das Erfaſſen dieſes Unterſchiedes, wenn er anderswo (Metaphys. III. c. 7) einen Gegenſatz zwiſchen Heraklit und Anaxagoras macht, indem dem Erſteren Alles wahr, dem Letzteren aber Alles falſch ſei. Dann aber ſagt er wieder Beides von Heraklit aus, weil es in der That eine unbedingte ſich ſofort dialectiſch entwickelnde Gedankenconſequenz iſt, daß, wenn Alles wahr, auch Alles falſch iſt, wie der Commentar des Alex. Aphrod. [1]) zur Metaphyſik auch ganz gut und mit vieler dialectiſcher Schärfe nachweiſt.

---

1) Ib. ed. lat. Venet. 1551. IV. p. 61: „Heraclitus ergo cum diceret omnem rem esse et non esse et opposita simul consistere, contradictionem veram simul esse statuebat et omnia dicebat esse vera. Anaxagoram vero esse medium quoddam contradictionis etc. — — — — Postquam per Heraclitum contradictiones simul veras esse docuit, per Anaxagoram vero falsas — — — Ac perinde dicere omnia esse vera, ut placebat Heraclito, hoc quoque est uno modo de omnibus dicere. — — — Heracliti autem sententiam hanc esse, ait, omnia vera esse et omnia falsa. At dixerat paulo ante sententiae Heracliti qui omnia esse et non esse dicebat consentaneum esse dicere omnia esse vera: At hoc consentaneum est ei rursus dicenti, esse et non esse contradictionem in re quaque simul essa veram, ut omnia dicat vera simul esse et falsa. Si enim unumquodque opposita simul est atque non est, haud

Digitized by Google

Dieſelbe Conſequenz entwickelt uns auch Asklepios in einer Stelle, die wir deshalb anführen, weil ſie ein neues Bruchſtück des Epheſiers in ſich enthält, welches aber in ſo ungenauer Anführung und in ſo unheraklitiſcher ſpäterer Terminologie mitgetheilt iſt, daß ſich über die wörtliche Form des dem Bericht zu Grunde liegenden Ausſpruchs ſchwerlich etwas Gewiſſes vermuthen läßt[1]): „*καὶ ἀδύνατόν ἐστιν αὐτὸ συναληθεύειν καθάπερ, φησὶν, ἀπαιδεύτως τινὲς τοῦτο ὑπελάμβανον, μάρτυρα παράγοντες τὸν Ἡράκλειτον, ἐπειδὴ ἔλεγεν ἐκεῖνος· „ἕνα ὁρισμὸν εἶναι πάντων τῶν πραγμάτων“ εἰ γὰρ τῷ ὄντι πάντων τῶν πραγμάτων εἷς ὁρισμὸς ὑπάρχει, τὰ δὲ κοινωνοῦντα κατὰ τὸν ὁρισμὸν τὰ αὐτὰ ἀλλήλοις ὑπάρχουσι, συνδραμεῖται ἡ αντίφασις· εἷς γὰρ καὶ ὁ αὐτὸς ὁρισμὸς ἀγαθοῦ τε καὶ οὐκ ἀγαθοῦ*[2]).

„Eins iſt die Grenze von allen Dingen“ hätte hiernach alſo Heraklit geſagt. Welches dieſe Eine Grenze aller Dinge ſein würde, werden wir ſpäter in einem andern Zuſammenhange ſehen; hier genüge es, darauf aufmerkſam zu machen, wie Asklepios richtig auch aus dieſem Ausſpruch die Folgerung entwickelt, daß dann auch die Gegenſätze, als in dieſer Allem gemeinſamen Grenze mit einander übereinſtimmend, hierin ſelber identiſch wären.

Wir glauben alſo ſchon hier nachgewieſen zu haben, daß ſich Heraklit von der aus ihm hervorgegangenen Sophiſtik in der That nicht anders unterſcheidet, wie der Satz, daß Alles wahr, von dem Satz, daß Alles falſch ſei. Und daß dies: „Alles ſei wahr und Alles ſei falſch“, von welchem Ariſtoteles — (wir haben geſehen, warum) — bald das Eine, bald Beides von der heraklitiſchen Lehre ausſagt, eben nur die Identität des abſoluten Gegenſatzes, des Sein und Nichtſein, ausdrückt, zeigt, wenn es nach der eigenen Selbſterläuterung des Stagiriten und ſo vieler Stellen ſeiner Commentatoren noch eines Beweiſes bedürfte, auch noch die Stelle des Sextus Empiricus[3]), wo er, ebenfalls den angedeuteten Unterſchied zwiſchen Heraklit und den Sophiſten feſthaltend, ſagt: „Eine andere

---

dubie per hunc vera erit tum esse negatio, tum non esse affirmatio. Verumtamen utraque erit falsa. Quatenus enim esse ipsum non est, affirmatio erit falsa, quatenus non esse non est, negatio quoque falsa est (vgl. den griech. Text bei Brandis Schol. z. Ariſt. IV. p. 684. 685.).

1) Schol. in Arist. T. IV. p. 652. ed. Br.

2) cf. Asclep. ib. p. 684., wo er ebenfalls den Gegenſatz, daß nach Heraklit *πάντας ἀληθεύειν*, gegen Anaxagoras feſthält.

3) Pyrrh. Instit. II, 59. cf. ib. I, 210.

iſt die Einſicht des Gorgias, nach welcher er ſagt, daß Nichts ſei (*μηδὲν εἶναι*) und eine andere, die des Heraklit, nach welcher er ſagt, daß Alles ſei (*πάντα εἶναι*), worauf Sextus dies „Alles ſei", als die Einheit der Gegenſätze erklärt (durch das Beiſpiel des Honigs, der nach Heraklit ſüß und bitter zugleich ſei). Es iſt aber, wie ſattſam gezeigt, nur eine unabweisliche Gedankenconſequenz, daß, wenn Alles iſt, d. h. wenn Alles die Identität von Sein und Nichtſein und ſomit der Widerſpruch gegen ſich ſelber iſt, eben deshalb Alles zunächſt ebenſoſehr falſch, Alles Sein ebenſo ſehr Nichtſein iſt und eben nur der Widerſpruch und das Nichtſein exiſtirt. Das Urtheil alſo, das Ariſtoteles abgiebt (Phys. Ausc. I, c. 2.): es folge aus dem Logos des Heraklit nicht ſowohl, daß Alles Eins, als daß Alles Nichts ſei, hat ebenſo eine wahrhafte, wenn auch einſeitige, Dialectik des Gedankens für ſich, als es in den ſich aus ihm entwickelnden Theorien der Sophiſten ſeine geſchichtliche Wirklichkeit gehabt hat, und iſt ſomit durchaus nicht ſo „wunderlich", wie Schleiermacher ſelbſt ſehr wunderlich meint.

Wie aber Ariſtoteles und nach ihm der Aphrodiſier gewußt, daß die Identität des abſoluten Gegenſatzes, das Zugleich des Sein und Nichtſein, des Ja und Nein, der principielle Gedanke Heraklits geweſen iſt, ſo hat auch Plato dieſelbe tiefe Einſicht gehabt. Und zwar liegt ſie nicht nur in der ſchon oben bezogenen Stelle im Sophiſten, ſondern in allen Stellen, wo er von dem heraklitiſchen „Werden und niemals Sein" ſpricht, und könnte leicht aus ihnen entwickelt werden, hier aber können wir, um jeden Schein eigenmächtigen Verfahrens zu vermeiden, nur eine derartige brauchen, wo dies auch der gedankenloſen Betrachtung offen zu Tage liegt. Als eine ſolche bietet ſich uns dar die Stelle[1]): „*τὸ δ' ὡς ἔοικεν, ἐφάνη, εἰ πάντα κινεῖται, πᾶσα ἀπόκρισις περὶ ὅτου ἄν τις ἀποκρίνηται ὁμοίως ὀρθὴ εἶναι, οὕτως τ' ἔχειν φάναι καὶ μὴ οὕτως*". „Wenn Alles in Bewegung iſt, ſo ſcheint jedes Urtheil, worüber einer auch urtheile, gleichmäßig richtig zu ſein, ſich ſo und nicht ſo zu verhalten",

1) Theaet. p. 183. A. p. 195. Stallb. Und zwar geht dies Urtheil des Plato nicht bloß auf die Secte der Heraklitiker, ſondern auf den Meiſter ſelbſt, wie auch das *πάντα κινεῖται* ja auf ihn ſelbſt geht. Ueberhaupt iſt der Unterſchied zwiſchen dem Epheſier und ſeinen Anhängern nur der oben auseinandergeſetzte, daß ſie ſeine Conſequenz zogen. Sonſt haben ſie ſehr feſtgehalten an ſeiner Lehre. Ariſtoteles ſagt uns ausdrücklich von ihnen: „Sie geben nicht zu, daß an demſelben das Entgegengeſetzte zugleich nicht vorhanden iſt, nicht weil es ihnen ſo ſcheint, ſondern weil man nach Heraklit ſo ſagen muß" (Top. VIII. c. 5. p. 155. und Alex. Aphrod. zu dieſer Stelle f. 263.).

Digitized by Google

ſagt alſo auch Plato von der Lehre Heraklits. Man braucht hier nur den Ausdruck *ἀπόκρισις* in ſeinen Inhalt: *κατάφασις* und *ἀπόφασις*, aufzulöſen, um die obigen Stellen des Ariſtoteles aus der platoniſchen faſt wörtlich wiederzugewinnen!

Wollte man uns aber entgegnen, daß wir auf dieſe Weiſe aus einem Phyſiker einen Dialectiker und Logiker machen, ſo iſt das gerade die charakteriſtiſche und gänzlich überſehene Eigenthümlichkeit Heraklits, daß bei ihm das rein Dialectiſche und Logiſche **da iſt**, aber noch unter dem Kryſtall des Natürlichen verborgen ruht.

Oder was wird man einwenden wollen gegen dieſe andere Stelle des Plato[1]): „und beſonders diejenigen, welche ſich um die „*ἀντιλογικοὺς λόγους*“ (die ſich widerſprechenden, eigentlich dem Satze vom Widerſpruch widerſprechenden, Reden) herumdrehen, glauben zuletzt, wie du weißt, daß ſie die weiſeſten geworden ſind und allein erkannt haben, daß weder von den Dingen irgend eines geſund noch ſtandhaft ſei, noch von den Worten (*λόγων*), ſondern daß alles Seiende eigentlich wie im Euripus nach oben und unten umgewendet wird und keinen Augenblick irgendwie beharrt“, wo es doch alſo direct, auch von Plato, ausgeſprochen wird, daß die heraklitiſche Philoſophie ſich um die „*λόγοι ἀντιλογικοὶ*“ drehe. Wird man etwa zu der gewaltſamen Ausflucht greifen wollen, daß ſich dieſe Stelle des Plato nur auf die Schüler des Heraklits, nicht auf ihn ſelbſt beziehe? Dies wäre aber eine nicht nur gewaltſame, ſondern auch unmögliche Annahme. Denn die hier von Plato erwähnten Dogmata vom ewigen Fluſſe, vom Wechſel der *ὁδὸς ἄνω κάτω* ſind urkundlich die eigenſten Ausſprüche des Epheſiers ſelbſt, und ferner iſt uns der in dieſer Stelle ironiſirte Dünkel des Wiſſens grade nur von der Perſon Heraklits ſelbſt verbürgt, von welchem bekanntlich erzählt wird, er ſei, als er ſich ſelber als nichtſeiend erkannt, dadurch der Weiſeſte von Allen, auch nach ſeiner eigenen Meinung, geworden[2]). Auch beweiſt der unmittelbare Fortgang der angez. St. des Phaedo, daß der Epheſier ſelbſt gemeint iſt, denn bald darauf geht es ſo weiter: „*οὐκοῦν, ὦ Φαίδων,*

---

1) Phaedo p. 90. C. p. 552. Ast. *καὶ μάλιστα δὴ οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες οἶσθ' ὅτι τελευτῶντες οἴονται σοφώτατοι γεγονέναι καὶ κατανενοηκέναι μόνοι ὅτι οὔτε τῶν πραγμάτων οὐδενὸς οὐδὲν ὑγιὲς οὐδὲ βέβαιον οὔτε τῶν λόγων, ἀλλὰ πάντα τὰ ὄντα ἀτεχνῶς ὥσπερ ἐν Εὐρίπῳ ἄνω κάτω στρέφεται καὶ χρόνον οὐδένα ἐν οὐδενὶ μένει.*

2) Siehe hierüber unten § 12. Man vgl. auch Cratylus p. 440. C. p. 223. Stallb., wo Plato ganz ſo von Heraklit perſönlich das *οὐδὲν ὑγιὲς, οὐδὲ βέβαιο-* *κτλ.* gebraucht, wie in der o. St.

Digitized by Google

ἔφη, οἰκτρὸν ἂν εἴη τὸ πάθος, εἰ — — μὴ ἑαυτόν τις αἰτιᾶτο μηδὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀτεχνίαν, ἀλλὰ τελευτῶν διὰ τὸ ἀλγεῖν ἄσμενος ἐπὶ τοὺς λόγους ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν αἰτίαν ἀπώσαιτο· καὶ ἤδη τὸν λοιπὸν βίον μισῶν τε καὶ λοιδορῶν τοὺς λόγους διατελοῖ" κτλ., wo also doch eine Anspielung auf Heraklits bekanntlich angeblich melancholische und das Leben geringschätzende Gemüthsart vorzuliegen scheint.

So stimmt denn also auch Plato überein mit dem Urtheil des Aristoteles und dieser ist durch alles Bisherige, Fragmente wie Zeugnisse, gerechtfertigt gegen den Vorwurf, den Schleiermacher ihm macht „er habe dem Ephesier ein Sein und Zugleich geliehen, von dem jener nichts wußte" (eine Ansicht, der sich auch Brandis, Gesch. d. gr.-röm. Philos. I. p. 187 anschließt, indem er ebenfalls das Sein und Zugleich (Nichtsein) von Heraklit abhalten zu müssen glaubt), und diese Meinung Schleiermacher's und seiner Nachfolger vielmehr nur als ein Verfehlen des tiefen Sinnes Heraklits nachgewiesen. Weitere Belege, und viel gewichtigere dafür, kann man in allem Folgenden finden; doch werden wir auf diesen Irrthum Schleiermacher's nicht mehr ausdrücklich zurückkommen [1]) und zwar grade deswegen, weil wir es sonst eben bei jedem Fragmente von Neuem müßten; es ist fast jeder Satz Heraklits nur eine Variation oder Entwicklung dieses Einen Thema's. Heraklit hat hauptsächlich nur diesen Einen Gedanken gehabt, den seine Bearbeiter ihm absprechen!

So war also dem Ephesier jedes Existirende nur die Einheit des absoluten Gegensatzes und wie wir im Verlaufe sehen werden stand ihm eine Existenz um so höher, je reiner und ungetrennter sie diese Identität des Gegensatzes in sich zur Darstellung brachte.

Dies zeigt auch ein schönes Fragment, welches uns die Scholien zur Iliade (ed. Bekker. p. 392. a. 47.) aus Porphyrius beibringen. Dasselbe beweist, daß Heraklit auch mathematischen Speculationen, die ihm sonst umsomehr fern lagen, als er nach gewissen Spuren [2]) die Mathematik oder mindestens doch ihre Vermischung mit der Philo-

---

1) Schleiermacher scheitert nämlich an der im Anfange angedeuteten Klippe des Flusses; er faßt das heraklitische Princip als bloße Veränderung und übersieht, daß nach unserm Philosophen alles immer in sich selbst sein eignes Gegentheil, der einzige Allem zu Grunde liegende Gegensatz aber ihm der des Sein und Nichtsein ist.

2) Denn im Theaetet. sagt Sokr. zu Theodor., welcher Mathematiker ist, auf dessen Schilderung der Heraklitiker (p. 180. B.): „vielleicht hast du die Männer nur im Kampfe gesehen, nicht wenn sie Frieden halten. Denn Dir sind sie nicht Freund".

Digitized by Google

ſophie mit ungünſtigen Augen betrachtet zu haben ſcheint, wenigſtens nicht gänzlich fremd geblieben iſt, dieſen Stoff wie jeden andern mit dem tiefſten ſpeculativen Sinne durchdringend. Es findet das Bruchſtück, da es in Hinſicht ſeines Stoffes ganz vereinzelt ſteht, am beſten ſchon hier ſeinen Platz: *πᾶν γὰρ* — ſagt der Schol. l. l. — *ὃ ἄν τις ἐπινοήσῃ σημεῖον, ἀρχή τε καὶ πέρας. ξυνὸν γάρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας, κατὰ τὸν Ἡράκλειτον.* „Denn gemeinſchaftlich iſt Anfang und Ende in der Peripherie des Kreiſes, nach Heraklit".

Der Sinn dieſes Ausſpruches kann nicht zweifelhaft ſein und wird vom Scholiaſten ſelbſt ſehr gut dahin erklärt: als ein in ſeiner Peripherie beſchloſſener Raum ſei der Kreis in dieſer Hinſicht nicht unendlich, ſondern begrenzt, in Rückſicht darauf aber, daß er nirgendwo geſchiedene Grenzpunkte habe, vielmehr jeder beliebige herausgegriffene Punkt der Peripherie ebenſowohl Anfang als Ende ſei, ſei er unendlich[1]) (*τοῦ τοίνυν κύκλου κατὰ τὴν περιφέρειαν ὄντος πεπερασμένου καὶ μὴ ἀπείρου κατὰ τὸ διεξίτητον οὐκ ἄν λέγοιτο πρὸς πέρασιν αὐτὴ πεπεράνθαι, κατὰ δὲ τὸ μὴ ἔχειν ποθέν που διάφορα πέρατα, πᾶν δὲ τὸ ληφθὲν ἀρχὴν εἶναι καὶ πέρας, ἄπειρον ἐκάλουν τὸν κύκλον*). —

Wenn frühe der Anſchauung der Völker der Kreis als Symbol des Unendlichen erſchien, ſo war es Heraklit gegeben, dieſe Vorſtellung mit dem Gedanken zu durchdringen und die wahrhafte Natur dieſer Unendlichkeit aufzuzeigen.

Und gewiß muß, ſowohl wenn man das Fragment näher betrachtet, welches nur der mit *γὰρ* eingeleitete begründende Hinterſatz einer vom Kreiſe handelnden Stelle iſt, deren Anfang uns leider nicht erhalten, als wenn man auf die Erklärung des Scholiaſten Rückſicht nimmt, jener ſchönen Definition des Epheſiers vom Kreiſe in ſeinem Werke ein Satz vorhergegangen ſein, in welchem er dem Kreiſe wegen dieſer abſoluten Identität der Gegenſätze, wegen dieſer ſchlechthinnigen Durchdringung von

---

1) Wem fallen bei dieſer heraklitiſchen Definition nicht die Worte Hegels bei, Logik I. p. 156: „Das Bild des Progreſſes ins Unendliche iſt die gerade Linie, an deren beiden Grenzen nur das Unendliche iſt und immer nur iſt, wo ſie — und ſie iſt Daſein — nicht iſt und die zu dieſem ihrem Nichtdaſein, d. i. ins Unbeſtimmte, hinausgeht; als wahrhafte Unendlichkeit, in ſich zurückgebogen, wird deren Bild der Kreis, die ſich erreicht habende Linie, die geſchloſſen und ganz gegenwärtig iſt, ohne Anfangspunkt und Ende".

Digitized by Google

Anfang und Ende in jedem ſeiner Punkte, eine beſondere Würde und ſymboliſche Bedeutſamkeit zuſchrieb [1]).

---

1) Wenn Heraklit alſo ſehr wohl die Bewegung ſeines abſoluten Proceſſes, in welchem jeder Untergang Entſtehung und jedes Leben Sterben iſt durch den Kreis und die Kreisbewegung verſinnlichen konnte, weil hier gleichfalls Anfang und Ende ſtets zuſammenfallen, ſo ſind auch in ſtoiſchen Stellen noch Spuren genug zu erkennen, daß er dieſes Sinnbild für die Natur ſeiner abſoluten Bewegung wirklich gebraucht hat; ſ. Marc. Anton. II, § 14: man müſſe ſich zweier Dinge erinnern, *ἑνὸς μὲν ὅτι πάντα ἐξ ἀϊδίου ὁμοειδῆ καὶ ἀναχυκλούμενα κτλ.* und id. IX, § 28 *Ταὐτά ἐστι τὰ τοῦ κόσμου ἐγκύκλια, ἄνω κάτω, ἐξ αἰῶνος εἰς αἰῶνα*; cf. die ariſtot. Probl. XVII, 3. p. 916. Bekk.: — — *ὥσπερ ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἑκάστου τῶν ἄστρων φορᾷ κύκλος τίς ἐστι, τί κωλύει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν ἀπώλειαν τῶν φθαρτῶν τοιαύτην εἶναι, ὥστε πάλιν ταῦτα γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι; καθάπερ καί φασι κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα*, worauf dann an den Ausſpruch des Alkmäon erinnert wird, die Menſchen gingen dadurch zu Grunde, daß ſie Anfang und Ende nicht zuſammenbringen könnten: *τοὺς γὰρ ἀνθρώπους φησὶν Ἀλκμαίων διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι, ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι, κομψῶς εἰρηκώς, εἴ τις ὡς τύπῳ φράζοντος αὐτοῦ ἀποδέχοιτο καὶ μὴ διακριβοῦν ἐθέλοι τὸ λεχθέν· εἰ δὴ κύκλος ἐστί, τοῦ δὲ κύκλου μήτε ἀρχὴ μήτε πέρας κτλ.* cf. Arist. Phys. IV. c. 13. p. 223. B. *φασὶ γὰρ κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα πράγματα*, worauf dies hier ausführlich kritiſirt wird, und beſonders Ariſt. Meteorol. I. c. 9, 5. p. 364. B., wo die phyſiſche Bewegung Heraklits ausdrücklich als Kreisbewegung geſchildert wird, worüber ſpäter, vgl. § 23. 26. 27.

Digitized by Google

§ 2. Fortsetzung. Die Harmonie.

Das Princip selbst aber dieser ungetrennten Einheit des absoluten Gegensatzes hat Heraklit als Krieg oder Harmonie ausgesprochen, welche letztere er mit der des Bogens und der Leier verglich.

Die Harmonie ist ihm nur ganz dasselbe, was ihm der Krieg ist, wie entgegengesetzte Vorstellungen auch das gewöhnliche Bewußtsein mit Beiden verbindet.

Die Einheit von Sein und Nichtsein als Einheit des absoluten widerstreitenden Gegensatzes ist ihm Krieg, aber als des Gegensatzes Einheit ist sie Harmonie. Und weil ihm Alles was existirt, nur durch dieses Eins des Gegensatzes ist, so kann ihm auch dieser Krieg allein ἀρχή sein, nur daß er diesen abstracten Ausdruck noch nicht hat, sondern denselben Begriff in sinnlichen Namen (Vater, König) ausspricht.

So führen wir denn, an unser erstes Fragment uns anschließend, zuerst das Bruchstück bei Plato an[1]):

„τὸ ἓν γάρ, φησι (sc. Ἡράκλειτος) διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας". „Denn das Eine, indem es sich von sich trennt (auseinandertritt), eint sich mit sich selbst, wie die Harmonie des Bogens und der Leier".

Und ebenso bei Aristoteles[2]): „καὶ Ἡράκλειτος· „τὸ ἀντίξουν συμφέρον" καὶ „ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν" καὶ „πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι". „Das sich Entgegenstrebende ist das sich mit sich Einigende"; und „aus dem sich Entzweienden (sich Unterscheidenden) die schönste Harmonie" und „Alles werde durch den Streit".

Ebenso bei Plutarch[3]): „παλίντονος[4]) γὰρ ἁρμονίη κόσμου,

1) Sympos. p. 187. A. p. 119. Stallb.
2) Eth. Nicodem. VIII. c. 2. p. 1155.
3) De Is. et Osir. p. 369. A. p. 512. Wytt.
4) παλίντονος war ein Epitheton des Bogens überhaupt, bezeichnete aber auch

Digitized by Google

ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου" καθ' Ἡράκλειτον", „ſich in ihr Gegentheil umwendend iſt die Harmonie des Weltalls wie der Leier und des Bogens" und ganz ſo noch an einem andern Ort, nur in indirecter Rede und mit einer Veränderung des erſten Wortes[1]): „Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίην κόσμου ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου". „In ihr Gegentheil umſchlagend ſei die Harmonie des Weltalls wie der Leier und des Bogens".

Dieſe Harmonie der Leier und des Bogens, die, wie wir ſehen, Heraklit ein conſtantes Bild von der Harmonie der Gegenſätze in dem Weltall überhaupt war, führt nun Simplicius[2]) ſpeciell als Bild der ſich mit einander vermittelnden Einheit des Guten und Böſen an: ὡς Ἡράκλειτος τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταὐτὸν λέγων συνιέναι δίκην τόξου καὶ λύρας· ὃς καὶ ἐδόκει θέσιν λέγειν διὰ τὸ ἀδιορίστως φᾶναι· ἐνεδείκνυτο δὲ τὴν ἐν τῇ γενέσει ἐναρμόνιον μίξιν τῶν ἐναντίων (worauf Simplicius ſehr gut die Stelle des Plato Soph. p. 242. e. hiermit in Verbindung bringt).

Heraklit alſo, verſichert Simplicius, habe gelehrt, daß auch das Gute und das Böſe in daſſelbe zuſammengehe (ineinander übergehe) nach Art des Bogens und der Leier; und, fügt er hinzu, mit dieſem paradox ſcheinenden Satze habe Heraklit die harmoniſche Miſchung der Gegenſätze in der Wirklichkeit gemeint. Dieſe Stelle des Simplicius, weil ſie uns die Identität des Guten und Böſen bei Heraklit als eine ineinander übergehende, ſomit als Proceß ſich vermittelnde angiebt, iſt correcter als jene bereits durchgenommenen Stellen des Ariſtoteles (Topic. VIII, c. 5. p. 155 u. Phys. I, 2. p. 185.), auf die ſie ſich commentirend bezieht und in welchen die Identität des Gegenſatzes von gut und böſe nur als eine ruhige, ſeiende ausgeſprochen wird.

Zugleich erfahren wir aus dieſer Stelle des Simplicius, daß Heraklit auch dieſen ſpeciellen Gegenſatz des Guten und Böſen mit der Harmonie des Bogens und der Leier verglichen haben muß; denn es ließe ſich nicht abſehen, wie Simplic. dazu gekommen ſein ſollte, die Harmonie des Bogens und der Leier als Bild für die Identität des Guten und Böſen zu gebrauchen, wozu er ja durch keinen Vorgang des Ariſtoteles veranlaßt

---

eine beſondere Art Bogen, die doppelt zu ſpannen waren, vgl. die Interprett. zu Ilias. VIII, 266. und Herodot VII, 69. Wörtlich wäre es etwa zu überſetzen: „Sich entgegenſpannend"; über ſeinen wirklichen Begriff und die obige Ueberſetzung ſiehe unten in § 3.

1) Plutarch. de anim. procreat. p. 1026. B. p. 177. Wytt.

2) Comment. in Aristot. Phys. f. 11. a. b.

Digitized by Google

war, wenn er sie nicht bei Heraklit selbst als Beispiel von der speciellen Einheit entgegengesetzter sittlicher Bestimmungen gebraucht gefunden hätte.

Wohl aber hat Simplicius, jene Stellen des Aristoteles im Kopfe und sie mit Heraklits eigenen Worten vermischend, die Ausdrücke „gut und schlecht" mit welchen Heraklit diesen Gegensatz der sittlichen Bestimmungen nicht bezeichnet hat, an die Stelle der von Heraklit selbst dafür gebrauchten Ausdrucksform: „Das Gerechte und Ungerechte" gesetzt, wie wir aus einer Stelle der venetianischen Scholien zum Homer entnehmen, welche zugleich ein schönes Fragment des Ephesiers enthält und uns endlich den tiefsten Sinn jener Identität des Guten und Bösen offenbart, die Aristoteles so oft dem Heraklit als unlogisch vorwirft.

Die Stelle lautet[1]): *ἄπρεπές φασιν, εἰ τέρπει τοὺς θεοὺς πολέμων θεά· ἀλλ' οὐκ ἄπρεπες· τὰ γὰρ γενναῖα ἔργα τέρπει· ἄλλως τε πόλεμοι καὶ μαχαὶ ἡμῖν δεινὰ δύκει, τῷ δὲ θεῷ οὐδὲ ταῦτα δεινά· συντελεῖ γὰρ ἅπαντα ὁ θεὸς πρὸς ἁρμονίαν τῶν ἄλλων ἢ καὶ ὅλων οἰκονομῶν τὰ συμφέροντα, ὅπερ καὶ Ἡράκλειτος λέγει, ὡς „„τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασι, ἃ δὲ δίκαια""*. Man halte es für unschicklich, sagt der Scholiast, wenn (beim Homer) die Götter die Göttin des Krieges erfreut; doch dem sei nicht so; denn edle Werke erfreuten; uns Menschen freilich erschienen Kriege und Schlachten schrecklich, dem Gotte aber nicht also; denn es vollbringe Alles der Gott, zur Harmonie des Unterschiedenen oder auch des Alls, das sich Einigende ordnend; weshalb auch Heraklit sage: „„dem Gotte (ist) Alles schön und gerecht, die Menschen aber haben das Eine als ungerecht, das Andere als gerecht angenommen"".

Das „Gerechte und Ungerechte *δίκαιον* und *ἄδικον*", sind also Heraklits eigene Bezeichnung für die entgegengesetzten sittlichen Bestimmungen gewesen. Daß ihm diese Bezeichnung eine angemessenere war, als die abstracten: gut und schlecht, würde wohl auch an sich klar sein. Wir wissen aber auch aus Plato[2]), daß das *δίκαιον*, wenigstens bei den Schülern des Ephesiers als Hauptbenennung für das absolute Princip ihrer Philosophie galt und sehen keinen Grund, warum sie diesen Namen selbst gemacht und nicht schon in dem Werke des Heraklit über-

1) Schol. Venet. ed. Villoison. ad Iliad. IV, 104.
2) Cratyl. p. 412. D. — 413. D.; p. 145—138. Stallb.

Digitized by Google

kommen haben sollten[1]), um so weniger, als wir ja in den eigenen Bruchstücken des Ephesiers die Dike in derselben Würde antreffen werden.

Zugleich aber zeigt uns endlich die Stelle des Scholiasten, und sowohl seine eigenen Worte als auch das an dieselbe gereihte Fragment Heraklits, was es in der That für eine Bewandtniß mit der Identität des Guten und Schlechten, des Gerechten und Ungerechten bei Heraklit gehabt hat.

Zuvörderst wird gewiß Niemand länger mit Schleiermacher p. 410 bezweifeln wollen, daß das Fragment so ächt als wörtlich angeführt ist. Schon die dem Fragmente selbst vorhergehende Erklärung des Scholiasten ist voll ächt heraklitischer Ausdrücke[2]) und des ächt heraklitischen Sinnes[3]), so daß auch diese Erklärung schon dem Heraklit selbst mehr oder weniger mit seinen eigenen Worten entlehnt ist*). Das Fragment selbst anlangend, so ist die ganze Wendung des Satzes, die Entgegensetzung von Gott und

---

1) Diese Annahme ist auch um so weniger möglich, als die in der Stelle des Cratyl. den einzelnen Heraklitikern zugetheilten Namen für das Absolute, ἥλιος, πῦρ, τὸ θερμὸν κτλ. immer nur als Prädicate und Definitionen des Einen Subjects τὸ δίκαιον gesetzt sind, dieses also in dieser Stelle selbst als die allen Heraklitikern gemeinsame Bezeichnung des Absoluten erscheint.

2) So z. B. ἁρμονία und ὅλα (s. Schleiermacher p. 361), συμφέροντα, was wir eben in mehreren Bruchstücken gehabt; auch οἰκονομεῖν (τὸ πᾶν oder τὰ ὅλα) scheint gleichfalls ein von Heraklit selbst gebrauchtes Wort zu sein, cf. Heracl. Alleg. Hom. p. 465. Gal. p. 146. Schow. und Marc. Anton. V, 32. — Schleiermacher glaubt deshalb sogar mit Unrecht, daß diese der Erwähnung Heraklits vorhergehenden Worte seine Anführung bilden sollen.

3) So enthält der Tadel, den Heraklit gegen den Homer ausspricht (siehe unten § 4), nur ganz denselben Gedanken, wie hier die rechtfertigende Erklärung des Scholiasten.

*) Was wir in dem oben Folgenden als den Gedanken des Fragments nachweisen, die bloße Relativität aller Unterschiede vom Standpunkt des Absoluten aus oder des Gottes, zeigt jetzt ganz schlagend in physischer Ausführung das Fragment beim Pseudo-Origenes Philosoph. ed. Miller. p. 283.: „Ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός". „Ἀλλοιοῦται δὲ ὥσπερ ὁπόταν συμμιγῇ [θύωμα. wie Bernays a. a. O. als das fehlende Wort trefflich einschaltet] θυώμασιν· ὀνομάζεται κατὰ ἡδονὴν ἑκάστου, „der Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sättigung Hunger". „Es geht [jedes] in das andere über, wie wenn Räucherwerk mit Räucherwerk sich mischt; es wird benannt nach dem Belieben eines Jeden". Also vom Standpunkt des Göttlichen aus ist jeder Gegensatz dasselbe, denn jedes geht beständig in sein Gegentheil über; nur für uns ist es unterschieden; sub specie aeterni ist es identisch.

Digitized by Google

Menſch, ganz eigenthümlich heraklitiſch und in mehreren Bruchſtücken wiederkehrend. Die Anführung ſelbſt geſchieht nicht nur in directer Rede, ſondern auch ganz ſtoßweiſe durch das: *ὅπερ καὶ Ἡρ. λέγει ὡς κτλ.*; ferner verbürgt die aus der Satzconſtruction herausfallende Perfectform *ὑπειλήφασι* die wörtliche Anführung, denn der Scholiaſt hatte im Praeſens geſprochen „*ἄπρεπές φασι*“ und hätte im Praeſens fortfahren müſſen: *ὑπολαμβάνουσι*. Endlich aber iſt in der quäſt. Stelle viel zu ſehr der Nagel auf den Kopf getroffen, als daß man glauben könnte, der unbekannte Scholiaſt habe ſie nicht, wenn auch mittelbar, aus dem Werke des Epheſiers ſelbſt geſchöpft. — Das „Gerechte und Ungerechte“ bedeutet dem Heraklit nichts Anderes, als denſelben logiſchen Gegenſatz von Sein und Nichtſein, den wir ihn ſchon in ſo vielen Formen haben ausſprechen ſehen. Das *δίκαιον* iſt ihm nur dieſelbe Verknüpfung des Seins und der Negativität, die das heraklitiſche Princip überhaupt iſt, oder in der Form, in der es Plato ſelbſt im Cratylus ausſpricht und deren Verſtändniß wir hier anticipiren müſſen, es iſt: „das ſich durch Alles hindurchziehende, durch welches alles Werdende wird“ (*διὰ παντὸς διεξιὸν, δι᾽ οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι*); es iſt wie Plato weiter ſagt, „das Schnellſte und Unkörperlichſte; denn nicht könnte es ſonſt durch Alles in Bewegung befindliche ſich hindurch bewegen, wenn es nicht das Unkörperlichſte wäre, ſo daß nichts es aufhält, und das Schnellſte, ſo daß es die andern Dinge als wie (im Verhältniß zu ihm ſelbſt) Stillſtehende handhabt“ („— — — *τάχιστον καὶ λεπτότατον· οὐ γὰρ ἂν δύνασθαι ἄλλως διὰ τοῦ ἰόντος ἰέναι παντὸς, εἰ μὴ λεπτοτάτου τε ἦν, ὥστε αὐτὸ μηδὲν στέγειν, καὶ τάχιστον ὥστε χρῆσθαι ὥσπερ ἑστῶσι τοῖς ἄλλοις*). Es iſt alſo Das, was am wenigſten Theil hat an dem endlichen feſten Beſtehen, und die reinſte Identität des Seins und Nichtſeins iſt; es iſt die logiſche Kategorie des Werdens ſelber, die durch kein endliches feſtes Sein aufgehaltene reine proceſſirende Gedankeneinheit von Sein und Nichtſein. Das *ἄδικον*[1]) dagegen iſt eben das Moment des ſinnlichen feſten Beſtehens ſelbſt, welches ſich als dieſes iſolirte Moment erhalten und ſeinen Gegenſatz, das Nichtſein, obgleich vergeblich, ausſchließen will.

Deshalb gehen, wie Simplicius ſagt, das Gute und Böſe in

1) Man ſehe nur zum Beweiſe die Stelle Plutarchs Terr. an aquat. an callid. p. 964. E. p. 913., wo er ſagt, daß nach Heraklit die Natur ſelbſt „*διὰ πολλῶν καὶ ἀδίκων πάθων περαινομένην*“ ſei und alles Endliche ſein Werden nur aus der Ungerechtigkeit „*ἐξ ἀδικίας*“ habe, indem mit dem Unſterblichen das Sterbliche ſich eine (*τῷ θνητῷ συνεργομένου τοῦ ἀθανάτου*).

Digitized by Google

daſſelbe, d. h. in einander über (εἰς ταὐτὸ λέγων συνιέναι). Das Gute iſt das reine Werden, das Böſe das auf ſich beharren wollende ſinnliche Daſein des Einzelnen. Aber beide Beſtimmungen ſind eben proceſſirende. Das Werden ſelbſt wird immer, d. h. wird immer zu einzelnem ſich erhalten wollenden ſinnlichen Daſein; dieſes ſeinerſeits iſt und erhält ſich nur durch beſtändige Theilnahme an dem allgemeinen Proceß und Wandel, durch die beſtändige Aufhebung ſeines Daſeins in die Bewegung des Werdens, d. h. in das Gute [1]).

Für alles Einzelne, Endliche ſind daher allerdings Sein und Nichtſein, Leben und Sterben, Beſtehen und Negation entgegengeſetzte Dinge. Für jenes abſolute Werden ſelbſt aber, für den Gott, wie das Fragment beim Scholiaſten ſagt, iſt Beſtehen und Sichaufheben, das Sicheinlaſſen in die endlichen Unterſchiede, d. h. das Setzen derſelben als Beſtimmter (τὸ διαφερόμενον) und der Rückgang aus denſelben in die reine Einheit (τὸ συμφερόμενον) gleichgültig; denn ſein Sichaufheben in der einen Form iſt nur ſeine Geburt in eine andere. Für das göttliche Leben des abſoluten Proceſſes von Sein und Nicht iſt das δίκαιον und ἄδικον, die reine Negation und das einzelne Sein, gleich weſentliches Moment [2]), denn alle Exiſtenz wird nur durch den Widerſtreit und Kampf derſelben und gerade der Wechſel derſelben bildet die Harmonie des Alls, wie ja das ſich Entzweiende das ſich Einigende iſt und grade aus ihm die ſchönſte Harmonie hervorgeht.

Beide Momente ſind alſo vom Standpunkt des Abſoluten aus gleichberechtigt, denn nur in der Identität Beider, die ſomit nothwendig auch als unterſchiedene geſetzt ſind, beſteht die Idee des Abſoluten ſelber. Und ebenſo erzeugt ſich nur durch die reale Verwirklichung dieſer Momente als unterſchiedener und deren Wiederaufhebung die Welt und geſtaltet ſich nur durch den Wechſel dieſer Bewegung zu demſelben realen Proceſſe des Werdens, zu der ſichtbaren Harmonie, dem, obwohl ſchwächeren, Abbilde jener unſichtbaren Harmonie, der reinen proceſſirenden Gedankenidentität von Sein und Nichtſein.

Hiermit ſind wir aber von ſelbſt zu zwei andern Bruchſtücken des

---

1) Seine vollſtändigſte Belegung wird, was im Vorſtehenden anticipirt iſt, im Verlauf erhalten.

2) Man vgl., was Aeneas Gazäus auf Heraklit anſpielend ſagt, Jedem ſei ein anderes entgegengeſetzt, nur dem All ſelbſt nichts, ſo wenig wie der Harmonie ꝛc., de immort. anim. p. 37. ed. Boiss.: ἐναντίων μὲν γὰρ ἄλλο ἄλλῳ, τῷ δὲ παντὶ οὐδέν· ἁρμονίας δὲ καὶ τοῦτο, καὶ ἐξ ἐναντίων τῶν φθόγγων μίαν τὴν μελῳδίαν ἐργάζεσθαι.

Digitized by Google

Epheſiers gelangt, die uns Plutarch und Porphyrios aufbewahrt haben und von welchen wir zuerſt das letztere in ſeinem Zuſammenhange mittheilen wollen, weil dieſes dem andern Fragment zur Erklärung dient. Porphyrius ſagt [1]): „*ἀρξαμένης γὰρ τῆς φύσεως ἀπὸ ἑτερότητος, πανταχοῦ τὸ δίθυρον αὐτῆς πεποίηται σύμβολον· ἢ γὰρ διὰ νοητοῦ ἡ πορεία, ἢ δι' αἰσθητοῦ· καὶ τοῦ αἰσθητοῦ ἢ διὰ τῆς ἀπλανοῦς ἢ διὰ τῆς τῶν πεπλανημένων· καὶ πάλιν ἢ διὰ τῆς ἀθανάτου ἢ διὰ θνητῆς πορείας· καὶ κέντρον, τὸ μέν ὑπὲρ γῆν, τὸ δ' ὑπόγειον· τὸ μεν ἀνατολικὸν· τὸ δὲ δυτικόν· καὶ τὰ μεν ἀριστερὰ, τὰ δὲ δεξιά· νύξ τε καὶ ἡμέρα· καὶ διὰ τοῦτο „„παλίντονος ἡ ἁρμονία, ἢ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων““*“. Denn ſo will ich mit Boeckh und Creuzer bei der Lesart der van Goens'ſchen Ausgabe verbleiben, wo dann allerdings das *τοξεύει* nicht gut wörtlich zu überſetzen iſt, über den Sinn aber doch kein Zweifel ſein kann. Porphyrius ſagt, da die Natur ſelbſt vom Gegenſatz ausgehe, ſo habe ſie auch überall die Zweiheit eingeführt, als Symbol ihres eigenen Gegenſatzes, ſo: vernünftig und ſinnlich, Nacht und Tag, Aufgang und Untergang, rechts und links ꝛc. Und wegen dieſer in allen Exiſtenzen der Natur vorhandenen Zweiheit, werde auch genannt (nämlich von Heraklit): „ſich in ihr Gegentheil wendend, die Harmonie, welche durch die Gegenſätze ſchießt, (hindurchſchießt)“. Die Aenderung aber, die Schleiermacher vorſchlägt: *παλ· ἡ ἁρμ· καὶ τόξου, εἰ διὰ τῶν ἐναντίων* („widerſtrebend ſei die Harmonie auch des Bogens, wenn durch die Gegenſätze“) iſt nicht nur reine und noch dazu ganz überflüſſige Conjectur, ſondern entſpricht auch dem ſonſtigen kritiſchen Takte ihres Urhebers nicht und gewährt keinen Sinn, während das Bruchſtück einen ſolchen und zwar den ganz richtigen darbietet. Denn zuerſt konnte Porphyrius nur dann dies Fragment zur Beſtätigung ſeiner Auseinanderſetzung mit den Worten: „und deswegen heiße es“ (*καὶ διὰ τοῦτο*) anführen, wenn in dem Fragment von der Alles durchdringenden Weltharmonie, nicht aber von einer angeblichen ſpeciellen Harmonie des Bogens die Rede iſt. Auch begreift man, wenn von jener allgemeinen Harmonie hier, wie evident iſt, die Rede ſein muß, gar nicht, was das *καὶ τόξου* hier überhaupt will; ebenſo iſt das „*εἰ*“ für Heraklit hier unangemeſſen und es fehlte auch ein von dem *εἰ* abhängiges Participium. Endlich liegt nirgendswo eine Stelle vor, in welcher der Bogen allein, ohne die Lyra, als Bild der Harmonie gebraucht ſich vorfände. Denn dies iſt dann nicht der Fall, wenn man bei dem Fragment verbleibt, wie es in den Handſchriften und Ausgaben vorliegt. Dann iſt das *τοξεύει*

1) De antro Nymph. c. XXIX. p. 268. p. 27. ed. van Goens.

Digitized by Google

nicht ein selbständiges Bild der Weltharmonie, sondern eine bildlich von ihr ausgesagte ihr zukommende Thätigkeit, Eigenschaft. Daß nun Heraklit, wie er seine harmonische Einheit ja überall dahin definirte, daß sie alle Gegensätze rastlos durchdringe, daß sie das sich durch das Entgegengesetzte unaufhörlich hindurchziehende Gesetz sei (*λόγος διὰ πάντα δήκων*), diese Thätigkeit des Durchdringens und sich Hindurchziehens durch die entgegengesetzten Existenzen auch vollkommen wohl mit dem sinnlicheren Ausdrucke, daß sie durch dieselbe hindurchschieße, bezeichnen konnte, kann ja auch an und für sich weder die geringste Schwierigkeit des Verständnisses erregen, noch irgendwie befremdend erscheinen; weshalb wir nicht nur die Schleiermacher'sche sondern jede andere Veränderung der vollkommen klaren Stelle für ganz überflüssig halten. Die ganze concrete Beziehung aber, die in dem Bogenschießen (*τοξεύει*) liegt, wird uns klar werden durch die bald folgende Erörterung, in wiefern dem Heraklit Bogen und Leyer Bild der Weltharmonie waren. Zuvor aber führen wir noch ein anderes Fragment über die Harmonie an, welches uns Plutarch mittheilt und das also lautet: „*ἁρμονίη*[1]) *γὰρ ἀφανὴς φανερῆς κρείττων, καθ' Ἡράκλειτον, ἐν ᾗ τὰς διαφορὰς καὶ ἑτερότητας ὁ μιγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσε*". „Denn die unsichtbare Harmonie ist besser als die sichtbare, nach Heraklit, in welcher die Unterschiede und Gegensätze der sie einende Gott verhüllte und untertauchte".

Den Sinn dieser Stelle anlangend, so kann man zunächst jedenfalls darüber nicht zweifelhaft sein, daß die Erklärung, die Schleiermacher p. 420, und nach ihm Ritter und Brandis, geben will, ganz irrig zu nennen ist. Er stellt nämlich die durch nichts unterstützte Hypothese auf, daß Heraklit mit der sichtbaren Harmonie die elementarische, mit der unsichtbaren aber die höhere und complicirtere Einheit organischer Gestaltungen gemeint habe.

Zuerst ist uns nichts von Heraklit bekannt, wodurch wir überhaupt nur wüßten, daß er einen solchen Unterschied zwischen organischer und unorganischer Bildung gemacht und erstere höher angeschlagen habe; es wäre im Gegentheil sowohl durch sein System überhaupt als durch positive Zeugnisse zu erweisen, daß ein solcher Unterschied bei ihm, seinem Gedanken nach, schwerlich schon stattfinden konnte und auch nicht stattgefunden hat[2]). Aber abgesehen hiervon muß Schleiermacher für seine Hypothese

1) Plut. de anim. procreat. p. 1026. p. 177. Wytt.

2) Vielmehr fand nach ihm nur ganz derselbe Verwandlungsproceß wie im unorganischen Weltall, so auch im organischen Statt. Man sehe unten §§ 6. u. 7. und die daselbst näher besprochenen Stellen der aristot. Problem. XIII, 6. p. 905. Bekk., Plut. Plac. IV, 3. p. 623. Wytt., Nemes. de nat. hom. p. 28. ed. Plant.

Digitized by Google

die grammatiſche Structur des Satzes verletzen, indem er den Relativſatz „ἐν ᾗ κατέδυσεν“ ſtatt auf das unmittelbar vorhergehende φανερῆς auf das weiter vor dieſem ſtehende ἀφανής zurückbeziehen will. Endlich aber erlaubt dies auch offenbar der Sinn der Ausdrücke ἔκρυψε καὶ κατέδυσε nicht, die doch auch Schleiermacher als ganz ächte Beſchreibung anerkennt; ſie erfordern im Gegentheil durchaus die Beziehung auf φανερῆς und Schleiermachers Erklärung wird grade dadurch ſo falſch, weil er auf die unſichtbare Harmonie die Erklärung beziehen will, die vielmehr von der ſichtbaren gegeben wird und nur von ihr gegeben werden konnte.

Der Sinn dieſes Fragmentes iſt vielmehr der ſchon früher angedeutete. Alles Sichtbare und Sinnliche war dem Heraklit nur die Exiſtenz und der reale Ausdruck ſeiner Einen reinen Harmonie, d. h. der Identität des Gegenſatzes von Sein und Nichtſein.

Im Unterſchiede von dieſen ihren ſinnlichen, ſichtbaren Darſtellungen im Reiche der Exiſtenzen kann die unſichtbare Harmonie nur die reine Idealität ſein, die reine proceſſirende Gedankeneinheit des Gegenſatzes von Sein und Nichtſein, die noch nicht, wie alles ſinnlich Exiſtirende, in der einſeitigen vorwiegenden Form des Seins geſetzt iſt; mit einem Worte: die logiſche Idee des Werdens ſelbſt, in welcher beide Momente, Sein und Nichtſein, fortwährend unaufgehalten und unaufhaltſam in einander umſchlagen und Unterſchied wie Einheit derſelben in ununterbrochenem Proceß und immer zugleich ſich erzeugen, in welcher alſo die reine Einheit dieſer Momente noch durch kein feſtes Beſtehen derſelben, wie in der Exiſtenzialwelt, getrübt iſt. Dieſe allein adäquate intelligible Einheit des Gegenſatzes, die er auch, wie wir ſehen werden, als nicht untergehendes Feuer von jeder noch ſo flüchtigen, ſinnlichen Exiſtenz abſchied, die er auch „das Eine Weiſe und Name des Zeus“ [1]) nannte, iſt das Geſetz, welches das All durchdringt. Sie iſt der Demiurg, von welchem uns das Bruchſtück bei Themiſtius (ſ. oben p. 24) ſagt: „die Natur liebt verhüllt (κρύπτεσθαι) zu werden und noch vor der Natur der Demiurg der Natur“. Die Natur (φύσις) iſt das Gebiet des Sinnlichen und Sichtbaren, ein Gebiet, in welchem gleichfalls bereits in jedem Exiſtirenden die Gegenſätze harmoniſch geeint und verhüllt ſind [2]). Der Demiurg, der noch vor der Natur verhüllt werden will, iſt die unſichtbare beſſere Harmonie, der reine, waltende, ſpeculative Gedanke des begrifflichen Gegenſatzes (von Sein und Nichtſein) und ſeiner proceſſirenden Einheit (der λόγος).

1) Siehe oben p. 26 sq.

2) Darum beſteht auch die Erkenntniß der Dinge darin, ſie zu zerſchneiden; ſiehe §§ 28 sqq.

Digitized by Google

Was in dem Bruchſtücke bei Them. das *κρύπτεσθαι* zu bedeuten hat, zeigt uns ſehr ſchön in unſrer Stelle des Plutarch das *διαφορὰς καὶ ἑτερότητας ὁ μηνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν*. Beide Stellen erläutern ſich gegenſeitig. Dieſes „*κατέδυσεν*“ beweiſt, daß auch das *ἔκρυψε* bei Plutarch wie das *κρύπτεσθαι* bei Themiſtius nicht den Sinn von „verheimlichen“ hat, ſondern (weshalb es auch Philo a. a. O. nicht nur durch abscondere überſetzt, ſondern durch se obducere näher interpretirt) nur das Untertauchen und Verhüllen der reinen intelligiblen Harmonie in die Hülle und das Material des ſinnlichen Seins bezeichnet, wie uns ja auch Porphyr. ähnlich ſagte, die wirkliche Zweiheit in den natürlichen Dingen, Tag und Nacht ꝛc. ſei nur die ſymboliſche, d. h. in ſinnliches Sein eingetauchte Darſtellung (*τὸ σύμβολον*) der intelligiblen Zweiheit, von der die Natur ausgehe. — Das *ἔκρυψε καὶ κατέδυσε*, wie Schleiermacher will, auf die unſichtbare Harmonie zurück zu beziehen, iſt alſo nicht nur gegen die grammatiſche Satzconſtruction, ſondern auch widerſinnig. Denn in der unſichtbaren, in der beſſern Harmonie iſt die Einheit des Gegenſatzes grade nicht untergetaucht und verborgen, ſondern ſie iſt vielmehr dieſe reine adäquate Einheit ſelbſt; verſenkt und verhüllt iſt dieſe nur in der ſichtbaren Harmonie, in den ſinnlich-ſichtbaren Dingen, welche die Erſcheinung und Darſtellung jener ſind und die in ihnen verborgene Harmonie dadurch offenbaren, daß der Gegenſatz, die Negation doch immer wieder an ihnen zum Vorſchein kommt. Offenbar ließ ſich Schleiermacher durch das *ἔκρυψε* irre führen und meinte, verborgen könne doch nur die unſichtbare Harmonie genannt werden; in Ermangelung des Bruchſtücks bei Themiſtius hätte ihm aber ſchon das *κατέδυσε* vollkommen deutlich zeigen können, daß auch das „verborgen“ nur heiße: verſenkt in ſinnlichen Stoff, und daß dann die in dieſem Sinne verborgene Harmonie nur die ſichtbare ſein könne. —

Wenn ſo die *ἁρμονία ἀφανής* in Beziehung auf die ſichtbare Harmonie nur die reine, intelligible Einheit im Gegenſatz zu ihrer ſichtbaren Darſtellung in den ſinnlichen Exiſtenzen iſt, ſo iſt auch von ſelbſt klar, warum ſie Heraklit eine „beſſere“ als die ſichtbare Harmonie (*κρείττων*) genannt hat und nennen mußte, denn alles ſinnliche Sein iſt, weil eben die Einheit von Sein und Nichtſein hier in der einſeitigen Form des Seins geſetzt iſt und die Unterſchiede ſomit reellen Beſtand und ganz andere Feſtigkeit gegen einander erlangen, ſofort Trübung und Hemmung jener reinern, intelligiblen Gedankeneinheit und der in ihr ohne Unterlaß proceſſirenden Identität ihrer Momente.

Daß die unſichtbare Harmonie hier ſo als Gegenſatz gebraucht iſt

gegen die gesammte Welt der sinnlichen Existenz, deren Grundlage sie ist, und nicht blos gegen einzelne Formen des Sinnlichen, wie das Elementarische, geht auch daraus hervor, daß Heraklit die sichtbare Harmonie immer als gesammte Weltharmonie auffaßt, sie auch ausdrücklich „ἁρμονίη κόσμου“ [1]) nennt. Endlich aber rechtfertigt sich unsere Erklärung auch durch den Zusammenhang bei Plutarch. Dieser ist folgender: Er sagt, die Aegypter hätten in ihrer Mythologie geräthselt, Horus habe, als er Strafe habe geben müssen [nämlich für den Mord seiner Mutter] [2]), seinem Vater Blut und Leben, seiner Mutter Fleisch und Fett zuertheilt; „— von der Seele aber sei nichts ungemischt und lauter, noch werde es isolirt von dem Anderen; denn die unsichtbare Harmonie ist nach Heraklit besser als die sichtbare“ ꝛc. (τῆς δὲ ψυχῆς οὐδὲν μὲν εἰλικρινὲς οὐδ' ἄκρατον [3]) οὐδὲ χωρὶς ἀπολείπεται [4]) τῶν ἄλλων· ἁρμονίη γὰρ ἀφανὴς κτλ.) Es wird also in diesem Zusammenhange gleichfalls die reine Idealität der Seele und die untrennbare Harmonie dieser entgegengesetzt der schwächeren, sich weniger durchdringenden Einheit der Gegensätze im sinnlich-organischen Körper und dieser erscheint also statt die bessere und reinere Harmonie darzustellen vielmehr selber, wie alles Sinnliche, als der unreineren Harmonie [5]) zugetheilt.

---

1) Siehe die Fragmente bei Plutarch oben p. 90 sq.

2) cf. Plutarch de Is. et Osir. p. 338. D. und Fragm. Plut. London 1773. ex Museo Britannic. ed. Th. Tyrwhitt. bei Wytt. Vol. X. p. 702.

3) „ἀμιγὲς μηδὲν μηδὲ εἰλικρινὲς“, nichts Ungemischtes und nichts Reines, sagt Plutarch Terrest. an aquat. p. 964. E. p. 913. Wytt., sei in dem ganzen Gebiete der Natur nach der Philosophie Heraklit's, die er daselbst anführt. Diese letztere Stelle allein, die Schleiermacher entging, würde hinreichend beweisen, daß auch in der obigen Stelle des Plutarch und in seinem Citat, wenn er nicht ganz sinnverkehrend citirt haben soll, mit der höheren Einheit der Gegensätze, die über die Mischung derselben in der Natur noch hinausgehen und deshalb ganz untrennbar sein soll, unmöglich irgend eine besondere Form des Natürlichen, wie das Organische, gemeint sein kann.

4) „ἀπολείπει“ sagt in demselben Sinne Heraklit bei Plut. *Ei* ap. Delph. p. 392. B. p. 605. W., so daß unseres Bedünkens Plutarch schon in diesem Satze τῆς ψυχῆς — ἄλλων auf den Epheser Rücksicht nimmt und wahrscheinlich auch das folgende Fragment in dem Werke des Heraklit in einem ganz ähnlichen Zusammenhang mit seiner Lehre von der ψυχή stand. Die ψυχή ist unsichtbare Harmonie. Eingetaucht und begraben im Körper ist sie sichtbare Harmonie. Man vgl. auch das von den Seelen gesagte ὁράτας γίνεσθαι bei Porphyr. (siehe weiter unten. Die letzte Evidenz wird unser Bruchstück und unsere Erklärung desselben noch vielfach im Verlauf erhalten).

5) Unsere Auffassung der Worte ἀφανής und φανερή im Bruchstück als den Gegensatz des Ideellen und sinnlich-Wirklichen bedeutend, bestätigt sich auch

Digitized by Google

Wir glaubten aus doppelten Gründen bei der Widerlegung der Schleiermacher'ſchen Interpretation ſo ausführlich zu Werke gehen zu müſſen. Einmal weil Schleiermachers Erklärung allgemein angenommen worden iſt (ſiehe Brandis I. p. 166. Ritter p. 136) und am letzteren Ort noch beſonderen Beifall als „glückliche Deutung" erhalten hat. Ferner aber weil das Bruchſtück nach unſerer Auffaſſung deſſelben zu jenen allerwichtigſten Fragmenten gehört, welche über den innerſten Kern und die tiefſte Bedeutung des heraklitiſchen, den Uebergang von der eigentlichen Naturphiloſophie zur Gedankenphiloſophie bezeichnenden, Syſtemes ein helles

---

noch durch andere Stellen; man vgl. zunächſt eine des ſehr heraklitiſirenden (ſiehe § 7.) Pseudo-Hippocrates de Diaeta VI. p. 453. Ch. I. p. 639. K., von welcher ſchon der ſpäter mitzutheilende Anfang zeigt, wie durchaus heraklitiſch ſie iſt; darauf ſagt er: — *τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾶ καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα οὐδέκοτε ἀτρεμίζων· οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανῆ σκέπτεσθαι οὐκ ἐπίστανται.* Darauf ſetzt er den Unterſchied von *ἀφ.* und *φαν.* ganz dem obigen Sinne analog auseinander als den Unterſchied des ideellen Anſich und der Wirklichkeit: *ἐγὼ δηλώσω τέχνας φανερὰς ἀνθρώπου παθήμασιν ὁμοίας ἰούσας καὶ φανεροῖσι καὶ ἀφανέσι· μαντικὴ τοιόνδε· τοῖσι φανεροῖσι μὲν τὰ ἀφανέα γινώκεσθαι, τοῖσιν ἀφανέσι τὰ φανερὰ* und vergleicht das mit dem Zeugen, welches ebenfalls nur das Unſichtbare (das Anſich) in das Sichtbare verwandele: *ἀνὴρ γυναικὶ ξυγγενόμενος παιδίον ἐποίεε τῷ φανερῷ τὸ ἄδηλον γνώσκειν ὅτι οὕτως ἔσται· γνώμη ἀνθρώπου ἀφανής· γινωσκούσα τὰ φανερὰ ἐκ παιδίου εἰς ἄνδρα μεθίσταται· τῷ ἐόντι τὸ μέλλον γινώσκει.*

Wir werden ferner noch wiederholt im Verlauf *ἀφανίζεσθαι* in dieſem Sinne finden und unmöglich kann es hiernach ein Zufall ſein, wenn wir bei den Stoikern, wie das *κρεῖττον* als Kunſtausdruck für das die Natur durchdringende Princip, ſo auch *ἐναφανίζεσθαι* als ſtehenden Terminus für den Rückgang des Exiſtirenden in den (bekanntlich aus Heraklit von ihnen entlehnten) *λόγος κοινὸς* oder *σπερματικὸς* des Weltalls antreffen, ſ. Marc. Anton. IV. § 14: *Ἐνυπέστης ὡς μέρος· ἐναφανισθήσῃ τῷ γεννήσαντι· μᾶλλον δὲ ἀναληφθήσῃ εἰς τὸν λόγον αὐτοῦ τὸν σπερματικὸν κατὰ μεταβολήν* „du beſtehſt als Theil; du wirſt aufgehoben werden in das, was dich geboren hat (d. h. in das Princip) oder vielmehr du wirſt zurückgenommen werden in das Entwicklungsgeſetz gemäß der Umwandlung", und VII, 10: *πᾶν τὸ ἴνυλον ἐναφανίζεται τάχιστα τῇ τῶν ὅλων οὐσίᾳ.* „Alles Materielle geht überaus ſchnell in die Weſenheit des Alls zurück" und II, § 12: *πῶς πάντα τάχεως ἐναφανίζεται κτλ.* Wenn auch das Wort *ἐναφανίζεσθαι* durchaus nicht von Heraklit ſelbſt gebraucht worden iſt, ſo dürfte ſich doch aus dieſem Geſammtzuſammenhange in Verbindung mit einer weiter unten zu betrachtenden Stelle des Simplicius über den Krieg ergeben, daß dem Heraklit die unſichtbare Harmonie das ideelle Princip alles Daſeins geweſen und gerade die Aufhebung des ſinnlichen Daſeins von ihm als ein Rückgang in dieſe reine Harmonie beſtimmt worden iſt.

Digitized by Google

Licht werfen, indem sie zeigen, daß sein wahres Absolute bereits der reine Gedanke ist, der sich nur noch nicht als Denken erfaßt hat. Freilich sind wir einstweilen auf den Vorwurf gefaßt, mit unserer Interpretation des Bruchstücks über die Grenzen der vorsokratischen Physik hinauszugehen. Die heraklitische Philosophie geht aber eben selbst über das hinaus, was man in der Regel unter den Grenzen der vorsokratischen Physik versteht. Wer aber trotz des Bruchstücks bei Themistius und jenes anderen von dem „Namen des Zeus", sowie des sonst bisher schon nachgewiesenen, an unserer obigen Auffassung des Fragmentes noch Anstoß nehmen sollte, der wird dennoch durch die im Verlauf der Darstellung hundertfach zu erbringenden Beweise hoffentlich überzeugt werden.

Hier können wir einstweilen nur noch folgendes bemerken: „Unsere Auffassung der „unsichtbaren besseren (*κρείττων*) Harmonie" als des rein ideellen Princips des gedachten Gegensatzes von Sein und Nichtsein und seiner processirenden Einheit wird auch dadurch bestätigt, daß das *κρεῖττον* und *κράτιστον* ganz dieser Bedeutung entsprechend bei den Stoikern zum stehenden Terminus für das absolute Princip selbst wird und von ihnen daher bald als das alles durchdringende Göttliche und Ideelle, für welches und zu dessen Verwirklichung nur alles Andere (Materielle) vorhanden sei, bald als die reine Denkkraft gebraucht und beschrieben wird; vgl. Marc. Anton. V. § 21. *Τῶν ἐν τῷ κόσμῳ τὸ κράτιστον τίμα*, worauf er dasselbe also erklärt: *ἔστι τοῦτο τὸ πᾶσι χρώμενον καὶ πάντα διέπον*, Worte, deren streng heraklitischer Charakter und Ursprung wir anderwärts hervortreten sehen werden. Hierauf fährt er fort: *ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἔν σοι τὸ κράτιστον τίμα* (ganz in demselben Sinne, wie er III. § 9. sagt: *τὴν ὑπολῃπτικὴν δύναμιν σέβου*) und definirt dies *κράτιστον* im Menschen nur als das dem *κράτιστον* im Weltall Gleichartige (*τὸ ἐκείνῳ ὁμογενές*), als das alles andere im Menschen nur für sich, d. h. zu seiner Selbstverwirklichung, verwendende und sein Leben regierende Princip (*καὶ γὰρ ἐπί σου τὸ τοῖς ἄλλοις χρώμενον τοῦτό ἐστι καὶ ὁ σὸς βίος ὑπὸ τούτου διοικεῖται*) vgl. Epictet. Diss. II. c. 23. T. I. p. 321. Schw. *Ἄνθρωπε μητ' ἀχάριστος ἴσθι, μήτε πάλιν ἀμνήμων τῶν χρεισσόνων — — μέμνησο δ' ὅτι ἄλλο τί σοι δέδωκε κρεῖττον ἁπάντων τούτων* (nämlich als Früchte und Wein und alle sinnlichen Dinge), *τὸ χρησόμενον αὐτοῖς, τὸ δοκιμάζον, τὸ τὴν ἀξίαν ἑκάστου λογιούμενον — — καὶ δύναται τὸ διακονοῦν κρεῖσσον εἶναι ἐκείνου ᾧ διακονεῖ, ὁ ἵππος τοῦ ἵππεως; ἢ ὁ κύων τοῦ κυνηγοῦ*; hier ist also *τὸ κρεῖττον* einerseits geradezu das Alles durchwaltende Princip, wie wir später die reine Idee des Gegensatzes,

Digitized by Google

die nach uns Heraklit unter der beſſeren unſichtbaren Harmonie verſteht, oder den Logos, von ihm ſelbſt ſo bezeichnet finden werden (*λόγος οἰκονομοῦν τὸ πᾶν, διέπων, δήκων τὰ πάντα κτλ.*); andererſeits nimmt das *κρεῖττον* eben deshalb ganz analog der logiſchen Entwickelung, die bei den Stoikern mit den objectiven Beſtimmungen des heraklitiſchen Syſtems überhaupt vor ſich geht, die Bedeutung des *ἡγεμονικὸν* oder der Denkthätigkeit an. Man vgl. noch Marc. Anton. V. § 30.: *ὁ τοῦ ὅλου νοῦς κοινωνικός· πεποίηκε γοῦν τὰ χείρω τῶν κρειττόνων ἕνεκεν* und VII. § 55. *κατεσκεύασται δὲ τὰ μὲν λοιπὰ τῶν λογικῶν ἕνεκεν ὥσπερ καὶ ἐπὶ παντὸς ἄλλου τὰ χείρω τῶν κρειττόνων ἕνεκεν* und XI. § 18.: *φύσις ἡ τὰ ὅλα διοικοῦσα· εἰ τοῦτο, τὰ χείρονα τῶν κρειττόνων ἕνεκεν* und IX, 9; *καὶ τὸ συναγωγὸν ἐν τῷ κρείττονι ἐπιτεινόμενον εὑρίσκετο, οἷον οὔτε ἐπὶ φυτῶν ἦν οὔτε ἐπὶ λίθων ἢ ξύλων*, cf. die von Gataker zu dieſen D. a. St. und Epictet. Diss. II. c. 8. und endlich die noch mehr einſchlagende merkwürdige Stelle deſſelben Diss. I. c. 30: *διὰ τοῦτο καὶ ὁ τοῦ θεοῦ νόμος* (Heraklits Logos, worüber ſpäter) *κράτιστός ἐστι καὶ δικαιότατος· Τὸ κρεῖσσον ἀεὶ περιγινέσθω τοῦ χείρονος* ganz wie Heraklit ſelbſt in einem Fragment bei Stob. (ſiehe § 13) von ſeinem „Einen Göttlichen“ ausſagt, daß es *πᾶσι περιγίνεται*. Der ſtoiſche terminus technicus hat alſo in dem *κρείττων* unſeres Fragments, als dem unterſcheidenden Weſen der intelligiblen (gedachten) Harmonie von der im ſinnlichen vorhandenen, ſeine Wurzel und organiſche Entſtehung*). —

Eine andere unſere Auffaſſung des Fragments vielleicht merkwürdig beſtätigende Stelle dürfte die des Julianus ſein Or. I. p. 7. ed. Spanh.: *ση-*

---

*) Einen ferneren Beweis für unſere Auffaſſung des Fragments liefern jetzt die Worte, die Pſeudo-Origenes IX, 9. p. 281 nach Anführung derſelben äußert: *ὅτι δὲ . . .* (hier ſind Worte ausgefallen) *ἀφανὴς ὁ ἀόρατος ἄγνωστος ἀνθρώποις ἐν τούτοις λέγει „„ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων““ ἐπαινεῖ καὶ προθαυμάζει πρὸ τοῦ γινωσκομένου τὸ ἄγνωστον αὐτοῦ καὶ ἀόρατον τῆς δυνάμεως.* Freilich iſt dies nun zunächſt blos eine Meinung des Kirchenſchriftſtellers, aber ſie beſtätigt genau unſere Auffaſſung der unſichtbaren beſſern Harmonie als der reinen Gedankeneinheit, und ſie muß diesmal in Betracht kommen, weil Pſeudo-Origenes dieſe Aeußerung — wahrſcheinlich durch den Zuſammenhang bei Heraklit gezwungen — ganz gegen ſeinen Zweck thut. Denn er will gerade wegen eines andern Fragments (*ὅσων ὄψις, ἀκοὴ, μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω*) beweiſen, daß Heraklit das Sichtbare und Unſichtbare in gleicher Würde hält und giebt ſich deshalb wiederholt ſichtliche Mühe, z. B. IX, 10: *οὕτως Ἡράκλειτος ἐν ἴσῃ μοίρᾳ τίθεται καὶ τιμᾷ τὰ ἐμφανῆ τοῖς ἀφανέσιν ὡς ἕν τι τὸ ἐμφανὲς καὶ τὸ ἀφανὲς ὁμολογουμένως ὑπάρχον.* — Von der Auffaſſung Schleiermachers, nach welcher

Digitized by Google

βόμενοι μὲν μετὰ τὴν κρείττονα φύσιν τὸν τὴν ἀρχὴν αὐτοῖς παράσχοντα, wo man jene Worte keineswegs ganz richtig mit der subjectiven Bezeichnung „Gott" überſetzt und jedenfalls jetzt erſt Entſtehung und concreter Sinn des Ausdrucks klar ſein dürfte.

---

mit der beſſern Harmonie die des organiſchen Körpers gemeint ſei, iſt jetzt Zeller p. 468 abgegangen, ohne daß jedoch der Gedanke des Bruchſtücks bei ihm deshalb mehr zu ſeiner richtigen Anerkennung gekommen wäre. Denn er ſagt: „Alles fügt ſich der Gottheit zum Einklang des Ganzen, auch das Ungleiche eint ſich ihr zur Gleichheit, auch das was den Menſchen ein Uebel erſcheint, iſt für ſie ein Gutes und aus Allem ſtellt ſich jene verborgene Harmonie der Welt her, welcher die Schönheit (?) des Sichtbaren nicht zu vergleichen iſt". Hier wird alſo die ſichtbare Harmonie als äußere Schönheit gefaßt, was ſchon deshalb ganz unmöglich, weil auch die ſichtbare Harmonie eine verhüllte und innerlich verborgene iſt, wie uns Plutarch in den Worten *ἐν ᾗ διαφορὰς κτλ.* (Worte, die Zeller ib. 3. ebenſo wie Schleiermacher auf die unſichtbare Harmonie ganz unrichtig zurückbezieht) und auch das Bruchſtück bei Themiſt. dadurch zeigt, daß auch ſchon die *φύσις* eine verborgene iſt in erſter Inſtanz, wie in zweiter der Demiurg. Es iſt vielmehr klar, daß das, was Zeller hier als ſichtbare Harmonie hinſtellt, gar keine Harmonie mehr im heraklitiſchen Sinne iſt und was er für die unſichtbare Harmonie hält, gerade dem entſpricht, was Heraklit mit der ſichtbaren (der *φύσις*) meint.

Digitized by Google

§ 3. Bogen und Leyer.

Wenn nun der durch ſo viele Bruchſtücke bekundete heraklitiſche Gedanke ſelbſt von der das All durchdringenden Harmonie der Gegenſätze keine Schwierigkeit mehr macht, ſo bleibt doch noch die Frage übrig, in welcher Beziehung denn Heraklit für dieſe Weltharmonie das conſtante Bild des Bogens und der Leyer gebraucht habe, ein Bild, welches bei Lichte betrachtet gar nicht ſo einfach und ohne Weiteres verſtändlich iſt, als es auf den erſten Blick vielleicht ſcheinen kann. Denn die Anſicht Schleiermachers (p. 413), er habe das Bild genommen von dem wechſelnden Auseinandergehen und Geſpanntwerden der Saiten bei Leyer und Bogen und dieſe Thätigkeit des An- und Abſpannens ſei ihm die Harmonie an Bogen und Leyer geweſen, ſcheint uns, zumal wenn ſie ſo iſolirt feſtgehalten werden ſoll und bei der conſtanten Wiederkehr dieſes Bildes bei Heraklit zunächſt ſchon gar zu dürftig und äußerlich für den Sinn unſeres Philoſophen zu ſein. Und wäre dem ſo, wie Schleiermacher will, ſo wäre dann Jedes von Beiden, Bogen wie Leyer, das totale Bild der Harmonie, auch ohne das andere. Da uns aber nirgends, wo Heraklit ſelbſt angeführt wird, Leyer oder Bogen iſolirt als Bild ſeiner Harmonie begegnen, auch nie durch ἤ, ſondern ſtets durch *καὶ* verbunden, ſo muß es ſchon hiernach den Anſchein gewinnen, als ſei jedes von beiden, Bogen wie Leyer, nicht totales Bild der Harmonie, ſondern jedes nur Ein Moment gegen das andere ihm entgegengeſetzte und die Harmonie ſei eine Harmonie des Bogens mit der Leyer als innerer Gegenſätze.

Weit geiſtvoller und wahrer ſchon faßt Syneſius das Bild — hinſichts der Leyer — auf, in einer Stelle, in welcher er den Epheſier zwar nicht nennt, aber doch offenbar auf die Sentenz deſſelben anſpielt, de Insomn. p. 133. A.: „— — *οὐ γάρ ἐστιν ὁ κόσμος τὸ ἁπλῶς ἕν, ἀλλὰ τὸ ἐκ πολλῶν ἓν καί ἐστιν ἐν αὐτῷ μέρη μέρεσι προσήγορα καὶ μαχόμενα καὶ τῆς στάσεως αὐτῶν εἰς τὴν τοῦ παντὸς ὁμονοίαν συμφωνούσης, ὥσπερ ἡ λύρα σύστημα φθόγγων ἐστὶν ἀντιφώνων τε καὶ συμφώνων·*

τὸ δ' ἐξ ἀντικειμένου ἕν, ἁρμονία καὶ λύρας καὶ κόσμου", „Denn nicht ist die Welt ein einfach Eines, sondern ein aus vielen Geeintes und es sind in ihr die Theile mit den Theilen befreundet und kämpfend, indem selbst die Zwietracht derselben in den Einklang des Alls zusammenstimmt, wie auch die Leyer ein System ist von gegenklingenden und zusammenklingenden Tönen. Aber alles aus Gegensätzen Eine ist Harmonie sowohl bei der Leyer als beim Weltall."

Hierin liegt bereits die Einsicht, sowohl daß die Leyer bei Heraklit an sich selbst Symbol der kosmischen Harmonie, als auch daß eben deswegen das Harmonische in ihr in keiner rein äußerlichen An- und Abspannung der Saiten, sondern in dem die Dissonanzen zum Einklang ordnenden, die Gegensätze einenden Wesen der Musik*) besteht. Dies

*) Schon hiernach also muß es unmöglich scheinen, sich bei der jetzt von Bernays Rhein. Mus. VII, 94 gegebenen Erklärung zu beruhigen, nach welcher Heraklit bloß mit Rücksicht auf die äußere Form der Leyer und des Bogens dieselben als Bild der Harmonie gebraucht habe, weil nämlich der scythische und altgriechische Bogen, der an den Enden ausgeschweift, einer Leyer in Gestalt so ähnlich sei, daß es auch bei Arist. Rhet. III, 11. 1412: τόξον φόρμιγξ ἄχορδος heißt. Auch Zeller p. 466, 2. tritt dieser Erklärung bei. Außer den Stellen des Synesius und Apulejus und der im obigen Verlauf positiv gegebenen Darstellung unserer Ansicht scheint es uns aber auch aus vielen Gründen unmöglich zu sein, die Harmonie durch die bloße Rücksicht auf die äußere Form jener Instrumente zu erklären. Dies wäre dann schon jedenfalls unmöglich, wenn man erstens nur irgend welches Gewicht auf die bald anzuführende, bisher unbeachtete Stelle des Jamblichus legt, wo statt des Bogens der Pfeil und die Leyer gebraucht wird — und ich glaube nicht, daß man dieser Stelle nach ihrem ganzen Zusammenhange ihr Gewicht wird versagen können; zweitens bleibt dann das Bruchstück bei Porphyrios, wo von der Weltharmonie als solcher (und ohne von der Leyer zu sprechen) das τοξεύειν ausgesagt ist, unbegreiflich, während sie sich im obigen Zusammenhang auf das befriedigendste erklären wird; drittens würde sich auch das Bruchstück bei Plato nicht concret begreifen lassen und ebensowenig viertens, wie Bogen und Leyer dann dazu kommen, ein angemessenes Bild der Weltharmonie sein zu sollen. Es müßte dann auch jedenfalls fünftens nur das Beiwort παλίντονος, welches in der That ein Epitheton des Bogens ist, lauten können, nicht παλίντροπος, weshalb Zeller auch wirklich ersteres vorziehen will. Aber nicht nur sind die Stellen, in welchen es παλίντροπος heißt, noch häufiger, sondern wir werden später (§ 26 bei Analyse des platonischen Politikus) sehen, daß gerade das παλίντροπος vorzüglich ächt und significativ ist, aber eben einen solchen Sinn hat, welcher schlechterdings nicht durch Beziehung auf eine äußere Form erklärt werden kann. Uebrigens würde sich dann auch das παλίντονος wohl von dem Bogen oder der Leyer selbst, aber schwerlich von der Harmonie beider erklären und gerade als Beiwort dieser, nicht der Instrumente selbst, erscheint es bei Heraklit. Endlich wird sich aus § 26 aus der Aufzeigung des physischen Inhalts dieser ἁρμονία παλίντρ.

Digitized by Google

beſtätigt ſich auch durch den den Pſeudo-Ariſtoteles de mundo l. l. paraphraſirenden Apulejus: Sic totius mundi suorum instantia initiorum inter se impares conventus, pari nec discordante consensu Natura veluti musicam temperavit; namque uvidis arida et glacialibus flammida, velocibus pigra, directis obliqua, confudit; unumque ex omnibus et ex uno omnia, juxta Heraclitum constituit. (vgl. Aeneas Gaz. a. v. [p. 95.] a. O.)

Verhält es ſich aber offenbar mit der Leyer ſo wie Syneſius ſagt, ſo wird die Frage um ſo ſchwieriger und ſcheinbar unlöslicher, in welcher Hinſicht denn auch der Bogen das Bild einer ſolchen Weltharmonie und eine Einigung von Gegenſätzen in ſich darſtellen oder vielmehr als entgegengeſetztes Moment und Ergänzung zu der in der Leyer vorhandenen Einen Seite der Weltharmonie dienen könne.

Wir können daher nicht umhin, dem von Creuzer[1]) geworfenen Blicke beizuſtimmen, welcher in Leyer und Bogen bei unſerem Philoſophen kosmiſch-ſideriſche Symbole ſieht, wofür er das von Pauſanias[2]) beſchriebene Bild anführt, welches den Eros darſtellt, wie er nach abgeſchoſſenem Pfeile den Bogen niederlegt und die Lyra ergreift; ein Bild, welches ſchon Winkelmann[3]) als eine Verſinnbildlichung der pythagoraeiſchen Weltharmonie erklärt, wobei Creuzer noch auf die Verbindung von Bogen und Leyer in ſinnvollen Anſpielungen der Poeten aufmerkſam macht[4]). —

---

durch den Poſitikus von ſelbſt ergeben, daß Bogen wie Leyer ſchlechterdings als Symbole des ſideriſch-kosmiſchen Proceſſes und ſeiner beiden begrifflichen Gegenſätze, der Umwandlung in die Vielheit und des Rückgangs in die Einheit, genommen werden müſſen, eine Bedeutung, die bei bloßer Beziehung auf ihre äußere Form ja keinesfalls an ihnen vorhanden iſt.

Ich kann daher Bernays Beziehung nur als hinzutretend zu der oben entwickelten ſubſtantiellen Bedeutung acceptiren.

Hier ſtehe übrigens das ähnliche Bruchſtück, welches jetzt bei Origenes IX, 9. p. 280 ſich findet: „*οὐ ξυνίασιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέειν παλίντροπος ἁρμονίη ὅκως περ τόξου καὶ λύρης*“. Aus *ὁμολ.* muß man jedenfalls wohl *ὁμολογέει* machen. Ob aber hinter dem Worte ein Punkt zu ſetzen iſt (da man dann doch hinter *παλιντ.* ein *γάρ* erwarten dürfte), kann fraglich ſcheinen.

Sollte übrigens Heraklit ein bloß formelles und dann höchſt oberflächliches Bild, welches in dieſer Unterſtellung mit der wahren Bewegung der Gegenſätze bei ihm in gar keiner Verbindung ſtand, ſo oft abgehetzt haben?

1) Symbolik und Mythologie T. II. p. 599. 3. Ausg.

2) II, 27. § 3.

3) Description. de pierr. grav. de C. de Stosch. p. 143.

4) Er führt an Lycophron. Cass. v. 914 sq. ib. Schol. und Anmerkung

Allein dieſe Aeußerung bedarf offenbar noch einer näheren, den jenen Symbolen zu Grunde liegenden Gedankeninhalt und Gegenſatz und die allmähliche Fortbildung der urſprünglichen Anſchauung klar entwickelnden Ausführung, die wir in dem Nachſtehenden umſomehr nur in gedrängteſter Kürze anzudeuten verſuchen, als wir ſpäter ohnehin das theologiſch-ſymboliſche Darſtellungselement bei Heraklit ausführlicher nachzuweiſen haben werden.

An der Sonne wurden ſich die Völker des Alterthums metaphyſiſcher Gegenſätze bewußt. Als der regelmäßige Zeiteintheiler und durch die früh zum Bewußtſein gekommene Geſetzmäßigkeit ihrer Bewegung und der des geſammten Syſtems der Himmelskörper bot ſie dem religiöſen Sinn die große Anſchauung der allgemeinen Harmonie des Univerſums, der ſich in Eins ordnenden allgemeinen Einheit des Weltalls dar. So war ſie das abſolute Centrum, der große allgemeine Mittelpunkt des Seins. — Von der andern Seite aber wurde dieſes reine Centrum auch als emanirend angeſchaut. Der allgemeine Lichtkern fließt hervor zu dem einzelnen, für ſich ſeienden Strahl und fließt aus demſelben wieder in ſich zurück. Die Sonne iſt der ſtarke, ſtrahlenſchießende Gott. Der abgeſchoſſene Sonnenſtrahl iſt der Pfeil (ſ. Baravadja's Hymnus auf Aurora im Rig. Vedae Specimen p. 7. ed. Fr. Rosen. London 1830 und Eusthat. ad Odyss. XX, 156 sqq. p. 727, 38 sqq.; man vergleiche, was Creuzer über Abaris ſagt, im 2. Bd. der Symbol. und Mythol.). Der Pfeil bleibt darum die einzige Waffe, die auch noch an Apollo hervortritt. Mithras, Dſchemſchid, Chryſaor ſind ſolche ſolariſche Perſonificationen, die den goldenen Sonnendolch tragen [1]).

---

p. 148. Reich. und Vol. II. p. 875 sq. ed. Müll., Reich. ſagt dabei u. a.: quemadmodum heic lyrae de telis dicuntur, ita vicissim Pindarus cantica sua lyrica vocat tela et *φαλμοί* per translationem de arcu dicuntur.

1) Noch Stellen ſpäter heidniſcher wie chriſtlicher Autoren, bei denen ſich längſt die dunkle ſymboliſche Anſchauung zur Durchſichtigkeit des klaren Gedankens aufgehellt hatte, und als daher die Sonne längſt aus der Sache zum bewußten Bilde der Sache geworden war, laſſen deutlich genug die Gegenſätze hervortreten, deren Beziehung auf einander die Sonne dem Anſchauungsſinne der alten Völker darbot. Athenagoras (leg. pro Christ. p. 40. ed. Dech.) ſagt von dem in den Propheten wirkenden heiligen Geiſte, *ἀπόῤῥοιαν εἶναι φαμὲν τοῦ θεοῦ, ἀποῤῥέον καὶ ἐπαναφερόμενον, ὡς ἀκτῖνα ἡλίου* „er ſei ein Ausfluß Gottes, hervorfließend und in ihn zurückreflectirt, wie der Sonnenſtrahl“.— Seneca, Epist. 40: Quemadmodum radii Solis contingunt quidem terram, sed ibi sunt, ubi mittuntur; sic animus magnus et sacer et in nos demissus ut propius divina nossemus, conservatur quidem nobiscum, sed haeret origini suae: illinc pendet, illuc spectat ac nititur; nostris tamquam melior interest, womit zu vergl. id. de beat. vit. c. 8.: Mundus cuncta com-

Digitized by Google

Aber dieſe Seite wird auch, und iſt ſchon an ſich, als das ſich aus dem allgemeinen Centrum losreißende, für ſich werdende Princip der Einzelheit, das Princip des Negativen, der Thätigkeit und der Vernichtung. Dieſes negative Weſen, dies Princip des Vernichtens, tritt auch wie eine Nachtſeite, wie ein dunkler Naturhintergrund noch aus der helleniſch-geiſtigen Geſtaltung des Apollo oft unverkennbar hervor. Der Nacht vergleichbar wandelt er bei Homer, mit ſeinen Pfeilen ſendet er die Peſt [1]), von ſeinem Pfeil weggerafft ſind die plötzlich Gefallenen. Er iſt der Verderber. Und ſo etymologiſirte ihn ja ſchon der alterthümliche Aeschylos Agamemn. v. 1090, 91. ibiq. schol.; Euripid. Orest. v. 1389, vgl. Valken. ad Phoeniss. p. 12. und Plato, Cratyl. p. 404. E. p. 108. Stallb. *ταὐτὸν δὲ καὶ περὶ τὸν Ἀπόλλω, ὅπερ λέγω, πολλοὶ πεφύβηνται περὶ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, ὡς τι δεινὸν μηνύοντος*, wo wohl darauf geachtet werden muß, daß nicht von Plato im Cratylus dieſe Etymologie des Apollo als Verderber vorgenommen, ſondern dieſe Etymologie als eine allgemein bekannte und vielfach angenommene vorausgeſetzt und zweimal im Dialog auf ſie angeſpielt wird (man vergl. über das Verhältniß der Etymologieen im Kratylos zu Heraklit die letzten §§ der Lehre vom Erkennen). —

Jene ſideriſche Harmonie hatte früh ihr entſprechendes Bild gefunden in der Harmonie der Töne; ihr Symbol wurde die Leyer, die ſo zugleich das Bild iſt der harmoniſchen Bewegung der Himmelskörper. Apollo iſt die Perſonification der ſideriſchen und Tonharmonie und führt als ſolcher die Leyer [2]), umwandelnd das Weltall. So hatten

---

rlectens, rectorque universi Deus in exteriora quidem tendit sed tamen in totum undique in se redit; idem nostra mens faciat, cum secuta sensus suos per illos se ad externa porrexerit et illorum et sui potens sit et in sese revertatur.— Minutius in Octav. c. XXXII, 8: Deo cuncta plena sunt; ubique non tantum nobis proximus sed infusus est. In solem adeo rursus intende. Coelo affixus est, sed terris omnibus sparsus est; pariter praesens ubique interest et miscetur omnibus. So etymologiſirt Marc. Anton. VIII, 57. den Strahl, *ἀκτίς*, als Ausgießung der Sonne, *ἀκτῖνες γοῦν αἱ αὐγαὶ αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ἐκτείνεσθαι λέγοντες*, und noch Chriſtus wird nicht blos Sonne der Gerechtigkeit (*ὁ ἥλιος δικαιοσύνης*, ſ. in Boisson. Anecd. Gr. T. IV. p. 131. T. V. p. 161.), ſondern von dem h. Gregor. Naz. (Orat. XLV. p. 720.) geradezu der Strahl des Vaters genannt: *ὁ Σωτὴρ ὁ ἡμέτερος καὶ τὸ πνεῦμα τὸ Ἅγιον, ἡ δίδυμος τοῦ Πατρὸς ἀκτίς*.

1) Auch bei den Aegyptern ſendet die Sonne die Peſt; ſiehe z. B. Clem. Alex. Strom. V. c. 7. p. 670. Pott.

2) Die Leyer ſcheint überhaupt ſeit je das Symbol der Einheit, durch alle Stadien der Auffaſſung dieſes Gedankens, von ſeiner naturaliſtiſchſten bis zu ſeiner

Digitized by Google

ſchon die Pythagoräer gelehrt (vgl. die ſchöne Ausführung Plato's de Rep. VII. p. 530 D., wie die Sternkunde nur daſſelbe für die Augen was die Klangbewegung für die Ohren und die über dieſe pythagoräiſche Lehre von Aſt zu d. O. (p. 570) beigebrachten Stellen; ferner vgl. Plutarch. de anim. ger. in Tim. p. 1029. p. 187. Wytt., Procl. in Alcib. I. p. 204. ed. Cr.), und auch die Pythagoräer folgten darin nur älterer orphiſcher Lehre; man ſehe z. B. den Hymn. Orph. XXXIV. (ed. Herm.) v. 16: „*σὺ δὲ πάντα πόλον κιθάρῃ πολυκρέκτῳ ἁρμόζεις*“ sqq. nebſt den Interpreten [1]) und vergleiche damit die andere Etymologie des Apollo in Plato's Cratyl. p. 405. D. p. 111. Stallb.: „— — *καὶ ἐνταῦθα τὴν ὁμοῦ πόλησιν καὶ περὶ τὸν οὐρανὸν, οὓς δὴ πόλους καλοῦσι, καὶ περὶ τὴν ἐν τῇ ᾠδῇ ἁρμονίαν, ἣ δὴ συμφωνία καλεῖται, ὅτι ταῦτα πάντα, ὥς φασιν οἱ κομψοὶ περὶ μουσικὴν καὶ ἀστρονομίαν, ἁρμονίᾳ τινὶ πολεῖ ἅμα πάντα· ἐπιστατεῖ δὲ οὗτος ὁ θεὸς τῇ ἁρμονίᾳ ὁμοπολῶν αὐτὰ πάντα καὶ κατὰ θεοὺς καὶ κατ' ἀνθρώπους* [2]).

Aber wie die That des helleniſchen Geiſtes eben dieſe iſt, das Natürliche geiſtig zu verklären und zur rein menſchlichen Geſtalt herauszuringen, ſo entwickelt ſich als Endpunkt dieſes langen Proceſſes aus den Anfängen der ſideriſch-kosmiſchen Harmonie die freie Geſtalt des muſiſchen Gottes, Apollo Muſagetes. Die harmoniſch-geordnete Bewegung des Natürlichen verinnerlicht ſich nach und nach in den Träger geiſtiger Harmonie und Einheit. Jetzt wird die Leyer zum

---

geiſtigſten Wendung geweſen zu ſein. Horapollo (II. 116.) lehrt, daß die auch unter den Hieroglyphen auf Mumiendecken vorkommende Lyra das Zeichen eines die Eintracht befördernden Menſchen ſei.

1) cf. Lucian. de Astrol. 10. T. V. p. 219. Bip.: *ἡ δὲ λύρη (Ὀρφέως) ἑπτάμετος οὖσα, τὴν τῶν κινουμένων ἀστέρων ἁρμονίην συνεβάλλετο*; noch a. St. bei Lobeck Aglaoph. p. 943 sq. (bekanntlich wurde Orpheus Lyra auch von Apollo unter die Sterne verſetzt). Auch die Kirchenväter zollten dieſer Symbolik ihren Beifall z. B. Gregor. Naz. Orat. de Paup. Amore ed. lat. Cöln 1575: Quis tibi hoc dedit, quod coeli pulchritudinem comis, solis cursum, Lunae ortum, siderum multitudinem eamque quae in his omnibus velut in lyra elucet, concinnitatem atque ordinem semper eodem modo se habentem.

2) Die bekannte Scherzhaftigkeit der meiſten Etymologieen im Cratylus verſchlägt hier auch für das Alter der Anſchauung nicht. Jene ironiſche Scherzhaftigkeit bezieht ſich hier eben nur auf die etymologiſche Herausdeutelung des Weſens des Gottes aus ſeinem Namen. Das in ſcherzhafter Weiſe in den Namen hineingekünſtelte Weſen ſelbſt des Gottes dagegen iſt und mußte auch gerade zur größeren Wirkſamkeit der Ironie offenbar das wahrhaft reale und in der geiſtigen Auffaſſung bekannte Weſen des Gottes ſein.

Digitized by Google

Symbol der Bildung (ſ. die Beweiſe bei Raoul-Rochette in den Monuments inedits Par. 1828 p. 236 sq.). Der Sonnenpfeil ſeinerſeits entwickelt ſich zum Apollo τοξότης, zur Geſtalt des heitern, jagdliebenden Gottes und nur manchmal noch tritt, wie eine dunkle Erinnerung, ihr Urgrund, das Princip des Negativen, des Verderbens, an ihr hervor. So iſt Apollo nur die lebendige Einheit der beiden Gegenſätze, die als Attribute neben ihn treten, der Leyer und des Bogens, des Princips des Allgemeinen und des Negativen. Jetzt verſtehen wir auch das Bild des Eros, der nach abgeſchoſſenem Pfeil den Bogen niederlegend die Leyer ergreift (bei Pauſanias und Winkelm. a. a. O.). Apollo iſt die Einheit der Welt, wie die alten Theologen ſagten (man ſehe nur Plut. de *Ei* ap. Delph. p. 389. p. 593. Wytt. cf. unſere Ausführung über dieſe Stelle unten §§ 10. 11), aber er iſt bereits in ſich ſelbſt die Einheit des Gegenſatzes, der großen Zweiheit von Bogen und Leyer, der allgemeinen Harmonie und des Princips des Negativen. Hier genüge für Vieles eine bedeutungsvolle Stelle eines platoniſchen Denkers, Maxim. Tyr. Diss. X. p. 182. Reiske: *Ξυνίημι καὶ τοῦ Ἀπόλλωνος. τοξότης ὁ θεὸς καὶ μούσικος, καὶ φιλῶ μὲν αὐτοῦ τὴν ἁρμονίαν, φοβοῦμαι δὲ τὴν τοξείαν.* „Ich verſtehe auch den Apollo, Bogenſchütze iſt der Gott und der Tonkunſt Gott; und ich liebe ſeine Harmonie, und ich fürchte ſeine Toxeia" (d. h. die Seite ſeines Weſens, nach welcher er Bogenſchütze iſt). Da haben wir wieder dieſe beiden Gegenſätze, die in Apollo geeint ſind, Harmonie und Bogen, und die Zerlegung des Gottes in dieſe beiden Momente nennt Maximus ſein Verſtändniß des Gottes (*ξυνίημι*). Jenes liebt, dieſes fürchtet er. —

So iſt dem Heraklit die Harmonie, wie in jenem Bilde der Eros, wie in dieſer Stelle des Maximus Apollo, eine Harmonie der Leyer mit dem Bogen, des Allgemeinen und des Negativen, der ſich zur Einheit aufhebenden Bewegung des Vielen und des in die Einzelheit und den Unterſchied emanirenden Hervorgehens des Einen, Gegenſätze, die ja überall ſeine ganze Philoſophie regieren; und nun werden wir auch beſſer die ganze concrete Beziehung ſeines Ausdrucks verſtehen in dem oben aus Porphyrios angeführten Fragmente: „*παλίντονος ἡ ἁρμονία, ἧ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων*, welches wir oben überſetzten: „Sich in ihr Gegentheil wendend iſt die Harmonie, welche durch die Gegenſätze ſchießt" (ſiehe p. 96).

Jetzt wird auch klar ſein, wie in dieſem Fragmente die Harmonie nicht mit dem Bilde der Leyer und des Bogens, und noch weniger des Bogens allein, verglichen iſt, ſondern daſelbſt weiter gegangen und von der Harmonie ſelbſt das *τοξεύειν*, das Bogenſchießen, als ihre eigene

Thätigkeit angeſchaut und ausgeſagt werden konnte. Es iſt ja in der That ein begrifflich nothwendiges Moment für die Harmonie, daß ſie aus ihrer centraliſchen Einheit ausſtrahlt, ſich in die Einzelheit entläßt und aus dieſer wieder in ihre Einheit zurückkehrt. Sonſt wäre ſie gar nicht Harmonie im heraklitiſchen Sinne, wenn ſie nicht ſelbſt dieſen Gegenſatz in ſich faßte und einte.

Jetzt werden wir auch noch deutlicher als bisher die Beiworte *παλίντονος* und *παλίντροπος* verſtehen, die bei Heraklit für die Harmonie der Leyer und des Bogens ſtändig ſind und von denen in wörtlicher Ueberſetzung das Erſte heißt: zurück- oder rückwärtsgewendet, geſpannt und das zweite: ſich zum Gegentheil wendend.

Nur das erſte von beiden iſt das bei den Dichtern häufige Beiwort des Bogens, oder vielmehr einer gewiſſen Art deſſelben. Beide aber kommen in dem Begriffe überein: einer durch ſich ſelbſt in ihr Gegentheil umſchlagenden ſich wieder rückwärts wendenden Bewegung, wie auch der Sonnenſtrahl die zum einzelnen Daſein herausfließende und ſich wieder in den allgemeinen Mittelpunkt zurückergießende Bewegung des Centrums iſt. — Jetzt werden wir daher jenes Fragment etwa überſetzen können: „Sich in ihr Gegentheil wendend, oder rückfließend iſt die Harmonie, welche durch die Gegenſätze ſich ergießend bringt", indem wir das *τοξεύει*[1]) in ein unſerem Sprachgenius homogeneres und jene urſprüngliche ſymboliſche Beziehung doch beibehaltendes Bild auflöſen. — Auch die oben beſprochene Stelle des Simplicius begreift ſich jetzt um ſo beſſer, daß das Gute und Böſe in daſſelbe zuſammengehen (*εἰς ταὐτὸ συνιέναι*) wie der Bogen und die Leyer. Die Harmonie wird hier nicht erwähnt, ſondern geſchildert durch Auflöſung in ihre beiden entgegengeſetzten Momente und das Spiel ihrer in einander übergehenden Bewegung. Auch das begreift ſich jetzt erſt, warum Leyer und Bogen

---

1) Man vgl. beiläufig eine nicht unintereſſante Stelle des gelehrten Nicephorus Chumnus mit der zwar durchaus nichts bewieſen werden ſoll, obwohl ſie ſchwerlich blos dem Witz dieſes Mannes ihre Entſtehung verdankt, in den Anecd. graec. ed. Boiss. T. III. p. 382: — — *οὐκ ἀφίης τὸ βλασφημεῖν, καὶ τὸ τοξεύειν εἰς οὐρανὸν αὖθις προστίθης, ὑπομιμνήσκων τάχα καὶ τὸν σὸν ἡμῖν ἀπειλῶν Τοξότην, ὡς εἴπερ ἡμεῖς εἴς τι τῶν ἐν τοῖς ἄστρασι ζώων, κρίον τυχὸν ἢ τὸν ταῦρον, τοξεύσομεν, αὐτὸς καθ' ἡμῶν εὐθὺς ἐπαφήσει πεπυρωμένα γε ὄντα ἐξ αἰθέρος τὰ βέλη, καὶ βάλοι ἂν συχνὰ τὴν φαρέτραν ὅλην κενῶν. Ἴσως καὶ τὸν νῦν ἀγῶνα σὺ θαρρεῖς βλέπων ὡς εἰς ἐγκάθετον ὁπλίτην αὐτόν· ἀλλ' οὔ τί γε ἡμεῖς ὀρθωδοῦμεν· ὁ γὰρ Ὑδροχόος εὐθὺς ἐπαρήξοι γ' ἄν, ἐναντία τῷ Τοξότῃ κενῶν καὶ χέων.*

Digitized by Google

(was doch in allen Stellen über dieſe Harmonie entſchieden hervortritt) gerade ſo wie das Gute und Böſe, oder richtiger wie das Auseinandertreten und ſich mit ſich Einigen (des Einen), von Heraklit als ſtricte und abſolute Gegentheile, als die ſeinen begrifflichen Gegenſätzen entſprechenden und ſie an ſich habenden Gegentheile, gebraucht werden konnten. Sein abſoluter Begriff iſt dieſe thätige Einheit des Sein und Nichtſein, des Hervorfließens des ideellen Einen in die Einzelheit und ihre Unterſchiede, und des Rückgangs dieſer in jenes Eine und ſein allgemeines Werden, wie der Sonnenſtrahl die aus ihm hervorfließende und wieder in ſich zurückkehrende Bewegung des Centrums iſt, wie Apollo die Einheit des Bogens und der Leyer iſt. So erſt giebt beſonders auch das oben aus Plato angeführte Bruchſtück (p. 90): „Denn das Eine auseinandertretend (ſich unterſcheidend) tritt mit ſich ſelbſt zuſammen (eint ſich mit ſich) wie die Harmonie des Bogens und der Leyer“ einen beſtimmten und concreten Sinn. Denn jetzt erſt iſt der Vergleich klar; es iſt klar, wie ſo das ſich Einigen und Auseinandertreten, das *συμφερόμενον* und *διαφερόμενον*, mit einer Harmonie des Bogens mit der Leyer verglichen werden kann, was bei einer Beziehung auf die bloße äußere Form beider, die mit dieſen begrifflichen Gegenſätzen nichts zu thun hat, ſtets unlösbar bleiben mußte. Der Bogen iſt die Seite des Hervorfließens der Einzelheit und ſomit der Unterſchiede, die Leyer die ſich zur Einheit ordnende Bewegung derſelben. Und wie alſo Apollo nicht gedacht werden kann ohne beide Seiten ſeines Weſens, ſo ſind jene dieſelben verſelbſtändigenden Attribute ſelbſt nothwendig ineinander übergehend, der Bogen wird immer zur Leyer und umgekehrt, oder er einigt ſich mit ihr, geht in daſſelbe mit ihr zuſammen, wie Simplicius ſagt [1]).

1) Auf dieſe ſymboliſche Bedeutung von Bogen und Leyer bei Heraklit enthält es daher wohl gewiß eine Anſpielung, wenn Jamblich in dem Brief an Dexippos (ap. Stob. Serm. T. 81. p. 472. T. III. p. 126. Gaisf.), wo er von der dialectiſch-ſymboliſchen Auffaſſung ſpricht und nachdem er eben das Fragment Heraklits vom Apollo, der nicht ſpricht noch verbirgt, ſondern andeutet (wodurch der Gott nach Jamblich ſeine Hörer zur dialectiſchen Erforſchung erregen will) angeführt und nachdem er ferner ſich auf die bekannte Ausdeutung jenes unter „hölzernen Mauern“ Schiffe verſtehenden Orakelſpruchs durch Themiſtokles bezogen hat, fortfährt: ohne dieſes Verſtändniß ſeien daher weder „der Pfeil noch die Leyer, noch das Schiff noch irgend anderes etwas nütze“ (*οὔτ' ἂν ὠκυπέτης ἰὸς, οὔτε λύρη, οὔτε ναῦς, οὔτ' ἄλλο οὐδὲν ἄνευ ἐπιστημονικῆς χρήσεως γένοιτ' ἄν ποτε ὠφέλιμον*). — Indem hier aber an Stelle des Bogens der Pfeil auftritt, iſt es klar, daß hiernach nicht in der äußeren Form des Bogens, ſondern in ſeinem Weſen die Beziehung liegt (wie die Muſik bei der Leyer), welche ihn zum ſymboliſchen Bilde der Harmonie oder vielmehr einer Seite derſelben qualificirt.

Digitized by Google

Leyer und Bogen aber, dieſe Symbole ſeines Gedankens [1]), griff Heraklit aus dem apolliniſchen Cult, dem er auch ſonſt zugethan war gegen den orgiaſtiſchen Dionyſosdienſt, wie wir ſpäter noch ausdrücklicher ſehen werden, und liefert hierin wiederum eine Beſtätigung für ſein im zweiten Capitel auseinandergeſetztes Verhältniß zu den religiöſen Kreiſen.

1) Nach unſerer ganzen bisherigen Entwickelung hebt ſich das in der Schleiermacher'ſchen Darſtellung der Harmonie p. 410—418 theils Irrige, theils Unzureichende von ſelbſt auf, ſo daß ein Eingehen auf dieſe im Einzelnen überflüſſig iſt.

Digitized by Google

§ 4. Der Streit. Die Dike.

Wenn hiernach Alles was existirt nur durch die in ihm vorhandene Harmonie, diese selbst aber die Identität der immer in einander übergehenden Gegensätze ist, so ist auch der Zusammenhang sehr natürlich, in welchem Aristoteles (Eth. Nicom. VIII. c. 2.) auf die Worte: „Aus dem Sichunterscheidenden die schönste Harmonie" unmittelbar folgen läßt: „und Alles werde nach dem Streit" (*καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι*). Auch dies scheinen Heraklits eigenste und hier nur in indirecter Rede mitgetheilte Worte zu sein. Dies scheint zunächst hervorzugehen aus einem ziemlich verdorbenen Bruchstück bei Origenes[1]): „— — *φησὶ* (nämlich Celsus) *θεῖόν τινα πόλεμον αἰνίττεσθαι τοὺς παλαιοὺς, Ἡράκλειτον μὲν λέγοντα ὧδε· „Εἰ δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ Δίκην ἐρεῖν· καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα*", wo ich von Herzen der Verbesserung Schleiermachers beistimme: *εἰδέναι χρὴ — καὶ Δίκην ἔριν*, und hiernach übersetze: „Man muß wissen, daß der Krieg das Gemeinsame ist, und der Streit das Recht (die Dike), und daß nach dem Gesetz des Streits Alles wird und verwendet wird" (oder wörtlicher: „und sich bethätigt").

Denn ich sehe nicht ab, warum man nicht so das *χρεώμενα* übersetzen soll, statt es mit Schleiermacher (p. 419) „unverständlich" zu finden: *χράομαι* hat ganz die Bedeutung, daß ein an sich berechtigter Besitz einer Sache oder ein Zustand durch die wirkliche Anwendung in das actuelle sich äußernde Dasein tritt, reelle Bewährung erhält.

Das ansichseiende Recht, das der Streit auf die Dinge hat, weil sie ihm nämlich ihre Existenz verdanken, würde hier also durch das *γινόμενα κατ' ἔριν* ausgedrückt sein, und das *χρεώμενα* besagte dann, daß dies Gesetz des Streites, aus dem die Dinge entspringen, nicht nur ihr Ursprung sei, sondern auch in ihrer Wirklichkeit seine Bewährung und Be-

1) contr. Cels. VI. p. 663. ed. de la Rue.

Digitized by Google

thätigung finde, indem ſie nach demſelben Geſetz auch in ihrem actuellen Daſein verwendet, gebraucht und aufgezehrt werden [1]).

Daſſelbe *γινόμενα πάντα κατ' ἔριν* theilen uns dann, nur in abſtracteren und dem Heraklit ſelbſt daher nicht zuzutrauenden Ausdrücken, Stellen

---

1) Delarue überſetzt daher bereits ganz richtig: omniaque ex discordia gigni et administrari, „daß Alles durch den Streit werde und verwaltet werde". — Die Richtigkeit der obigen Auffaſſung beſtätigt ſich auch durch die offenbar dieſer Quelle entfloſſene ſtoiſche Bezeichnung „*τὸ χρώμενον*" für das alle Exiſtenz durchwaltende Princip. Dieſes iſt das *τὸ πᾶσι χρώμενον* oder *τὸ χρώμενον* ſchlechtweg als Dasjenige, was allein wahrhaft exiſtirt, indem es alles Andere, das ſinnlich Exiſtirende, nur zu ſeiner eigenen Selbſtverwirklichung und Bethätigung gebraucht und verwendet. Hieraus entſprang dann weiter der abſtracte ſtoiſche Terminus *ἡ χρηστικὴ δύναμις* als Bezeichnung der Denkkraft. Jener heraklitiſche Urſprung ſowie der obige Grundgedanke und die angegebene Entwickelung der Bedeutung des Ausdrucks treten noch ganz deutlich in vielen Stellen hervor, ſiehe z. B. die ſchon oben wegen des *χρεῖσσον* (p. 102 sq.) angeführten Stellen, beſonders Marc. Anton. V. § 21: *Τῶν ἐν τῷ κόσμῳ τὸ κράτιστον τίμα· ἔστι δὲ τοῦτο, τὸ πᾶσι χρώμενον καὶ πάντα διέπον· ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἔν σοι τὸ κράτιστον τίμα· ἔστι δὲ τοῦτο, τὸ δ' ἐκείνῳ ὁμογενές· καὶ γὰρ ἐπί σου τὸ τοῖς ἄλλοις χρώμενον τοῦτό ἐστι καὶ ὁ σὸς βίος ὑπὸ τούτου διοικεῖται*, „von Allem, was in der Welt exiſtirt, das Beſte verehre. Es iſt dies aber das alles Andere für ſich Verwendende und Alles Durchdringende; gleicherweiſe verehre auch von Allem in Dir das Beſte. Es iſt dies aber das Jenem Gleichartige. Denn auch bei Dir iſt dieſes das, was ſich des Anderen bedient und Dein Leben wird von ihm durchwaltet"; cf. Epictet. Diss. II. c. 23: *— — μέμνησο δ' ὅτι ἄλλο τί σοι δέδωκε κρεῖττον ἁπάντων τούτων, τὸ χρησόμενον αὐτοῖς, τὸ δοκιμάζον, τὸ τὴν ἀξίαν ἑκάστου λογιούμενον — — — πῶς οὖν δύναταί τις ἄλλη δύναμις κρείσσων εἶναι ταύτης, ἢ καὶ τοῖς λοιπαῖς διακόνοις χρῆται καὶ δοκιμάζει αὐτὴ ἕκαστα — — τίς ἐκείνων οἶδεν, ὁπότε δεῖ χρῆσθαι αὐτῇ καὶ πότε μή; — — τί ἐστι τὸ χρώμενον; προαίρεσις κτλ.**).

---

*) Auch Zeller p. 465, 2. tritt Schleiermachers Verbeſſerung des Bruchſtücks bei, äußert aber gleichfalls, daß er ſo wenig wie dieſer mit dem *χρέωνενα* anzufangen wiſſe. Der Gedanke unſerer obigen Auffaſſung beſtätigt ſich jetzt übrigens auch durch das Fragment bei Pseudo-Orig. IX, 9. p. 281: „*πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεὺς καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε, τοὺς δὲ ἀνθρώπους· τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε, τοὺς δὲ ἐλευθέρους*". Der Gegenſatz von Götter und Menſchen wird ſpäter klar werden. Hiervon jetzt noch abſehend beſagt alſo das Fragment: Der Krieg iſt der Vater und König aller Dinge — — und die Einen macht er zu Sklaven und die Andern zu Freien", d. h. wie der Krieg das ontologiſche und kosmologiſche Princip iſt, dem die Menſchen ihr Daſein verdanken, ſo iſt es auch dasjenige, nach welchem ſie nun auch activ ihr Leben geſtalten, ſich wieder aufreiben ꝛc. Kosmologiſches und Ethiſches fällt eben bei Heraklit in Eins zuſammen.

Digitized by Google

mit, wie die des Diogenes Laert.: „*γίνεσθαι πάντα κατ' ἐναντιότητα*“ [1]), „es werde Alles nach der Gegensätzlichkeit“ oder: „*διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἁρμόσθαι τὰ ὄντα*“ [2]), „durch die Umwendung in das Entgegengesetzte (d. h. also durch das Gesetz des Gegensatzes) werde das Seiende zusammengefügt“, wo in dem *ἁρμόσθαι*, welches überdies noch den Begriff der harmonischen Ordnung enthält, gewiß ein wörtlich heraklitischer Ausdruck vorliegt und die *ἐναντιοτροπή* eine um so treffendere, wenn auch nicht ihm selbst zugehörige Bezeichnung seines Gesetzes des Gegensatzes ist, als in derselben der Gegensatz schon als processirender, durch sich selbst in sein Gegentheil umschlagender, ausgedrückt ist.

Nur eine sinnlich-concretere Form für diese Entstehung alles Seienden nach dem Gesetz des Gegensatzes bieten jene Bruchstücke des Ephesiers dar, in welchen er den Krieg den Vater aller Dinge nannte. So bei Proklus [3]): *καὶ εἰ ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος εἰς ταύτην* (sc. *ἐναντίωσιν*) *ἀποβὰν ἔλεγε· „„πόλεμος πατὴρ πάντων““*, „der Krieg ist der Vater aller Dinge“ und ebenso derselbe Autor noch einmal in indirecter Rede: „*πόλεμον* [4]) *γὰρ εἶναι τὸν πάντων πατέρα καὶ βασιλέα κατὰ τὸν Ἡράκλειτον*“. Dasselbe Dictum, ohne Heraklit zu nennen, aber sichtlich in wörtlicher Form hat uns Lucian (quomodo hist. sit. conscrib. T. IV. p. 161. ed. Bip.) aufbewahrt. Da nämlich ein Kriegsvorfall so viele Geschichtschreiber hervorgebracht habe, so müsse wohl wahr sein, sagt Lucian scherzend: „jenes: der Krieg ist der Vater aller Dinge“ „*ἐκεῖνο, τὸ, πόλεμος ἁπάντων πατήρ*“, welchen Ausspruch der Scholiast daselbst richtig erklärt als der Gegensätze Kampf (*τῶν ἐναντίων μάχην*), aber mit Unrecht dem Empedokles vindicirt, wie denn auch bereits die Herausgeber des Lucian letzteres bemerkt haben. Ebenso sagt uns auch Plutarch [5]): „*Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἀντικρὺς πόλεμον ὀνομάζει πατέρα καὶ βασιλέα καὶ κύριον πάντων*“, „Heraklitus aber nennt geradezu den Krieg den Vater und König und Herrn aller Dinge“, wo wohl auch das *βασιλέα* jedenfalls Heraklits eigener Ausdruck ist, wie er ja auch den Apollo *βασιλεύς* nannte*).

Auch Athenagoras hat bereits gewußt, daß dieser heraklitische Krieg nichts Anderes, als das Gesetz des processirenden Gegensatzes be-

---

1) IX, 8.
2) Diog. L. IX, 7.
3) in Tim. p. 54.
4) ib. p. 24.
5) De Isid. et Os. p. 370. D. p. 517. Wyttenb.
*) Siehe jetzt das Fragment bei Pseudo-Origenes in der Anmerk. zu p. 116.

Digitized by Google

deuten ſoll, wie ſeine den Epheſier zwar nicht nennenden aber auf ihn und auf dieſen Hauptſatz ſeiner Philoſophie hinzielenden trefflichen Worte zeigen, legat. pro Christ. p. 16. ed. Dech.: „— *φυσικῷ λόγῳ πρὸς τὴν ἀρετὴν τῆς κακίας ἀντικειμένης καὶ πολεμούντων ἀλλήλοις τῶν ἐναντίων θείῳ νόμῳ*“, „da nach jenem phyſiſchen Logos die Schlechtigkeit der Tugend entgegengeſetzt iſt und die Gegenſätze mit einander kämpfen nach jenem göttlichen Geſetze“.

Auf dies Philoſophem ſich ſtützend hat auch Heraklit, wie wir durch viele Zeugniſſe wiſſen, den Homer getadelt, weil dieſer flehte, daß der Streit verſchwände aus den Reihen der Götter und Menſchen. So erzählt zunächſt der ſ. g. Ariſtoteles [1]): „*καὶ Ἡρακλ. ἐπετιμᾷ*[2]) *τῷ ποιήσαντι, „ὡς ἔριδος ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο“· οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν, μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος, οὐδὲ τὰ ζῶα ἄνευ θήλεος καὶ ἄρρενος, ἐναντίων ὄντων*“. „Und Heraklit ſchmähte den Dichter, weil er bat, daß der Streit verſchwände aus den Reihen der Götter und Menſchen, denn nicht würde eine Harmonie exiſtiren, wenn es nicht gebe helle und tiefe Töne, noch Lebendiges ohne Weibliches und Männliches, die Gegenſätze ſeien“.

Dieſer Grund des Tadels, den die Ethik anführt, iſt, wie nicht zu leugnen, der heraklitiſchen Philoſophie angemeſſen, ſo daß auch Schleiermacher wörtlich Heraklitiſches und nur in indirecter Rede Mitgetheiltes darin ſieht.

So ſehr das ſcheinen mag, ſo möchte ich doch eher glauben, daß der Verfaſſer der Ethik den Grund des Tadels, den er anführt, nicht ſowohl aus den eigenen Worten des Epheſiers, als vielmehr aus ſeiner Beurtheilung der Philoſophie Heraklits herausgeſchrieben hat, denn die Stelle nimmt den Krieg und Gegenſatz nur als Gegenſatz zwiſchen den einzelnen ſelbſtändigen Exiſtenzen gegeneinander, männlich und weiblich ꝛc., während Alles, was wir bisher von Heraklit gehabt haben, zeigt, daß er den Gegenſatz nicht blos an die einzelnen Exiſtenzen vertheilt, ſo daß ſie jedes in ſich ſelbſt eins und nur gegen einander Gegenſätze wären, ſondern daß er jedes auch in ſich ſelbſt ſeinen eigenen Gegenſatz ſein läßt. — Wir müſſen demnach zweifeln, ob jener in der Ethik angegebene und freilich auch richtige Grund der tiefſte und letzte Grund Heraklits geweſen iſt, und wollen uns daher in den vorhandenen Stellen umſehen, welcher andere Grund noch etwa als von Heraklit ſelbſt angeführt berichtet wird.

1) Eth. Eudem. VII. c. 1. p. 1235.

2) Solchen Tadel der Philoſophen gegen den Dichter nimmt Maxim. Tyr. ſehr übel, Diss. XXXII. p. 119. R.

Digitized by Google

Plutarch zunächſt fährt a. o. a. O. alſo fort: „*καὶ τὸν μὲν Ὅμηρον εὐχόμενον, ἔκ τε θεῶν ἔριν, ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπολέσθαι, λανθάνειν φησὶ, τῇ πάντων γενέσει καταρώμενον, ἐκ μάχης καὶ ἀντιπαθείας τὴν γένεσιν ἐχόντων*“, „und dem Homer, welcher fleht, daß der Krieg aus den Reihen der Götter und Menſchen verſchwände, bleibe verborgen, ſagt er, daß er damit der Entſtehung von Allem fluche, da Alles aus Kampf und Gegenſätzlichkeit ſein Entſtehen habe“. Soll hier vielleicht *μάχη* und *ἀντιπαθεία* der Streit zweier in ſich ſelbſt kampfloſer Exiſtenzen mit einander ſein? oder der Kampf der beiden proceſſirenden Gegenſätze, die jedes Ding in ſich ſelber conſtituiren, des *διαφερόμενον* und *συμφερόμενον*, des Sein und Nichtſein? Da aber der letzte Theil der Stelle, *ἐκ — ἐχόντων* durchaus den Worten nach nur dem Plutarch zugehört (anders verhält es ſich offenbar mit dem auch durch *φησί* als wörtliche Anführung bezeichneten *λανθάνειν — καταρώμενον*), ſo kann dieſe Stelle noch nicht entſcheiden. — Die venetianiſchen Scholien [1]) ſagen zu dem in Rede ſtehenden Vers des Homer: „*Ἡράκλ. τὴν τῶν ὄντων φύσιν κατ' ἔριν συνεστάναι νομίζων μέμφεται Ὁμήρῳ, σύγχυσιν κόσμου δοκῶν αὐτὸν εὔχεσθαι*“. „Heraklit, meinend, daß die Natur des Seienden nach dem Geſetz des Streits zuſammengetreten ſei, ſchilt den Homer, glaubend, daß dieſer eine Zuſammenſchüttung des Weltalls erflehe“.

Wir wollen uns indeſſen auch nicht auf eine weitläufige Analyſe dieſes Ausdrucks (*σύγχυσις*) einlaſſen, da ohnedies den Ausſchlag giebt die treffliche Stelle des Simplicius, welcher ſagt [2]): „mit dem Satz des Widerſpruchs ſeien nicht einverſtanden diejenigen, welche die Gegenſätze als Urprincip (*ἀρχή*) ſetzen, ſowohl andere als beſonders die Heraklitiker“ (*ὅσοι τἀναντία ἀρχὰς ἔθεντο, οἵτε ἄλλοι καὶ οἱ Ἡρακλείτειοι*), und hierauf fortfährt: „denn wenn das Eine von den beiden Gegentheilen wegfallen würde, würde Alles fortgehen (verſchwinden), unſichtbar geworden, weshalb auch Heraklit den Homer ſchilt, welcher ſagt, es möge der Streit ꝛc. verſchwinden; denn verſchwinden, ſagt er, würde Alles“ („*εἰ γὰρ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ἐπιλείπει, οἴχοιτο ἂν πάντα ἀφανισθέντα· διὸ καὶ μέμφεται Ὁμήρῳ Ἡράκλειτος εἰπόντι „ὡς ἔρις — ἀπόλοιτο“· οἰχήσεσθαι γάρ, φησι, πάντα*“), wo dieſe letzten durch *φησι* eingeführten Worte „denn verſchwinden würde, ſagt er, Alles“, doch unbeſtreitbar die eigenſten Worte Heraklits ſein ſollen und ſind. — Schon der erſte Theil dieſer Stelle enthält eine ſehr tiefe Ein-

1) Ad Iliad. XVIII. 107.

2) Comment. in Arist. Categ. p. 105. b. Bas.

Digitized by Google

ſicht in das Weſen heraklitiſcher Philoſophie, die nämlich, daß dem Heraklit die Gegenſätze ἀρχή geweſen ſind, wofür der Epheſier ſelbſt in ſeiner ſinnlichen Sprache Vater ſagte; eine Einſicht[1]), die doch Simplicius ſchwerlich dem Ariſtoteles verdankt, der zwar häufig genug von der Einheit des Seins und Nicht bei Heraklit ſpricht, aber dieſe doch grade nicht in dieſer Form als ἀρχή unmittelbar bei ihm hinſtellt, eine Einſicht endlich, welche ſogar auf das Entſchiedenſte der Metaphyſik widerſpricht, die eine beſtimmte ſinnliche Exiſtenz, das Feuer, als ἀρχή bei Heraklit angiebt. Simplicius hat auch ſelbſt wieder dieſer ſeiner Erkenntniß widerſprochen und wenn auch gewiß noch nicht an der Stelle, wo er Heraklit unter diejenigen zählt, welche aus Einem Princip das Seiende ableiten[2]) (ἐξ ἑνὸς ποιοῦντες), ſo doch in den vielen Stellen, in welchen er ſich durch die Metaphyſik verleiten läßt, das Feuer als ἀρχή bei ihm zugegeben[3]) in der Art, wie bei Thales das Waſſer[4]).

Die Gegenſätze ſind alſo nach unſrer St. des Simplicius ἀρχή, und wenn das Eine der beiden entgegengeſetzten Principien fehlte, würde Alles verſchwinden, unſichtbar geworden. Man ſieht, daß dies durchaus nicht ganz identiſch iſt mit dem von Ariſtoteles angegebenen Grunde. Denn die ariſtoteliſche Stelle ſpricht zuvörderſt von mehreren beſondern Gegenſätzen, weiblich und männlich, hoch und tief, d. h. eigentlich von beſtimmten entgegengeſetzten Eigenſchaften, deren es eine unendliche Vielheit giebt. Die Stelle des Simplicius aber, dieſe Vielheit in ihren Quell zurückführend, ſpricht nur von Einem einzigen Alles durchdringenden Gegenſatz, der, wenn eine ſeiner beiden Seiten (τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων) fortfiele[5]), das Verſchwinden des Alls nach ſich zöge. Nach der Stelle des Ariſtoteles würde ferner, da der Gegenſatz

1) Dieſelbe Einſicht hatte übrigens auch der heilige Gregor. Nyssen., de anim. et Resurr. p. 114. ed. Krabing.: οὐ γάρ ἐστι τὸ ἐξ ἀρετῆς ἐγγενέσθαι κέρδος οἷς ἡ φύσις ἐκ τοῦ ἐναντίου τὴν ἀρχὴν ἔχει. „— — Denen, welchen die Natur aus dem Gegenſatze ihren Urſprung hat". Man kann ſich nicht richtiger ausdrücken und weit übertrifft der Kirchenvater hier Alles, was uns die meiſten Commentatoren des Ariſtoteles über Heraklit ſagen. Es iſt erſichtlich, wie in der Stelle die Gegenſätzlichkeit nicht blos als Eigenſchaft des Natürlichen, ſondern als das innere der geſammten Natur ſelbſt erſt Exiſtenz verleihende, und ihr, dem Gedanken nach, gleichſam vorhergehende Princip (λόγος) aufgefaßt iſt. Ueberhaupt zeigen beide Gregore eine genauere Bekanntſchaft mit Heraklit und haben ihn ſehr häufig auch da, wo ſie ihn nicht nennen, im Auge.

2) Comment. in libr. de Coelo. f. 145. f. 148.

3) Comm. in Phys. Ausc. f. 24, b. f. 32. f. 44. f. 60, b. f. 6, a. f. 8, a.

4) Obgleich er dies oft durch Zuſätze mildert, worüber ſpäter.

5) Vgl. damit unten § 5. die Erörterung der Stelle des Diog. L.

Digitized by Google

nur zwiſchen den einzelnen Exiſtenzen gegeneinander ſtattzufinden ſcheint, mit dem Wegfallen des Krieges nur eine Monotonie und Einſeitigkeit in der Natur einzutreten ſcheinen, noch nicht aber dieſe ſelbſt gänzlich verſchwinden müſſen. Dies Verſchwinden der ganzen auch bereits vorhandenen Exiſtenz, welches die von Simplicius angeführten eigenen Worte des Epheſiers aber doch ausdrücklich beſagen, läßt ſich nur mit Simplicius aus der Erkenntniß rechtfertigen, daß jede Einzelexiſtenz ſchon in ſich ſelbſt Einheit der beiden Gegenſätze iſt und keinen derſelben miſſen kann. — Ja es läßt ſich die Meinung Heraklits aus dieſer Stelle des Simplicius, welche letzterer, da er Worte des Epheſiers anführt, die Ariſtoteles nicht citirt, doch alſo auch offenbar nicht dem Ariſtoteles, ſondern anderweitiger Kenntniß des heraklitiſchen Werkes verdanken muß, noch weiter verfolgen und dabei wiederum ein helles Licht auf ein ſchon früher gehabtes Bruchſtück werfen. Daß die Worte: *οἰχήσεσθαι γάρ, φησι, πάντα* wörtliche heraklitiſche Anführung, wenn auch in indirecter Rede ſind, wird Niemand beſtreiten wollen und läßt ſich auch wegen des dazwiſchen geſchobenen *φησι* nicht in Abrede ſtellen. Allein dann ſcheint es uns doch gar ſehr, daß auch ſchon das frühere: *οἴχοιτο ἂν πάντα ἀφανισθέντα* etwas wörtlich Heraklitiſches enthält. Wenigſtens ſcheint das *οἴχοιτο*, das ja bald darauf in dem wörtlichen Citat wiederkehrt, auch für das *ἀφανισθέντα* als von Heraklit ſelbſt bei dieſem Anlaß gebraucht zu ſprechen, wie wir ihn ſelbſt ſchon von einer *ἁρμονία φανερή* im Gegenſatz zu der *ἁρμ. ἀφανής* haben ſprechen hören [1]). Demnach findet jenes Bruchſtück bei Plutarch und unſere dabei gegebene Interpretation

1) Das *ἀφανίζεσθαι* begegnet uns noch einmal in bemerkenswerther Weiſe und in demſelben Sinne in einer Stelle, wo uns Heraklitiſches berichtet wird. Bei Nicand. Alexipharm. v. 177. heißt es:

ὕλη δ' ἐχθομένοιο πυρὸς κατὰ θεσμὸν ἀκούει.

Der Scholiaſt ad h. l., der ſchon das unmittelbar vorangehende auf Heraklit bezogen hatte, ſagt hierzu: *ἐκτίθεσθαι οὖν βούλεται διὰ τούτων καὶ Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα ἐναντία ἐστὶν ἀλλήλοις κατ' αὐτόν· — — τῇ γὰρ θαλάσσῃ ὑπόκεινται τὰ πλοῖα· τῷ δὲ πυρὶ ἡ ὕλη — — ἡ δὲ ὕλη ὑπακούει καὶ πείθεται κατὰ τὸν θεσμὸν τοῦ ἐχθομένου πυρός· οὐ καθολοῦ δὲ τὸ πῦρ ἐχθόμενον λέγει, ἀλλὰ τῇ ὕλῃ ἐχθόμενον, διὰ τὸ ἀφανίζεσθαι αὐτὴν ὑπ' αὐτοῦ*, wie, im Gegenſatze hierzu, von den den heraklitiſchen Weg nach Unten einſchlagenden Seelen Porphyr (ſiehe unten § 8. u. 9.) den Ausdruck gebraucht „*ὑράτας γίνεσθαι*“. cf. Cyrill. ap. Julian. VIII. p. 183. C. D. Ebenſo muß man jetzt die p. 101. Anm. angeführten Stellen über das *ἐναφανίζεσθαι* als ſtoiſchen terminus technicus für die Aufhebung und den Rückgang des ſinnlichen Daſeins in das allgemeine Princip des Weltalls, in den Logos der Exiſtenz oder die unſichtbare Harmonie, hiermit vergleichen.

Digitized by Google

hier ihre weitere Erläuterung und Bestätigung und die Sache verhält sich also: Der Krieg ist, wie wir in allem Bisherigen gesehen haben, die Geburt der Dinge in das wirkliche Sein; das Vergehen der Dinge, ihr Tod, ist gerade die Beendigung dieses Krieges, denn es ist der Sieg der reinen Bewegung und Negativität über das sich entgegenstemmende Princip des festen und einseitigen Seins. Das Aufhören des Krieges, die Vernichtung der wirklichen nur durch den Krieg bestehenden Dinge, ist also nur ihr Rückgang aus der sichtbaren Harmonie in die ἁρμονία ἀφανής und darum konnte Heraklit auch sagen, daß mit dem Aufhören des Krieges „Alles weggehen würde, unsichtbar geworden" (πάντα οἴχοιτο ἀφανισθέντα). Diese unsichtbare Harmonie enthält nämlich zwar auch schon den Gegensatz von Sein und Nichtsein in sich, sonst hätte Heraklit sie überhaupt nicht Harmonie nennen können, aber nur als ideelle Momente, oder wie Heraklit dies ausdrückt, sie ist besser, reiner (κρείττων), als die sichtbare Harmonie. Auch schon in der reinen Negativität, in der innern Anschauung des logischen Begriffs des Werdens, in dem Namen des Zeus, sind die beiden entgegengesetzten Gedankenmomente, Sein wie Nichtsein, vorhanden; aber eben weil hier als reine Gedankenmomente gedacht, sind sie nur die unaufhörlich in einander übergehende reine Bewegung. Der Gedanke des Seins ist an sich selbst sofort Nichtsein, dieses seinerseits ist nur dies sofortige Umschlagen in den Gedanken des Seins und so fort. Dieser reine Wandel des einen Momentes in das andere, dieser continuirliche Gedankenübergang, der eben, weil absolut ununterbrochen, auch absolute Identität mit sich selber ist, ist die unsichtbare Harmonie.

Das Wirkliche geht daher bei seiner Vernichtung wieder in die unsichtbare Harmonie (ἀφανισθείς) — d. h. in die reine Negativität (in den λόγος der Bewegung) — zurück, aus der es geworden [1]).

---

1) Und dies dürfte auch das erste Hervortreten des philosophischen Gedankens sein, der sich später zur platonischen Idealwelt entwickelte. Sehr interessant ist in dieser Hinsicht eine mit Unrecht unbeachtet gebliebene Stelle des Himerius Or. XI. § 2. p. 575. ed. Wernsd., in welcher im Gegensatze zu der in der aristotelischen Metaphysik ausgesprochenen gewöhnlichen Ansicht, daß Plato das Fließen des Sinnlichen von Heraklit adoptirt habe, gerade die Platonische Ideenlehre als in der heraklitischen Philosophie wurzelnd behauptet wird: „— — καὶ μὴν τῆς Ἡρακλείτου σοφίας, ὑφ' ἧς πτερωθεῖσα ἡ Πλάτωνος φύσις τὴν ὑπεράνω τῶν λόγων γνῶσιν ἐπώπτευσε". Wie es sich hiermit verhält, wird sich uns sowohl beim heraklitischen Logos, welcher nichts anderes als das Gedankengesetz jener unsichtbaren Harmonie ist, als später näher ergeben (§§ 13. 14. 26. 36. u. 37.).

In der That ist der Logos bei Heraklit schon das, was Plato etwa Urbild

Umgekehrt entſteht alle Wirklichkeit und Körperlichkeit nur dadurch, daß in jenem geſchilderten abſoluten und reinen Wandel ein Stillſtand, ein Verharren eintritt.

Und ſo ſagt uns denn auch, unſerer bisherigen Auseinanderſetzung und Auffaſſung des Bruchſtücks von der unſichtbaren Harmonie und des innerſten Weſens der heraklitiſchen Philoſophie überhaupt eine überraſchende Beſtätigung ertheilend und einen der tiefſten Blicke in die Philoſophie des Epheſiers werfend, Jamblichus in einem Fragment bei Stob. (Ecl. phys. I. p. 896.) wo er die Meinungen der Philoſophen über die Verbindung des Körpers mit der Seele muſtert, dieſe Verbindung entſtünde nach Heraklit durch das Eintreten eines Ausruhens in der Umwandlung (*κατὰ Ἡράκλειτον δὲ τῆς ἐν τῷ μεταβάλλεσθαι ἀναπαύλης*). Mit Recht mußte Heeren dieſe Sentenz dunkel und unerklärlich finden [1]), da ja nach Allem, was nur über die heraklitiſche Philoſophie vorliegt, auch Alles und ſomit die Seele nicht weniger in beſtändigem Fluß und Bewegung begriffen ſein ſoll. Ebenſowenig konnte dieſes Zeugniß des Jamblichus bei Schleiermacher, der eine „wunderliche Zuſammenſtellung“ (p. 472) darin erblickt [2]), zu ſeinem wirklichen Verſtändniß und ſeiner Würdigung gelangen. Dennoch trifft der Bericht des Jamblichus, wie jetzt ſchon aus dem Vorigen von ſelbſt klar iſt, grade den tiefſten und weſentlichſten, immer überſehenen Punkt heraklitiſcher Lehre. Wohl iſt auch das exiſtirende ſinnliche All, wohl iſt auch die verkörperte Seele in ſteter Bewegung und Proceß begriffen. Aber alle Bewegung im Gebiete der realen Exiſtenz, alle ſinnliche Bewegung iſt bereits gehemmte und verharrende, iſt mit ihrem eigenen Gegenſatz, dem Elemente des verharren-

---

der Bewegung nennen würde und in dieſen Logos geht bei Heraklit alles Wirkliche zurück, wie es aus ihm geworden iſt. Dieſes an ſich ſchon vorhandene Idealitätsverhältniß in der heraklitiſchen Philoſophie iſt ſtets ganz überſehen worden.

1) Obscura haec Heraclitisententia, ſagt er, a nemine alio explicatur (nach unſerer obigen Auffaſſung derſelben ſehen wir ſie dagegen dem Sinne nach in ſehr zahlreichen Bruchſtücken und Berichten vorliegen). Constat tamen ex Diog. L. IX, 7. sq. eum omnia mutationi subjecta atque ex ea orta posuisse; nec eum aliter de anima statuisse, cum eam *τὸ ἀεὶ ῥέον* et *τὸ ἀεὶ κινούμενον* vocaret etc. etc.

2) Ueberhaupt nimmt Schleiermacher irrthümlicher Weiſe an, als wolle Jamblich die Meinungen der Philoſophen über die Entſtehung des Böſen zuſammenſtellen, während er vielmehr nur, auch noch bei der Anführung Heraklits, die Anſichten von der Verbindung der Seele mit dem Körper durchnimmt. Erſt im weiteren Verlauf kommt er dabei auf die Entſtehung des Böſen zu ſprechen und auch nur inſofern es die Folge jener Verbindung der Seele mit dem Körper und ihrer hiermit gegebenen Selbſtentäußerung iſt.

Digitized by Google

den Seins, gemiſchte und dadurch getrübte Bewegung, iſt nicht mehr die rein ideelle intelligible Bewegung der beſſern unſichtbaren Harmonie. Es iſt nur daſſelbe, was Plutarch in einer Stelle ſagt, die auch ſchon hierüber Aufſchluß hätte geben können, wenn ſie nicht gerade merkwürdigerweiſe immer überſehen worden wäre und die wir im Verlaufe näher werden betrachten müſſen, daß nämlich nach Herakleitos die Natur (*φύσις*) grade deshalb Krieg ſei, weil ſie nichts ungemiſcht noch rein in ſich enthalte, ſondern durch ungerechte Zuſtände zu Stande gebracht ſei (*διὰ πόλλων καὶ ἀδίκων πάθων περαινομένην*). Deshalb erlange ſie auch nach Heraklit ihre Entſtehung ſelber durch die Unbill, indem das Unſterbliche mit dem Sterblichen ſich eine (*ὅπου καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν ἐξ ἀδικίας συντυγχάνειν λέγουσι, τῷ θνητῷ συνερχομένου τοῦ ἀθανάτου.* Plut. Terrestr. an aquat. p. 964. E. p. 913. Wytt.). — Daſſelbe, was Jamblichus, beſtätigt uns auch ein gleichfalls bisher den Darſtellern Heraklits ſtets entgangener und jedenfalls ſehr merkwürdiger Bericht des Aeneas Gazaeus de imm. anim. p. 5. ed. Boisson. „*Ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος διαδοχὴν ἀναγκαίαν τιθέμενος, ἄνω καὶ κάτω τῆς ψυχῆς τὴν πορείαν ἔφη γίνεσθαι. Ἐπεὶ κάματος αὐτῇ τῷ δημιουργῷ συνέπεσθαι καὶ ἄνω μετὰ τοῦ θεοῦ τόδε τὸ πᾶν συμπεριπολεῖν καὶ ὑπ' ἐκείνῳ τετάχθαι καὶ ἄρχεσθαι, διὰ τοῦτο τῇ τοῦ ἡρεμεῖν ἐπιθυμίᾳ καὶ ἀρχῆς ἐλπίδι κάτω φησὶ τὴν ψυχὴν φέρεσθαι*“.

Wie man auch über die Glaubwürdigkeit des Aeneas denken mag, — der heraklitiſche Inhalt der Stelle iſt ſowohl durch ſich ſelbſt, als auch durch zahlreiche Berichte und Fragmente, die wir theils bereits betrachtet, theils beſonders im Verlaufe noch antreffen werden, außer allem Zweifel und ebenſowenig kann über den Hauptinhalt derſelben Streit ſein: Heraklit, eine in der Nothwendigkeit gegründete und im Wandel der Gegenſätze in einander beſtehende Aufeinanderfolge (denn *διαδοχή* ſteht hier nur an Stelle der heraklitiſchen *ἁρμοιβὴ ἐκ τῶν ἐναντίων*; ſiehe unten die St. d. Plotinus) annehmend, habe einen Weg der Seele nach Oben und Unten ſtatuirt. Denn da es ihr Mühſal ſei, den Demiurgen — in ſeinem Wandel alſo — zu geleiten[1]) und oben mit dem Gotte das All zu umwandeln[2]), ſo werde ſie deshalb durch die Begierde

1) Worin aber dieſe Wandelbewegung des Demiurgen bei Herakleitos beſtand, — darüber müſſen wir zunächſt auf §§ 10. u. 11. verweiſen.

2) Wir hätten alſo hier, was gewiß ein höchſt intereſſantes und beachtenswerthes Zuſammentreffen iſt, vollſtändig einen ſolchen den Seelen beſtimmten *Διὸς ὁδός* oder Zeusweg (denn Zeus iſt der Demiurg des Heraklit Clemens Al. Paedag. I, 5. p. 111. Pott., Proclus in Tim. p. 101.), wie ihn Pindar

Digitized by Google

nach Ruhe und die Hoffnung auf individuelle Entstehung (wie das ἀρχῆς ἐλπίδι vielleicht zu fassen sein dürfte), nach Unten, in das Reich der Zeugung gezogen [1]).

Diesen Demiurgen nennt Herakleitos anderwärts Zeus. Dieser Demiurg ist aber auch und zwar ebenso ausdrücklich nach Heraklit selbst nichts Anderes — und beides steht wieder in der überraschendsten Uebereinstimmung, wenn wir unten sehen werden, worin die Natur und demiurgische Bewegung dieses Zeus besteht — als der herakleitische Logos, d. h. wie wir bei der Darstellung des herakleitischen Logosbegriffes finden werden, nichts Anderes als das reine Gedankengesetz der unsichtbaren Harmonie, die intellectuelle nothwendig und beständig in einander umschlagende Identität der Gedankenmomente von Sein und Nichtsein [2]). —

In jener unsichtbaren Harmonie ist also, wie wir gesehen haben, die processirende Identität von Sein und Nichtsein nicht nur, wie auch in der sinnlichen Welt als Inhalt, sondern auch in einer ihrem Begriffe angemessenen und mit ihm übereinstimmenden Form, — als reiner unaufgehaltener Gedankenwandel vorhanden, während in der Welt der Wirklichkeit beide Momente, Sein wie Nichtsein, in der Form des festen beharrenwollenden Seins dasind, diese haltlosen, rastlos ineinander übergehenden Unterschiede also als reell bestehend gesetzt und daher in einer ihrem eigenen Begriffe, welcher absoluter Uebergang in ihre Identität ist, schlechthin widersprechenden Form vorhanden sind (dies ist eben die ἀδικία der Natur bei Heraklit, wie sich Plutarch a. a. O.

---

in jener vielbesprochenen Stelle Ol. II. 68. die dreimal bewährten Seelen durchwandern läßt, hier freilich in seiner philosophischen Auffassung.

1) Aeneas Gaz. kommt bald nachher p. 7. ed. Boiss., nochmals hierauf zurück. Nicht wisse er, wem er mehr folgen solle, ob dem Herakleitos, welcher annehme, daß von den Mühen der Seele dort Oben die Ausruhe die Flucht in dieses Leben sei, ᾧ δοκεῖ τῶν πόνων τῆς ψυχῆς ἀνάπαυλαν εἶναι τὴν εἰς τόνδε τὸν βίον φυγήν. Beide Stellen enthalten wörtlich Heraklitisches, wie sich auch aus den bald anzuf. O. des Plotinus ergiebt, durch dessen Vermittelung auch hauptsächlich Aeneas den Heraklit zu kennen scheint.

2) Es liegt wohl selbst bei flüchtiger Betrachtung der Stelle bei Aeneas auf der Hand, daß sich Heraklit mit jenen Sätzen von den Seelen, die in ununterbrochenem Wandel mit dem Demiurg das All umkreisen und durch die Sehnsucht nach Ruhe in den Körper gezogen werden, einerseits im Gebiete der ägyptischen Seelenlehre und in der Hülle ihrer Dogmen bewegt, andrerseits aber ebenso bestimmt, daß diese Dogmen hier eben zur bloßen durchsichtigen Hülle und zur Darstellungsform seines rein speculativen Gedankens herabgesunken sind. Wir müssen hierüber auf die im Verlaufe folgenden Erörterungen, zunächst auf § 8, verweisen.

Digitized by Google

ausdrückt). Darum ist die unsichtbare Harmonie zwar auch Einheit des Gegensatzes, aber dennoch das Gegentheil von der schlechteren sichtbaren Harmonie, und wenn diese letztere Krieg und Streit ist, so wird jene dagegen, als die mit ihrem eigenen Begriffe übereinstimmende Form Uebereinstimmung mit sich selbst und Frieden genannt werden müssen.

Dies Alles wird uns nun aber als Heraklits eigene Ideenreihe und Ausdrucksform belegt zunächst durch folgende St. des Diog. L. (IX, 8.) *τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν· τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ὁμολογίαν καὶ εἰρήνην· καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω· τόν τε κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταύτην.* „Von den (beiden) Gegensätzen werde der Eine, der zum Entstehen führt, Krieg und Streit, der andere aber, der zur Aufhebung des sinnlichen Seins führt, Uebereinstimmung mit sich und Friede genannt und ihre Umwandlung (ineinander) sei der Weg nach Oben und Unten; die Welt aber werde in Gemäßheit dieser Umwandlung".

Und wären selbst *ὁμολογία* und *εἰρήνη* nicht Heraklits eigene Ausdrücke, obgleich auch nicht der allergeringste Grund vorliegt, diese Versicherung des Diogenes zu bezweifeln[1]) und solche Namen am wenigsten zu denen gehören, die Spätere erfanden[2]), so hätte Heraklit doch dafür,

1) Wie nämlich H. Ritter sehr mit Unrecht thut, a. a. O. p. 117 sq. Das Mißverständniß dieser Stelle bei ihm, welches für ihn sogar ein Grund wird, diesen ganz vorzüglich mit Heraklits Lehre übereinstimmenden Bericht als nicht übereinstimmend mit derselben anzuzweifeln — ein Zweifel, den er selbst wieder p. 119 als ungegründet zugeben muß, findet in dem Vorigen und der weitern Analyse der Stelle von selbst seine Erledigung.

2) Es spricht aber auch noch vieles in der gewichtigsten Weise für die Aechtheit des Namens *Εἰρήνη*, von dem Ritter a. a. O. mit hohem Unrecht meint, er, wie die *ὁμολογία* sei nur aus Mißverständniß der Harmonie entstanden. So zunächst spricht hierfür die große Rolle, welche die *Δίκη* in den noch erhaltenen Fragmenten des Ephesiers spielt, wenn wir hierbei berücksichtigen, in wie großer Gemeinschaft in den alten Theogonien die Dike und die Eirene stehen; beide sind Schwestern, beide gehören nach Hesiod (Theog. v. 900 sqq.) zu den sittlichen Mächten, die Zeus mit der Themis gezeugt hat und Pindar singt geradezu (Ol. XIII. 7.): „*Δίκα καὶ ὁμότροπος Εἰράνα*" „die Dike und die gleichartige Eirene". Und in der That werden wir sehen, daß die Dike bei Heraklit denselben Grundbegriff ausdrückt, nur in seiner mehr negativen Wendung gegen das widerstrebende auf sich beruhende Einzelne, den die Eirene nur ohne diese Beziehung und in positiver und auf sich selbst bezogener Form darstellt. — Es ist aber auch ferner nach uns eine deutliche Bestätigung dieses heraklitischen Gebrauchs von *Εἰρήνη* und *Ὁμολογία*, wenn wir dieselben in ganz entsprechender Weise bei den Stoikern, seinen rastlosen Ausbeutern, antreffen, s. Phaedrus de nat. deor.

Digitized by Google

wie ſeine eigenen Bruchſtücke noch zeigen, in einem dem Gedanken nach ganz identiſchen Sinne *ἀνάπαυλα*, Ausruhe, Erholung geſagt, im Gegenſatz zu dem Widerſtreit des realen Daſeins, welches er, wie wir ſehen werden, deshalb auch als Mühſal *κάματος* bezeichnete.

---

ed. Petersen. p. 17: „*καὶ τὴν αὐτὴν εἶναι καὶ Εὐνομίαν καὶ Δίκην Ὁμονοίαν καὶ Εἰρήνην*“. — Wenn wir aber nicht irren, ſo iſt auch noch ein andrer Bericht über heraklitiſche Lehre vorhanden, in welchem die Gegenſätze *πόλεμος* und *εἰρήνη* ganz wie bei Diog. auftreten. Zu der Schilderung Homers der beiden Städte, die Vulkan auf dem Schilde Achills anbringt (Il. XVII. v. 490.) ſagt nämlich der Scholiaſt (Schol. in Il. ed. Bekk. p. 505.): *μεταβέβηκεν οὖν ἀλληγορικῶς ἐπὶ τὰς δύο πόλεις, τὴν μὲν εἰρήνης, τὴν δὲ πολέμου παρεισάγων, ἵνα μηδ' Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνος ἀπ' ἄλλου τινὸς ἢ παρ' Ὁμήρου τὴν Σικελικὴν ἀρύσηται δόξαν, ἅμα γὰρ τοῖς τέσσαρσι στοιχείοις κατὰ τὴν φυσικὴν θεωρίαν παραδέδωκε τὸ νεῖκος καὶ τὴν φιλίαν· τούτων δ' ἑκάτερον Ὅμηρος ὑποσημαίνων πόλεις δύο ἐνεχάλκευσε τῇ ἀσπίδι τὴν μὲν εἰρήνης τούτεστι φιλίας, τὴν δὲ πολέμου τούτεστι νείκους.* Was uns hieraus offenbar hervorzugehen ſcheint, iſt, daß der Scholiaſt irgend etwas davon gehört hatte, daß *εἰρήνη* und *πόλεμος* als kosmogoniſche Principien in der alten phyſiſchen Philoſophie vorgekommen ſind. Genaueres aber nicht wiſſend, attribuirt er ſie dem Empedokles, deſſen Philoſophie in der ſpäteren Zeit überhaupt weit bekannter war, als die Heraklits und identificirt zu dieſem Zwecke, da ſich Emp. jener Benennungen niemals bedient hatte, dieſelben mit *φιλία* und *νεῖκος*. Dieſe Uebertragung würde um ſo weniger Wunder nehmen können, als wir auch ſchon den Scholiaſten zum Lucian den Satz Heraklits vom Krieg dem Empedokles haben zueignen ſehen und als endlich gerade dieſelben homeriſchen Scholien eine gleiche Verwechſelung mit dem bekannten Satze des Epheſiers über die Leichname vornehmen*).

---

*) Die hier von uns geſchützte Aechtheit des Gegenſatzes von *εἰρήνη* und *πόλεμος* wird jetzt auch noch durch ein urkundliches Fragment des Epheſiers erwieſen beim Pseudo-Origen. IX, 10. p. 283: *ὁ θεὸς ... πόλεμος εἰρήνη.* Ebenſo die *ὁμολογία* durch das Fragment daſelbſt IX, 9. p. 280: *οὐ ξυνίασιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει κτλ.*

Digitized by Google

§ 5. Ὁδὸς ἄνω κάτω.

Wir sind aber mit dieser Stelle, sowie schon mit der des Aeneas, zur *ὁδὸς ἄνω κάτω* gekommen, d. h. zu dem Punkte, wo die ganze Tiefe und der wahre Begriff Heraklits vielleicht am klarsten hervortritt.

Man muß nicht glauben, daß die Philosophie Heraklits von beliebig vielen Gegensätzen etwas gewußt habe.

Heraklit kannte nur Einen Gegensatz, den des Nichtsein und Sein, beide als processirende gefaßt; den Gegensatz des Wegs nach Oben (*ὁδὸς ἄνω*) und nach Unten (*κάτω*). Das *συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον κτλ.* sind nur andere Namen jenes einzigen Gegensatzes, den Heraklit allein statuirte und auf den sich ihm alles Andere zurückführte. — Daß er nur Einen Gegensatz kannte und dieser kein anderer als der Gegensatz des processirenden Seins und Nichtseins war, könnte uns, selbst abgesehen von allem Bisherigen, schon die einzige eben angeführte Stelle des Diog. L. lehren. Das Eine der beiden entgegengesetzten Momente nämlich, heißt es, führt zum Sein (*τὸ δ' ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον*), das andere aber zur Aufhebung, zum Nichtsein (*τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν*[1]) und das Umschlagen dieser beiden entgegengesetzten Momente ineinander, der Wandel dieser beiden Wege ineinander, ist die *ὁδὸς ἄνω κάτω*.

Dieser Doppelweg ist somit nichts als die Einheit des Sein und Nichts, beide als Bewegung gedacht, also die Einheit des Entstehens und Vergehens oder das begriffene Werden. Der Weg nach Oben und Unten besteht aus nichts als aus dem beständigen Umschlagen (*μεταβολή* oder wie urkundlicher als eignes Wort Heraklits feststeht *ἀμοιβή*) des zum Nichtsein führenden Moments in das zum Sein führende und umgekehrt. Dies

1) Auf die Frage, ob die *ἐκπύρωσις* eine materielle Weltverbrennung bedeute — eine Frage, deren Verneinung übrigens schon aus dieser Stelle des Diog. auf das Entschiedenste folgt — können wir uns hier noch nicht einlassen, sondern werden dies erst bei der Betrachtung der Physik näher untersuchen; hier genügt, daß die *ἐκπύρωσις* jedenfalls die Seite der Negation ist.

Digitized by Google

Umſchlagen der beiden Gegenſätze in einander iſt die *ὁδὸς ἄνω κάτω* und nach dieſem Umſchlagen wird, als nach ihrem inneren Geſetz, die Welt. Zunächſt muß beſonders hervorgehoben werden, wie dieſe Stelle mit der obigen des Simplicius gänzlich übereinſtimmend nur zwei Gegentheile, oder was daſſelbe iſt, Einen aus zwei entgegengeſetzten Momenten beſtehenden Gegenſatz ſtatuirt und auf dieſen die Welt, d. h. die ganze reale Fülle der ſinnlichen Unterſchiede reducirt. Ferner verſteht man erſt aus dieſer Stelle des Diogenes wahrhaft, mit welchem Rechte Simplicius die beiden Gegentheile bei Heraklit „*ἀρχή*“ nennen, Athanagoras von dem göttlichen Geſetze (*θεῖος νόμος*) der Gegenſätze ſprechen und Gregor die Natur ſelbſt ihre Entſtehung aus dem Gegenſatze erhalten laſſen konnte. Hier iſt entwickelt, wieſo ſie *ἀρχή* ſind, denn durch und in Gemäßheit des in einander Umſchlagens dieſer beiden Gegentheile wird die Welt. Auch nicht etwa aus dieſem Wechſel des Weges nach oben und unten (*ἐκ ταύτης*), wie aus einem urſächlichen Verhältniß, worauf ſcharf geachtet werden muß, wird die Welt, ſondern *κατὰ ταύτην* in Gemäßheit dieſes Wandels; d. h. die Welt ſelbſt iſt ſeine reale Darſtellung, er die ideelle Grundlage, das Gedankengeſetz derſelben. Und zwar, was die Welt wirklich conſtituirt, ſind nicht ſowohl dieſe beiden entgegengeſetzten Momente als ſolche, ſondern nur ihr beſtändiges Umſchlagen (*μεταβολή*) in einander. Dieſes Umſchlagen der Gegenſätze des Seins und Nichts in einander bildet den Weg nach Oben und Unten, und nach dieſem wird die Welt (*κατὰ ταύτην*, i. e. *μεταβολήν*). Kein Wunder alſo, daß mit dem Fortfall des einen dieſer beiden Momente auch die geſammte Welt des Daſeins verſchwinden müßte. Die Welt iſt ſomit beſtändige Einheit der beiden entgegengeſetzten Momente des Sein und Nichts, des zur Geneſis (Geburt) und des zur Ekpyroſis (Aufhebung, Negation) führenden. Sie beſteht alſo nur dadurch, daß ſie die *γένεσις* wie die *ἐκπύρωσις* und das Umſchlagen beider Seiten ineinander beſtändig in ſich hat. Beide Momente ſind ihr gleich weſentlich. Die Welt iſt ſo Einheit des Entſtehens und Vergehens oder immerwerdendes Werden.

Dieſe Bezeichnung ſeines Princips als *ὁδὸς ἄνω κάτω* iſt deshalb von allen von Heraklit gewählten vielleicht eine der beſten [1]), weil hier die Einheit des Gegenſatzes nicht als ruhige (wie z. B. in der Harmonie ꝛc.), ſondern als Weg, ſomit alſo in unverkennbarer Weiſe als Proceß ausgedrückt iſt. Und die Stelle des Diogenes, obwohl dieſer ſelbſt, wie ſich

1) An Tiefe wird ſie nur übertroffen von dem *διαφερόμενον συμφερόμενον*; ſiehe § 27.

ſpäter finden wird, den Sinn ſeines eigenen Berichts durchaus nicht verſteht, iſt vielleicht eine derjenigen, welche die ganze Tiefe der heraklitiſchen Idee am deutlichſten hervortreten laſſen, deshalb nämlich, weil hier nicht die Rede iſt von zwei Gegenſätzen, die in äußerlicher Weiſe mit einander in einem Dritten geeint zu ſein ſcheinen können, ſondern der Weg nach Oben und Unten wird ausdrücklich definirt als das Umſchlagen (*μεταβολή*) der beiden abſolut entgegengeſetzten, zum Sein und zum Nichtſein, zur *γένεσις* und *ἐκπύρωσις*, führenden Momente (*τῶν ἐναντίων τὸ μὲν .. τὸ δέ*). Dieſes Umſchlagen in einander iſt alſo der nothwendigen innern Natur dieſer proceſſirenden Momente des Gegenſatzes vindicirt. Jedes muß an ſich ſelbſt in ſein Gegentheil übergehen und die Einheit beider in den ſinnlichen Exiſtenzen iſt ſomit keine blos äußere durch willkürliche Miſchung entſtandene, ſondern ſchon darin begründet, daß es auch an ſich die nothwendige Gedankennatur eines jeden der beiden entgegengeſetzten Momente iſt, in ſein Gegentheil umzuſchlagen. —

Gleichwohl darf über der Einheit zunächſt der Unterſchied der Momente nicht überſehen werden. Sie ſind reine Gegenſätze. Der Weg nach Unten iſt der Uebergang in das Element des Seins; der Weg nach Oben der Rückgang in die reine ungehemmte Negativität und Bewegung, in die ungetrübte ideelle Harmonie. Es hat ſich uns ſchon oben bei dem Bruchſtück von der unſichtbaren Harmonie der nothwendige Gedankenzuſammenhang ergeben, worauf hier zurückverwieſen wird, weshalb die Sphäre des Seins, weil in ihr die Einheit von Sein und Nicht, — dieſer weſentlich nur als ununterbrochenes proceſſirendes Umſchlagen ineinander wahrhaft adäquaten Gedankenmomente — zwar vorhanden, aber in der feſten einſeitigen Form des Seins geſetzt iſt, als unangemeſſene Realiſation jener Einheit, als in ſich ſtreitender Widerſpruch des Inhalts und der Form, als Mühſal erſcheinen muß, während in der unſichtbaren Harmonie oder der reinen Negativität, beide Momente und deren Einheit in ihrer wahrhaften Form vorhanden ſind, als ununterbrochener, durch keine Feſtigkeit des Seins gehemmter ſteter Uebergang des einen ideellen Moments in das andere: ſo daß hier der reine Proceß auch in einer ihm angemeſſenen und ihn nicht verlangſamenden Form geſetzt iſt und dieſe reine Negativität, weil ſie jene abſolut ineinander übergehenden Gedankenmomente von Sein und Nichtſein in gleich angemeſſener Weiſe in ſich enthält, im Gegenſatz zu der widerſpruchsvollen Mühſal des realen Daſeins als Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt, als Frieden und Ausruhe, beſtimmt werden muß [1]).

1) Hiermit iſt alſo erklärt, wie, was Ritter p. 118 unverſtändlich bleibt, die Harmonie (nämlich die ſichtbare) und der Krieg allerdings Einheit des Entgegen-

Digitized by Google

Dies, ſowie den hervorgehobenen Punkt von dem durch ihre eigene innere Natur nothwendigen Uebergang der beiden Momente des Gegenſatzes, des Wegs nach Oben und nach Unten, ineinander, zeigen uns nun zahlreiche Stellen der Alten.

Zunächſt eine bisher überſehene Stelle bei Plotin in dem Capitel über das Herabſteigen der Seele in den Körper[1]): „— — *ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος, ὃς ἡμῖν παραχελεύεται ζητεῖν τοῦτο, ἀμοιβάς τε ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδόν τε ἄνω κάτω εἰπὼν καὶ μεταβάλλον ἀναπαύεται καὶ κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι εἰκάζειν ἔδωκεν, ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι*“ κτλ., was Creuzer in ſeiner Ausgabe des Plotin ſo emendirt: „*ὁ μὲν — — καὶ τὸ μεταβάλλον ἀναπαύεσθαι καὶ κάματον εἶναι τ. αὐτ. μοχ. καὶ ἄγχεσθαι*“[2]), wenn man nicht noch lieber, um nicht gar ſo viel zu ändern, einen Wechſel indirecter und directer Anführung annehmen und alſo leſen will: *ὁ μὲν — — εἰπὼν καὶ „„τὸ μεταβάλλον ἀναπαύεται““ καὶ „„κάματός ἐστι [ἐν?] τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄγχεσθαι““*, wonach alſo zu überſetzen wäre: „— und Heraklit, nothwendige Wandlungen aus den Gegenſätzen ſetzend und ſie den Weg nach Oben und Unten nennend und (ſagend): „„Das in ſeinen Gegenſatz Umſchlagende ruht aus““ und „„Mühſal iſt es [für die Seelen][3]) in denſelben Zuſtänden ſich abzuarbeiten und gefeſſelt zu werden““, ſcheint uns deutlich zu machen“ ꝛc. ꝛc. Denn daß dies letztere Bruchſtück bei Heraklit ſich unmittelbar von den Seelen geſagt fand, zeigt nicht nur der Zuſammenhang bei Plotin, ſondern der Bericht des Stobaeus, der faſt daſſelbe, nur in weniger directer Anführung, aus Jamblichus mittheilt[4]):

---

geſetzten, aber dieſe Einheit als ſeiende und von der reinen Negativität, die auch ihrerſeits Einheit und unſichtbare Harmonie iſt, auch wieder unterſchiedene ſind. Der Krieg verliert alſo nicht, wie Ritter meint, in dieſer Stelle des Diog. ſeine Bedeutung, beide entgegengeſetzte Richtungen zu bezeichnen, indem er zum einſeitigen Weg nach Unten werde, ſondern gerade als dieſer iſt er Krieg, ſtreitende Einheit jener Momente.

1) Ennead. IV. lib. VIII. p. 468. p. 873. Creuz.

2) Creuzer bezieht ſich hiefür auf Herm. ap. Stob. Ecl. Phys. p. 768: *ἀλλὰ καταλείπεται (ὁ νοῦς) τὴν τῷ σώματι προσκειμένην (ψυχὴν) καὶ ὑπ' αὐτοῦ ἀγχομένην κάτω.* Durch die oben citirte Stelle des Aeneas Gaz., wo es gleichfalls *ἄρχεσθαι* heißt, ohne daß dort dieſe Umänderung zuläſſig wäre, kann man aber über dieſe Conjectur zweifelhaft werden.

3) Wie man aus der bald folgenden Stelle bei Stob. einzuſchalten ſich verſucht fühlen möchte.

4) Stob. Ecl. Phys. p. 906.

Digitized by Google

„Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἀμοιβὰς ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδόν τε ἄνω καὶ κάτω τὰς ψυχὰς διαπορεύεσθαι ὑπείληφε, καὶ τὸ μὲν ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν, κάματον εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν φέρειν ἀνάπαυσιν". „Heraklit nothwendige Wandlungen aus den Gegensätzen setzend nahm an, daß die Seelen den Weg nach Oben und Unten durchwandern und das Verharren in denselben Zuständen sei Mühsal, das Umwandeln aber bringe Ausruhe"[1]). Ebenso führt auch Plotinus noch in einer andern Stelle an: „ἡ[2]) Ἡρακλείτου ἀνάπαυλα ἐν τῇ φυγῇ", „die heraklitische Ruhe in der Flucht".

Es war also auch hier bei Heraklit wie immer, daß sich die Gegensätze identisch sind. Die reine durch den Widerstreit des festen materiellen Seins nicht gehemmte Bewegung war ihm die reine Ruhe[3]). Noch

---

1) Vergleicht man die obige Stelle des Plotinus mit der p. 124 angeführten des Aeneas, so springt zunächst die unleugbare Gleichheit beider in die Augen, dann aber auch der Widerspruch beider. Denn bei Aeneas heißt es Mühsal für die Seelen, die Bewegung des Gottes mitmachen zu sollen, hier dagegen wird gerade dieses Umwandeln als Ruhe und Erholung, und das Körperleben als Mühsal bezeichnet. Wenn man sich hierdurch versucht fühlen sollte, etwa die Stelle des Aeneas hierin als ein Mißverständniß oder als corrumpirt auffassen und nach der plotinischen berichtigen zu wollen, oder auch umgekehrt, so wäre man beidemal gleich sehr im Unrecht. Aeneas hat ganz recht, daß jene reine Bewegung nach Heraklit Mühsal für die Seelen sei. Denn außer allem Andern werden wir noch mit Heraklits eigenen Worten hören „Lust (τέρψιν), nicht Tod, sei es für die Seelen zu flüssigen zu werden". Plotinus hat ebenso Recht. Dies zeigt die obige Stelle des Jamblich bei Stob., dies zeigen die später zu betrachtenden Fragmente über das, was die Seelen nach dem Tode erwartet. Beides widerspricht sich bei Heraklit so wenig, als es sich widerspricht, wenn wir ihn im Gegensatz zu dem Ausspruch, auf den wir eben hingewiesen, ebenso urkundlich erklären hören „Tod sei es für die Seelen zu flüssigen zu werden". Die reinen Gegensätze sind wie immer identisch bei Heraklit. Ἐστὶ τὠυτὸ τερψίη ἀτερψίη sagt Lucian (vit. auct. c. 14.) von ihm. Das sinnliche Dasein ist, weil es Krieg und Widerstreit in sich selbst ist, Mühsal. Die Mühe jener absoluten Bewegung dagegen, weil in ihrer ideellen Einheit jener Widerstreit verschwunden, reine Ruhe.

2) Ennead. IV. lib. VIII. p. 473. p. 881. Creuz.

3) Hier werfe man einen Blick zurück auf die oben (p. 50) angeführte Consequenz, die Aristoteles aus der Idee Heraklits zieht; er hätte vielmehr sagen sollen, es sei Alles in Ruhe und nicht in Bewegung befindlich, denn da Sein und Nicht identisch, so sei gar nicht vorhanden ein dem sich Umwandelnden Anderes, wohinein es sich umwandeln könne; diese Bewegung sei vielmehr stetes Beisichbleiben. — Man sieht, diese von Aristoteles gezogene Consequenz hat für die ungehemmte Bewegung, für die absolute Negativität, Heraklit selbst gezogen, indem er sie ἀνάπαυλα nannte, und von dem durch kein festes Sein getrübten steten Uebergang der Momente des Gegensatzes in einander wußte, daß

Digitized by Google

einmal findet sich die *ἀνάπαυσις* in folgendem Fragment bei Stobaeus (Serm. III. p. 48. p. 100. ed. Gaisf.): „*ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσι, οὐκ ἄμεινον· νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν, λίμος κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν*“, „den Menschen wäre nicht besser, daß ihnen werde, was sie wollen; (denn) Krankheit macht die Gesundheit angenehm und gut, Hunger die Sättigung, Mühe die Erholung“.

An diesen Tadel der die Nothwendigkeit des Gegensatzes und des Negativen verkennenden Kurzsichtigkeit der Menschen reiht sich dann ein von Clemens Alex. aufbewahrtes Bruchstück: *Ἡράκλειτος γοῦν κακίζων*[1] *φαίνεται τὴν γένεσιν, ἐπειδάν, φησι, γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι, μόρους τ' ἔχειν· μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι*“[2]. — Schleiermacher übersetzt: „Wenn sie geboren sind, wollen sie dann Leben und auch Tod haben und hinterlassen Kinder, daß denen auch der Tod werde“. Dabei meint Schleierm., daß das *μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι* vom Clemens eingeschobene mildernde Worte seien. Dem widerstreitet nun die ganze Reihe der angeführten Bruchstücke, welche *ἀναπαύεσθαι, ἀνάπαυλα* als einen eigenthümlichen Ausdruck Heraklits erweisen und dann sind es gar keine mildernden, sondern vielmehr den Gegensatz schärfende und auf die Spitze treibende Worte, indem sonst Leben und Tod in unserer Stelle ohne jeden eigenthümlichen Gedankeninhalt nur einfach aufgezählt werden, während ein solcher Gedankeninhalt dadurch erst hineinkommt, daß der Tod im Gegensatz zur gewöhnlichen Ansicht Erholung genannt wird. Auch läßt sich nur, wenn das *ἀναπαύεσθαι* dem Heraklit zugehört, den Worten, mit welchen Clemens das Bruchstück einleitet: *Ἡρ. κακίζων φαίνεται τὴν γένεσιν*, ein Sinn abgewinnen, denn sonst findet sich in diesem Fragmente nichts, was die Genesis schlecht macht; dies ist nur dann der Fall, wenn der Tod als Erholung bestimmt wird. Aber auch sonst scheint uns Schleiermacher's Uebersetzung nicht den Sinn der Stelle getroffen zu haben. „Wenn sie geboren sind, wollen sie dann Leben und auch Tod haben“. Daß sie aber den Tod haben wollten, konnte Heraklit doch schwerlich von seinen Joniern sagen,

---

diese reine Bewegung reines Beisichbleiben und Ruhe (*ὁμολογία, εἰρήνη, ἀνάπαυλα*) sei. Man vgl. noch Plat. Theaet. p. 153. p. 180. St.: *ὅτι τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ τὸ γίγνεσθαι κίνησις παρέχει, τὸ δὲ μὴ εἶναι καὶ ἀπόλλυσθαι ἡσυχία*, wo dasselbe Argument, die Natur des Gegensatzes, nur anders gewendet, auftritt.

1) Strom. III. c. 3. p. 185. Sylb. p. 516. Pott.

2) Cf. Clem. Alex. Strom. III. c. 3. p. 186. Sylb. p. 520. P.: *οὐχὶ καὶ Ἡράκλειτος θάνατον τὴν γένεσιν καλεῖ*; siehe unten.

Digitized by Google

und wäre dem doch so gewesen, so hätte dann zu dem Tadel über die unverständige, das Negative hassende Ansicht der Menschen, der doch offenbar wie in dem letzten Fragment bei Stobaeus, so auch in diesem hier ausgedrückt sein soll, kein Anlaß vorgelegen. Denn wenn die Menschen wirklich Beides wollten, leben wie sterben, so befänden sie sich ja ganz im Wahren, wie ihnen ja auch wirklich Beides zu Theil wird. —

Uns scheint also vielmehr die Stelle einen Tadel zu enthalten über die verkehrte, dem objectiven Lauf der Dinge entgegengesetzte Meinung der Menschen, die leben wollen, während sie doch vielmehr geboren sind, um den Tod zu haben (wie es ja auch sofort darauf heißt *παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι*), den Tod, der übrigens besser für sie ist, als sie sich einfallen lassen, der Ruhe, Erholung, Erlösung vom Streite ist[1]). So daß ich die Infinitive *μόρους τ' ἔχειν* (lies *δ' ἔχειν*) *μαλ. δ. ἀναπ.* von *γενόμενοι* abhängen lassen möchte, sogar wenn es hierzu nöthig sein sollte, das *γενόμενοι* hinter *ἐθέλουσι* zu setzen.

Was für uns diese Auffassung des Fragments zur Gewißheit zu erheben scheint, ist die Vergleichung desselben und besonders seines Schlusses mit einer Stelle des Plutarch, in welcher er nachdem er eben ein heraklitisches Fragment von der Identität des Lebens und Todes aufgeführt und indem er in ganz heraklitischen Philosophemen von dem niemals stehenden Fluß des Werdens weiter fortfährt, daran die Worte knüpft[2]): „*Διὸ καὶ μοιρίδιον χρέος εἶναι λέγεται τὸ ζῆν ὡς ἀποδοθησόμενον, ὃ ἐδανείσαντο ἡμῶν οἱ προπάτορες*". „Weshalb auch eine Schicksalsschuld genannt wird das Leben, wie ein zurückzuerstattendes, das uns unsere Vorfahren geliehen haben"[3]).

---

1) Man sehe unten die ganz sinnverwandten Fragmente von dem Ungehofften und Unerwarteten, das mit dem Tode bevorsteht ꝛc. bei der Ethik.

2) Consol. ad Apoll. p. 106. E. p. 422. Wytt. Das unmittelbar Vorhergehende lautet: *καὶ ὁ τῆς γενέσεως ποταμὸς οὗτος ἐνδελεχῶς ῥέων οὔποτε στήσεται, καὶ πάλιν ἐξ ἐναντίας αὐτῷ ὁ τῆς φθορᾶς εἴτε Ἀχέρων εἴτε Κώκυτος καλούμενος ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ. Ἡ πρώτη οὖν αἰτία ἡ δείξασα ἡμῖν τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἡ αὐτὴ καὶ τὸν ζοφερὸν ἅδην ἄγει. Καὶ μήποτε τοῦδε εἰκὼν ᾖ ὁ περὶ ἡμᾶς ἀὴρ, ἓν παρ' ἓν ἡμέραν καὶ νύκτα ποιῶν, ἐπαγωγὰς ζωῆς τε καὶ θανάτου καὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως· διὸ καὶ μοιρίδιον κτλ.*

3) Man vgl. hiermit noch die anders gewendete aber doch sehr verwandte Stelle des Athenagor. de mort. Resurr. p. 136. ed. Dech.: *ποιεῖται δὲ καὶ παῖδας οὔτε διὰ χρείαν ἰδίαν, οὔτε δι' ἕτερόν τι τῶν αὐτῶν προσηκόντων ἀλλ' ἐπὶ τῷ εἶναί τε καὶ διαμένειν καθ' ὅσον οἰόντε, τοὺς ὑπ' αὐτοῦ γεννωμένους, τῇ τῶν παίδων καὶ τῶν ἐγγόνων διαδοχῇ τὴν ἑαυτοῦ τελευτὴν παραμυθούμενος καὶ ταύτῃ τὸ θνητὸν ἀπαθανατίζειν οἰόμενος.*

Digitized by Google

Offenbar iſt das in Rede ſtehende Fragment des Heraklit bei Clemens eben nur eine ganz ähnliche Schilderung dieſer fatalen Schuld, die die Väter uns geliehen und die wir abzahlen müſſen, was Plutarch hier mitten unter heraklitiſchen Ideenreihen als ein altes Dictum anführt[1]), wodurch ſich alſo gewiß beſtätigt, daß in unſerm Bruchſtück nicht an ein Sterbenwollen der Menſchen zu denken iſt. Sondern dieſe fatale Schuld iſt eben die Ironie des Lebens und der Menſchen und in dieſem Sinne ſchildern ſie trefflich die kurz zuſammengedrängten Gegenſätze des heraklitiſchen Bruchſtücks, das wahrſcheinlich auch Plutarch a. a. O. mit im Auge hatte. In der That aber iſt die Entrichtung dieſer fatalen Schuld doch nur *ἀνάπαυλα*, Erholung.

Ferner ſehe ich nicht ab, warum Schleiermacher den Herausgebern des Clemens hierin folgend, das *ἐπειδάν*, das er auch deshalb in ein *ἔπειτα* verwandeln muß, als zu dem heraklitiſchen Bruchſtück gehörend betrachtet. Es ſcheint mir dies Wort vielmehr nur dem Clemens zuzugehören und das *φησί* zu regieren, mit dem Bruchſtück ſelbſt aber auch nach Clemens Abſicht gar nichts zu ſchaffen zu haben. Ich interpungire alſo: *Ἡρ. γοῦν κακ. φαιν. τ. γεν., ἐπειδάν*[2]) *φησι „γενόμενοι“ κτλ.*, und überſetze demnach die ganze Stelle: „Heraklit ſcheint zu ſchelten die Geneſis, wenn er ſagt: „Sie wollen leben, da ſie doch geworden ſind, den Tod zu haben oder vielmehr auszuruhen, und Kinder hinterlaſſen ſie, daß denen der Tod werde“.

Die *ἀνάπαυλα* iſt alſo nach allen dieſen Bruchſtücken die ununterbrochene reine Bewegung, die nicht durch das feſte Sein aufgehalten wird; ſie iſt der Rückgang in die *ἁρμονία ἀφανής*, deren Gegenſatz die ſinnliche und daher gehemmte Harmonie iſt. Sie iſt alſo nichts anderes, als was uns Diogenes oben als *ὁμολογία* und *Εἰρήνη* bezeichnet; ſie iſt nichts anderes, als der in ſeiner Gegenſätzlichkeit gegen den Weg nach Unten gedachte und feſtgehaltene Weg nach Oben ſelbſt. Die *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω* ſind zunächſt reine Gegentheile gegeneinander. Der Eine iſt das Nicht, der Tod des Andern. Das Leben der *ὁδὸς κάτω*, die das in das

1) Die Vindication dieſer Stelle Plutarchs als einer heraklitiſchen reſp. die obige Auffaſſung jenes heraklitiſchen Fragmentes im Sinne dieſer plutarchiſchen Worte erhält auch noch eine erhebliche Beſtätigung dadurch, daß wir dieſelbe Sentenz, die wir in dem Fragmente erblicken, als ein den Stoikern ſehr geläufiges und von ihnen gefeiertes Adagio wiederfinden, ſ. Epictet. Dissert. I. c. 1. fin.: — — Ich werde ſterben. Wie? Wie es ziemt dem „*τὰ ἀλλότρια ἀποδιδόντα*“ und die von Upton hierzu citirten Parallelſtellen.

2) *ἐπειδάν* dient bekanntlich immer nur dazu, fremde Meinungen und Vorſtellungen anzuführen.

Sein führende Moment (*τὸ δ' ἐπὶ γένεσιν ἄγον*), das Entſtehen des Einzelnen iſt, iſt der Tod der *ὁδὸς ἄνω*, welche das Vergehen des Einzelnen und daher die Geburt des allgemeinen Proceſſes des Werdens, ſomit des allgemeinen und göttlichen Lebens iſt, und umgekehrt. Der Weg nach Oben aber, als dieſer Rückgang in die reine ungetrübte allgemeine Negativität, als dies durch kein Sein, welches in ihm nur zum verſchwindenden und aufgehobenen Momente herabgeſetzt iſt, aufgehaltene Werden und Bewegung iſt das höchſte Princip, das Heraklit gekannt hat. Nur dieſes Princip konnte er alſo meinen, wenn er ſich des populären ſinnlichen Namens: Gott im Allgemeinen bediente. An den Göttern des Volksglaubens als ſolchen hatte er keinen Theil[1]). Zugleich aber ſind *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω*, Vergehen und Entſtehen, weil ſie dieſe reinen Gegenſätze des Begriffs ſind, eben darum wieder identiſch mit einander und ſtets ineinander umſchlagend. Im Begriff des Werdens ſelbſt liegt weſentlich dies: perennirend zum Sein zu werden (den Weg nach Unten einzuſchlagen); dies gewordene Sein iſt aber nur daſeiendes Werden, d. h. es iſt nur das ſich wieder aufhebende Daſein der Bewegung, der Rückgang in den Weg nach Oben. Deshalb kann, was das Vergehen oder der Tod des einen iſt, z. B. des allgemeinen Werdens, ebenſogut als die Geburt des Andern, als das Entſtehen des beſtimmten ſinnlichen Seins, und umgekehrt wieder der Weg nach Unten des reinen Werdens als der Tod der ungetrübten Bewegung, damit aber auch zugleich als der Weg nach Oben des wirklichen ſinnlichen Seins ausgeſprochen werden.

Dieſe Gedankenreihe drückt uns denn auch eine nicht unbeträchtliche Anzahl hierüber erhaltener Bruchſtücke aus. Einleiten wollen wir ſie durch eine Stelle des Maxim. Tyr., in welcher er den Sinn heraklitiſcher Lehre ſehr gut erkannt hat[2]): „*ὁρᾷς οὖν τὰ πάθη, ἃ σὺ μὲν καλεῖς φθοράν, τεκμαιρόμενος τῇ τῶν ἀπιόντων ὁδῷ, ἐγὼ δέ σωτηρίαν, τεκμαιρόμενος τῇ διαδοχῇ τῶν μελλόντων. Μεταβολὴν ὁρᾷς σωμάτων καὶ γενέσεως, ἀλλαγὴν ὁδῶν ἄνω κάτω κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· καὶ αὖθις αὖ ζῶντας μὲν τὸν ἐκείνων θανατόν, ἀποθνησκόντας δὲ τὸν ἐκείνων ζωήν*“. „Du ſiehſt nun die Zuſtände (Leiden), die du Untergang nennſt, urtheilend nach dem Wege der Fortgehenden, ich aber Rettung (Erhaltung) urtheilend nach der Folge der Kommenden. (Denn die *ὁδὸς ἄνω* iſt nur beſtändiges Umſchlagen in die *ὁδὸς κάτω*, wie Max. Tyr. weiß

1) Man ſehe z. B. in § 10 u. 11 die dies ſcharf genug ausſprechenden Bruchſtücke, in welchen er gegen Volksglauben und Cultus polemiſirt.

2) Dissert. XLI. p. 285. ed. Reiske.

Digitized by Google

und hier andeutet, die Aufhebung der Schranke, der Bestimmtheit ist sofort wieder Setzen einer neuen Schranke, Erzeugen einer neuen Bestimmtheit.) „Du siehst den Wandel der Körper und der Zeugung, den Wechsel der Wege nach Oben und Unten nach Heraklit und wiederum diese lebend jener Tod, sterbend aber jener Leben". Die hervorgehobenen Worte gehören Heraklit selbst an, wie uns eine Reihe von Bruchstücken zeigt, von denen zuerst hier stehe das bei Herakleides [1]): *„ὁ γοῦν σκοτεινὸς Ἡράκλειτος — — φησι: „θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι ἀθάνατοι ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωήν"*, woraus Schleiermacher nach Fabricius Vorgang aus bald folgenden Stellen gut hergestellt hat: *„ἄνθρωποι θεοὶ θνητοί· θεοὶ ἄνθρωποι ἀθάνατοι ζῶντες"* κτλ.: „Die Menschen sind sterbliche Götter, die Götter unsterbliche Menschen lebend jener Tod, sterbend jener Leben". So heißt es auch bei Maxim. Tyr. an einer andern Stelle [2]): *σκόπει καὶ τοῦ Ἡρακλείτου* (wie Reiske aus *τὸν Ἡράκλειτον* verbessert) *„„θεοὶ θνητοί, ἄνθρωποι ἀθάνατοι""* und bei Clemens [3]) *ὀρθῶς ἄρα εἶπεν Ἡράκλειτος: „Ἄνθρωποι θεοί, θεοὶ ἄνθρωποι"*. „Die Menschen (sind) Götter, die Götter Menschen". So läßt auch Lucian [4]) den Heraklit auf die Frage des Käufers: „Was sind die Menschen" antworten: „sterbliche Götter" und auf die Frage: „Was aber die Götter?" Unsterbliche Menschen" (*τί δαὶ οἱ ἄνθρωποι; θεοὶ θνητοί. Τί δαὶ οἱ θεοί; Ἄνθρωποι ἀθάνατοι* [5]), welche Stelle Schleiermacher vorzüglich zur Bestätigung seiner Emendation des Bruchstücks bei Herakleides hätte anführen können, da sie mit diesem am wörtlichsten übereinstimmt. — Der Grund aber, nach welchem die Götter unsterbliche Menschen und die Menschen sterbliche Götter sind, liegt sehr deutlich in den dieser Sentenz bei Herakleides hinzugefügten Worten Heraklits: „Sterbend jener Leben und lebend jener Tod", die wir auch sonst noch oft finden, wie, außer in der Stelle des Maxim. auch noch bei Hierokles [6]): *„ἔνθα καὶ*

1) Alleg. Hom. p. 442. ed. Gal. p. 84. ed. Schow.

2) Dissert. X. p. 175. Reiske.

3) Paedagog. III. c. 1. p. 92. Sylb. p. 251. Pott.

4) Vitar. auct. c. 14. T. III. p. 97. ed. Bip.

5) Auch Basilius Magnus, de legend. Gentil. libr. Oratio ed. J. H. Maj. Francof. 1714 p. 33 spielt auf dies Philosophem Heraklits an: dem Herakles habe die Tugend einerseits unendlichen Schweiß zu Wasser und Land und andrerseits als Lohn dafür in Aussicht gestellt, Gott zu werden, *θεὸν γένεσθαι, ὡς ὁ ἐκείνου λόγος.*

6) In Carm. aur. p. 186. ed. Cambridge; vergl. auch Hierocl. de provid. p. 250.

Digitized by Google

λέγεται ὀρθῶς ἀπὸ Ἡρακλείτου ὅτι ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον“ (vorher war bei Hierokles von dem Gegenſatz der *νοερὰ εὐζωία* und der *αἰσθητικὴ ἐμπάθεια* die Rede) eine Stelle, in welcher uns das Perfectum *τεθνήκαμεν*, — wir ſind geſtorben der Götter Leben — eine mindeſtens ebenſo angemeſſene[1]) Form zu ſein ſcheint, als die Praeſensform *ἀποθνήσκοντας**).

Die Götter ſind unſterbliche Menſchen, die Menſchen ſterbliche Götter, d. h. alſo die Subſtanz der Götter und Menſchen iſt Eine, das Werden. Aber auch der Unterſchied iſt bei Heraklit nicht überſehen. Die Menſchen leben den Tod der Götter und dieſe wiederum den Tod jener. Hier muß man ſich nur durch den Namen Götter nicht irre machen laſſen, ſondern darauf ſehen, was doch dem Heraklit der Gott in ſeiner adäquaten Form geweſen iſt. Er war ihm aber eben nichts Anderes, als die reine Negativität, als die ungetrübte proceſſirende Identität des Gegenſatzes[2]).

---

1) Ja, dem Sinne nach eine noch angemeſſenere. Als authentiſch wird ſie übrigens auch durch die offenbar ganz wörtlich und mit *φησί* eingeleitete Anführung in der unten anzuführenden Stelle des Philo (I. p. 65. ed. Mang.) beſtätigt. So daß Schleiermacher nicht ganz Recht hat zu glauben (p. 499), die Participialformen bei Herakleides wären ächter. Es verhält ſich damit vielmehr ſo: Das Fragment bei Herakleides iſt nicht identiſch mit dem bei Philo. Das Erſtere bezieht ſich auf die Götter und Menſchen, das Andere ſagt daſſelbe von dem Verhältniß der Seelen und Menſchen aus; dem Sinne nach, wie wir ſehen werden, identiſch, ſind es dennoch formell verſchiedene Bruchſtücke. Das bei Heraklit von den Göttern handelnde Fragment ſcheint in Participialformen gehalten geweſen zu ſein, wie Herakleides es berichtet. Das von den Seelen handelnde Fragment bei Philo aber ſetzt offenbar mit ebenſo vielem Recht das Präſens *ζῶμεν* dem Perfectum *τεθνήκαμεν*, das Leben der Menſchen dem Geſtorbenſein der Seelen gegenüber. Und dieſe Form hat Hierokles dann aus dem philoniſchen Fragment in das von den Göttern hinübergenommen.

*) Dies zeigt ſich jetzt auch an der Form, in der ſich das Fragment bei Pſeudo-Origenes findet IX, 10. p. 282: *Λέγει δὲ ὁμολογουμένως τὸ ἀθάνατον εἶναι θνητὸν καὶ τὸ θνητὸν διὰ τῶν τοιούτων λόγων „Ἀθάνατοι θνητοὶ θνητοὶ ἀθάνατοι ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες“.*

2) Und da deren Symbol, wie wir ſpäter ſehen werden, auch das Feuer iſt, ſo könnte in dieſem Sinne auch das Feuer Gott genannt werden, wenn es nur in dieſem Sinne gemeint hätte Clem. Alex. Cohort. ad Gent. V. p. 19. Sylb. p. 55. Pott.: *„θάτερον δὲ αὐτοῖν μόνον, τὸ πῦρ, θεὸν ὑπειλήφατον Ἵππασος ὁ Μεταποντῖνος καὶ ὁ Ἐφέσιος Ἡράκλειτος“*; vgl. Boëthius de Diis et Praesensionibus ap. Joh. Lydus de Ostentis ed. Hase p. 350: Dii qui sint? ex igni sint, ut credit Heraclitus; Augustin. de Civit. Dei VI. c. 5. T. V.

Digitized by Google

Daß dieſe ſtirbt, heißt ſoviel als ſie ſchlägt den Weg nach Unten ein, der zum Sein, der Geburt der beſtimmten endlichen Exiſtenz führt (*τὸ δ' ἐπὶ γένεσιν ἄγον* bei Diog.). Somit wird denn das Abſolute, das rein Ideelle und Seeliſche, verendlicht und tritt in das Element des Beharrens ein; es iſt jetzt der verendlichte Gott, das ſeiende Werden, die ſichtbare Harmonie des Gegenſatzes. Und zwar iſt dieſer Unterſchied und dieſe Entäußerung, die Gott auf ſich nimmt, indem er ſich verleiblicht, das reine Werden, indem es in das Sein tritt, ſo groß, daß trotz der Identität der Subſtanz, nach welcher die Menſchen nur geſtorbene Götter ſind, ſich dennoch ſelbſt der weiſeſte Menſch zu Gott nur etwa verhält, wie auch der ſchönſte Affe zum Menſchengeſchlecht. Dies bezeugt Plato [1]): „Du weißt nicht, o Menſch, daß ſich wahr verhält des Heraklits Ausſpruch, wie auch der ſchönſte Affe häßlich iſt im Vergleich mit dem Menſchengeſchlecht; — — — und ſagt nicht der Heraklit, den du anführſt, auch dieſes, daß auch der weiſeſte Menſch gegen den Gott ein Affe erſcheint an Weisheit und Schönheit und in allem Anderen?"

Und deshalb, als dieſe Sichſelbſtentfremdung und dieſes Außerſichkommen des Göttlichen oder des reinen Werdens, iſt die Geburt überhaupt *ἀδικία*. Unbill, wie ſchon Anaximander das Beſtehen des Endlichen überhaupt *ἀδικία* genannt hatte (ſiehe III. Capitel oben p. 45 sqq.) und ganz richtig iſt, was Plutarch an einer bisher überſehenen Stelle, auf Ausſprüche wie die eben durchgenommenen deutend, ſagt [2]): *Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἡρά-*

---

p. 195. ed. Leyd. an ex igni sunt (dii) ut credit Heracl., ein Thema, das die Kirchenväter überhaupt ſehr abreiten, vgl. Tertullian. adv. Marc. I. p. 439. ed. Rigalt. und de praeser. Haeret. p. 232. d. etc.

1) Hipp. Maj. p. 289. a. p. 154. Heind.: *ὦ ἄνθρωπε, ἀγνοεῖς ὅτι τὸ τοῦ Ἡρακλείτου εὖ ἔχει ὡς ἄρα πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἀνθρωπίνῳ γένει συμβάλλειν· — — — Ἢ οὐ καὶ Ἡράκλειτος ταὐτὸν τοῦτο λέγει, ὃν σὺ ἐπάγεις, ὅτι ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίᾳ καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν.*

2) Terrestr. an aquat. anim. p. 964. E. p. 913. Wytt. — Wenn es überhaupt noch eines Bezuges auf einzelne Stellen bedürfte, ſo hätte aus dieſer Stelle des Plutarch H. Ritter, p. 117. u. p. 118 sqq., erſehen können, wie ſehr er, indem er jenen Bericht des Diogenes bezweifelt und in den Gründen, die er dafür anführt, daß dieſer dem, was wir ſonſt über Heraklits Lehre wiſſen, angeblich widerſpreche, dieſe Lehre gänzlich verkennt! Auch bei Plutarch wird bloß die Sphäre des Seins im Gegenſatz zu dem reinen Unſterblichen, aber auch dieſe ganze Sphäre der Natur als ſolche, *ἀδικία* genannt und Krieg, wie auch Diog. nur das zum Sein führende Moment (*τὸ δ' ἐπὶ γένεσιν ἄγον*), den Weg nach Unten, als Krieg qualificirt. Dieſem mit der Natur ſelbſt identiſchen Krieg wird bei Plutarch nach Heraklit ein anderes Unſterbliches entgegengeſetzt, welches im Gegenſatz zu dem

Digitized by Google

χλειτος — — πολλάκις ὀδυρόμενοι καὶ λοιδοροῦντες τὴν φύσιν ὡς ἀνάγκην καὶ πόλεμον οὖσαν, ἀμιγὲς δὲ μηδὲν μηδ' εἰλικρινὲς ἔχουσαν, διὰ πολλῶν καὶ ἀδίκων πάθων περαινομένην· ὅπου καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν ἐξ ἀδικίας συντυγχάνειν λέγουσι, τῷ θνητῷ συνερχομένου τοῦ ἀθανάτου". „Empedokles und Heraklit, — — oftmals beklagend und ſchmähend die Natur als eine, die da Nothwendigkeit und Krieg ſei und nichts Ungemiſchtes noch Lauteres habe und durch viele und ungerechte Leiden (Zuſtände) zu Stande gebracht werde; weshalb ſie auch ſagen, daß ſie ihre Entſtehung aus der Ungerechtigkeit ſelbſt erlange, indem mit dem Sterblichen das Unſterbliche ſich eint".

Gemiſchten und Unlauteren, das die Natur nach Heraklit, wie Plutarch ſagt, zum Krieg ſtempelt, ein reines und ungemiſchtes Unſterbliches ſein muß, ganz wie bei Diogenes das als Friede und Uebereinſtimmung bezeichnete zur Aufhebung führende Moment des Gegenſatzes (*τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ἄγον*) oder der Weg nach Oben. Wenn Heraklit keine höhere ideellere Einheit des Gegenſatzes gekannt hätte, als die in der Natur, ſo hätte ihm die Natur nicht *ἀδικία*, ſondern die Gerechtigkeit und das Höchſte ſelbſt ſein müſſen. Kannte er alſo eine ſolche reinere Einheit der Gegenſätze, als ſie ihm im Sein überhaupt (das Feuer alſo mit eingeſchloſſen) möglich war, ſo war nichts angemeſſener, als dieſe als Friede und Uebereinſtimmung mit ſich im Gegenſatz zu der von vornherein als Widerſpruch und Krieg beſtimmten Natur zu bezeichnen, als reine unſichtbare Harmonie, im Gegenſatz zu der unreinen ſeienden Harmonie zu beſtimmen, wie er es in der That in dem wichtigen Fragment von der *ἁρμονία ἀφανής* gethan hat. Und daß der Krieg, wenn er auch bloß dem Weg nach Unten, der Geneſis, zugetheilt wird, deshalb nicht aufhört Einheit der Gegenſätze zu ſein, iſt aus dieſer Stelle des Plutarch ſehr leicht zu erſehen. Denn auch in dieſer wird die Geneſis als Krieg und gerade nur deshalb beſtimmt, weil ſie Einheit des Unſterblichen und Sterblichen, alſo gleichfalls und principiell Einheit der Gegenſätze, aber in unangemeſſener Form iſt. Aber Einheit der Gegenſätze iſt ſie darum erſt recht und ſogar ſich ſelbſt widerſprechende, während die reine ideelle Einheit *ἀνάπαυλα* iſt. Wenn man ſelbſt den philoſophiſchen Begriff des Werdens und mit ihm den eigentlichen Charakter heraklitiſcher Lehre nicht erfaßte, ſo hätte man doch ſoviel immer noch ſehen ſollen, daß Heraklit eine doppelte Einheit von Gegenſätzen gekannt hat, daß ihm nämlich alles Seiende Einheit des **Seins** und der Bewegung war, daß ihm aber zum Unterſchiede von dieſer ſeienden und aufgehaltenen Bewegung, die reine Bewegung als ſolche, die gedachte Bewegung, auch noch Einheit von Gegenſätzen ſein mußte, ſonſt wäre ſie überhaupt gar keine Bewegung geweſen. Und war ihm auch dieſe gedachte und deshalb unaufgehaltene Bewegung Einheit von Gegenſätzen, ſo mußte ihm dieſe Einheit als adäquate erſcheinen, als reine und ungetrübte, die er ſomit als Uebereinſtimmung mit ihrem eigenen Begriff bezeichnen konnte, während er jene im Seienden ſtattfindende aufgehaltene Bewegung nur als Widerſpruch und Krieg bezeichnen konnte und mußte.

Digitized by Google

Die ganze Sphäre des Seins, die Geneſis ſelbſt, iſt alſo von vornherein *ἀδικία*, d. h. Entäußerung, Abfall des Göttlichen von ſich ſelbſt, und nur durch dieſe Einigung des Göttlichen mit dem Sterblichen, durch die Form des feſten Seins, welche die reine Negativität des Gegenſatzes annimmt, durch dieſe Unbill, welche das reine Werden, dieſe proceſſirende Einheit von Sein und Nichtſein erleidet, indem es ſelber zum Sein wird, gelangt die Natur, die eben deshalb Krieg [illegible], überhaupt zur Exiſtenz.

Daß andererſeits der in die Endlichkeit gerathene Gott, die in das Sein gefallene reine Bewegung [1]) oder der Menſch, wieder ſtirbt, heißt alſo nichts Anderes, als daß das Göttliche als ſolches, die reine Negativität, der ungetrübte Proceß des Wegs nach Oben, durch den Tod des Seins wieder auflebt. — Es ſind ſo dieſe Sätze von den Menſchen, die den Tod der Götter, und den Göttern, die den Tod der Menſchen leben, von den Menſchen, die geſtorbene Götter und von den Göttern, die unſterbliche Menſchen ſind, nur Schilderungen des Wegs nach Oben und Unten, den die reine Bewegung durchläuft und der durchaus nicht blos die Verwandlungsſtufen der Elemente, wie die Bearbeiter Heraklits immer angenommen haben, bezeichnet (cf. §§ 20 u. 27.), ſondern für alles Leben, auch das des Gottes und der Seele und ſeine Phaſen, die abſolute Form bildet; es ſind nur nähere Beſchreibungen deſſen, was uns oben Stobaeus (Ecl. Phys. p. 906) ſchon geſagt hat: die Seelen durchlaufen den Weg nach Oben und Unten und das Verharren in ihnen iſt Mühe und das Umwandeln bringe Erholung [2]).

Wie bei Stobaeus der Weg nach Oben und Unten ausdrücklich der Seele oder des Gottes Stadien darſtellt, ſo zeigt dies ebenſo beſtimmt der Bericht des Diog., nach welchem dieſer Weg das abſolute Geſetz für alles Daſein und für alle Bewegung iſt, wenn auch Diog.. ſelbſt, indem er unmittelbar daran den Elementarproceß reiht, höchſt wahrſcheinlich ſchon den Irrthum der modernen Bearbeiter theilte, daß der Elementar-

---

1) *τὴν εἰς τὴν γένεσιν πτῶσιν*, wie Porphyr. de antro nymph. c. X. p. 257. Holst. vom heraklitiſchen Niederſteigen der Seelen ſagt.

2) Vgl. Macrob. Somn. Scip. II. c. 15. p. 179. ed. Bip.; Athanas. c. gent. c. 33. T. I. p. 26. Petav. — Wenn es dann bei den Stoikern heißt, z. B. Marc. Antonin. IV. 42: *οὐδέν ἐστι κακὸν τοῖς ἐν μεταβολῇ γενομένοις· ὡς οὐδὲν ἀγαθὸν ἐκ μεταβολῆς ὑφισταμένοις* (cf. id. IX. 21., VII, 23.), ſo erkennt man hierin ſowohl noch den heraklitiſchen Quell, als auch ſchon die ſich bis zu Gemeinplätzen treibende Verflachung des tieferen heraklitiſchen Sinnes, die bei den Stoikern mit den Philoſophemen des Epheſiers vorgeht.

Digitized by Google

proceß, der bei Heraklit nur eine Specification ſeines allumfaſſenden Wegs nach Oben und Unten iſt, allein die *ὁδ. ἄν. κάτ.* darſtelle.

Die reine Bewegung alſo, indem ſie ins Sein tritt, das rein Seeliſche, indem es den Weg nach Unten einſchlägt, wird dadurch zugleich verleiblicht und verendlicht; der Körper, der das Verharren der Seele iſt, iſt ſomit auch ihr Grab, und ſie ſtirbt der Körper Leben, lebt der Körper Tod.

In dieſem Zuſammenhange und mit dieſer Erklärung geben uns nun viele Schriftſteller jene Worte Heraklits: „lebend jener Tod, ſterbend jener Leben", ſo daß die Subjecte dazu, wie in den obigen Stellen Gott und Menſch, hier Seele und Leib ſind[1]). Da muß man ſich aber ſehr hüten, zu glauben, als ſei dies nun dem Sinne nach verſchieden von dem Vorigen. — Der Gegenſatz von Seele und Leib iſt dem Heraklit ganz und gar einer mit dem von Gott und Menſch. Und wenn ihm nicht die Subſtanz der *ψυχή* gleichbedeutend mit Gott geweſen ſein ſollte, ſo ließe ſich — von allem Anderen abgeſehen — nie begreifen, wie er die Menſchen geſtorbene oder ſterbliche Götter (d. i. verleiblichte Seele) nennen konnte. So daß wir uns nicht zu erklären vermögen, wie Schleiermacher dies ſo Naheliegende überſehen und ſich (p. 498—502) gebehrden konnte, als ſei der Sinn der heraklitiſchen Worte, wie er in den oben angeführten Stellen gebraucht wird, ein irgendwie andrer als in den jetzt folgenden. Zuvor aber ſtehe zum Beweiſe dieſer abſoluten Identität von Seele und Gott bei Heraklit noch eine Stelle des Ariſtoteles, in welcher uns ausdrücklich bekundet wird, daß in der That die *ψυχή* dieſe Würde bei Heraklit eingenommen und eine ſeiner Ausdrucksformen für ſein abſolutes Princip geweſen ſei.

---

1) Und ebenſo identiſch damit iſt das nach demſelben Schema ausgeſagte Leben und Sterben des Feuers und Waſſers, worüber ſpäter bei der Verwandlungslehre der Elemente. Es exiſtirt nach Heraklit kein Unterſchied im phyſiſchen und geiſtigen All. Der Leib und das Feuchte ſind ihm identiſch und ebenſo *ψυχή* und *πῦρ* nur identiſche Symbole der reinen Bewegung und ihre erſte, damit aber ſchon ſeiende, aufgehaltene, Verwirklichung zugleich. Es iſt dies ein conſequenter Mangel der heraklitiſchen Philoſophie. Es war ihm eben nur der Eine Gegenſatz in Allem vorhanden, und darum gerade floß ihm Phyſiſches, Theologiſches und Ethiſches unterſchiedlos durchſammen.

§ 6. Die Seele als ἀναθυμίασις; der allgemeine Proceß.

Die am Ende des vorigen § bezogene Stelle des Aristoteles (de anim. I, 2. p. 405.) lautet: *καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησὶ ψυχὴν εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν καὶ ἀσωματώτατον δὴ καὶ ῥέον ἀεί.* „Heraklit sagt, daß die *ἀρχή* (Urprincip) die Seele sei (nämlich die *ἀναθυμίασις*, aus welcher alles Andere zusammentritt) und das Unkörperlichste und immer Fließende". Wir sehen also die Seele hier als das dem Sein enthobenste, immer in der Idealität des Werdens begriffene (*ἀεὶ ῥέον*). Und wie uns Simplicius oben sagte, daß die Gegensätze (*τὰ ἐναντία*) dem Heraklit *ἀρχή* sind, d. h. das, was diese bei Heraklit nicht vorkommende aristotelische Bezeichnung unter diesem Ausdruck versteht, so schreibt hier Aristoteles dieselbe oberste Würde, welcher im religiösen Kreise die Vorstellung von Gott entspricht, der Seele zu, und mit demselben Recht, da sie als das Unkörperlichste[1]) und immer Fließende, eben die reinste Einheit von Sein und Nicht, der absolute Proceß ist.

Diese Stelle des Aristoteles lehrt uns aber auch durch die erklärende Worte *εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν κτλ.*, was es denn in der That für eine Bewandtniß mit der Seele bei Heraklit gehabt hat, und welches sein weder von Schleiermacher noch seinen Nachfolgern erkannter Begriff von derselben war.

---

1) Mit Unrecht meint daher auch ein großer Gelehrte (Böckh in Creuzer und Daubs Studien 1807. T. III.), daß der Superlativ *ἀσωματώτατον* a. a. O. nicht wörtlich genommen werden dürfe und das heraklitische Urprincip ein irgendwie materielles sei. Daß letzteres nicht der Fall, hat wohl unsere ganze Darstellung schon bisher gezeigt und muß es ferner zeigen. Es darf überhaupt nicht übersehen werden, daß das *ἀσωματώτατον* gar nichts anderes und gar nichts mehr besagt, als auch das durch so unzählige Stellen verbürgte *ἀεὶ ῥέον*. Denn dieses drückt, wie sich uns bei den Fragmenten vom Fließen evident ergeben wird, nur dieselbe absolut unkörperliche Idealität des Werdens, dieselbe reine Vermittelung von Sein und Nicht aus, wie auch das *ἀσωματώτατον*.

Die Seele sei nämlich, sagt Aristoteles, die ἀναθυμίασις, aus welcher das Andere (alles Seiende) zusammentritt. Diese nicht mit „Dampf" und „Dunst" wie bisher üblich zu übersetzende ἀναθυμίασις ist nicht selbst eine bestimmte seiende Form des Sinnlichen, sondern, wie wir später an mehreren Orten noch näher sehen werden, hier aber anticipiren müssen, und wie sich übrigens auch aus der aristotelischen Stelle schon hinreichend deutlich ergiebt, nur die feurige Verflüchtigung des Seienden, d. h. die Aufhebung des Einzelnen in den allgemeinen Proceß der Bewegung. Sie ist gar nichts Anderes, als auch die ὁδὸς ἄνω oder die ἐκπύρωσις ist, nämlich die Aufhebung des sinnlichen bestimmten Seins selber und damit zugleich die Vermittlung desselben mit dem realen allgemeinen Werden (cf. § 23, wo ihr physischer Inhalt näher zu Tage treten wird).

Sie ist ihm nur wie das Feuer ein anderes reales Bild, in welchem er die absolute Negativität, das perennirende Sichaufheben des Seins, zur Anschauung und zum Ausdruck brachte. Sie ist nur der personificirte Uebergang, in welchem die im Seienden vorhandene Negativität durchbricht[1]), das Seiende jede einzelne feste Form auflöst und in den allgemeinen Werdensproceß mündet[2]). Sie ist somit auch identisch mit dem

1) Vgl. Hegel Gesch. der Ph. I, 311.

2) Wir beeilen uns übrigens zu erklären, daß wir es keineswegs für ausgemacht betrachten, daß der Name der ἀναθυμίασις in dem Werke des Ephesiers selbst vorgekommen ist. Vieles spräche dafür; der abstracte Ausdruck aber dagegen. Soviel aber scheint uns unzweifelhaft, daß jedenfalls schon früh bei den Heraklitikern und zwar auf Grund irgend einer bei dem Ephesier selbst vorhandenen Basis*) dies Wort in Umlauf gewesen und bei ihnen von Aristoteles vorgefunden worden ist. Ist die ἀναθυμίασις kein von Heraklit selbst gebrauchtes Wort, so würden zwar schon hierdurch alle die Mißverständnisse, die durch diesen Ausdruck und seine spätere Auffassung über die Lehre des Ephesiers sich eingeschlichen haben, ihre obligatorische Verbindlichkeit verlieren. Aber auch dann bleibt erforderlich, zu zeigen, was durch mehrfache Untersuchungen an verschiedenen Orten geschehen wird, was denn bei Heraklit selbst jener ἀναθυμίασις zu Grunde liegt und welchen Sinn Aristoteles in jener Stelle damit verbindet, sowie ferner, wie sich daraus die stoische ἀναθυμίασις gebildet hat.

*) Nicht überflüssig gemacht, aber doch auf das frappanteste bestätigt werden jetzt unsere im Verlauf an verschiedenen Orten folgenden Untersuchungen über die ἀναθυμίασις durch ein Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 10., welches zugleich zeigt, daß wirklich das Wort ἀναθυμίασις eine ganz concrete Grundlage bei Heraklit selbst hat, ohne doch in dieser abstracten Form — an der wir oben mit Recht Anstoß nahmen — bei ihm gebraucht worden zu sein: „Ὁ θεὸς

ſpäter durchzunehmenden *περιέχον φρενῆρες*, dem allgemeinen Vernünftigen, welches gleichfalls nur dieſer ununterbrochene Wandel und abſolute Proceß alles Seins iſt. Ja ſie iſt jedenfalls ein conſequenterer und dem Heraklit noch eher zuzutrauender Ausdruck als *περιέχον*, weil dieſes das nur im ungehemmten Werden des Seins beſtehende Allgemeine als ruhiges und ſeiendes auszuſprechen ſcheint, woher auch der Irrthum der Bearbeiter Heraklits fließt, welche in Folge deſſen für daſſelbe eine beſondere örtliche Region angenommen haben. Bei der *ἀναθυμίασις* dagegen iſt es im Namen ſelbſt ausgedrückt, daß ſie nur Proceß und Uebergang aus dem Sein iſt. Nur wenn ihm die *ἀναθυμίασις* dieſe reale allgemeine Vermittlung, der Durchbruch der in dem Einzelnen vorhandenen Negation in die allgemeine Bewegung war, konnte Ariſtoteles die Seele mit der *ἀρχή* und ſie, die *ἀναθυμίασις*, wiederum mit der Seele bei Heraklit identificiren und ſagen, ſie ſei ihm das Allerunkörperlichſte und immer Fließende und das, aus welchem alles Andere entſteht, d. h. alſo das reine niemals verharrende und ſomit in ſeiner Allgemeinheit ſelbſt nie daſeiende Werden, durch und aus welchem alles Einzelſeiende immer iſt und wird. Denn nur von dieſem Proceß der allgemeinen Bewegung wiſſen wir, daß er dieſe Stellung bei Heraklit gehabt hat; es iſt derſelbe Begriff, den er mit ſo vielen Namen, als Feuer, Fluß ꝛc. bezeichnet; aber auch nichts im Begriffe hiervon Verſchiedenes könnte nach ihm ſo definirt werden, wie es hier Ariſtoteles mit der *ψυχή* und *ἀναθυμίασις* thut, als *ἀρχή* und als das ſelbſt unſinnliche Princip, aus welchem das Sinnliche ſein Sein hat.

Es ergiebt ſich aber aus dem Bisherigen von ſelbſt, daß Heraklit bei der Seele in dieſem Sinne nicht an die individuelle Seele gedacht haben kann, ſondern daß ſie ihm als dieſe ſchlechthin allgemeine proceſſirende Bewegung eben nothwendig das allgemeine Leben, allgemeine Seele oder wie ſie die Stoiker nannten, Weltſeele war. Ob Heraklit dieſen den

---

ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός". „*Ἀλλοιοῦται δε ὅκως περ ὁκόταν συμμίγῃ* [*θύωμα*, wie Bernays das hier ausgefallene Wort richtig ergänzt] *θυώμασι, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου*". „Der Gott iſt Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden ꝛc. Es geht Alles in einander über wie wenn Räucherung mit Räucherung man miſcht". Aus dieſem höchſt expreſſiven und wahrſcheinlich häufig wiederkehrenden Bilde — gewiß hat Heraklit auch das Verbum *θυμᾶσθαι* gebraucht — iſt die *ἀναθυμίασις* geworden. Ihre Bedeutung aber iſt, wie die Stelle frappant zeigt, nur das *ἀλλοιοῦσθαι* von Allem, d. h. alſo, ganz wie wir oben anderweitig nachweiſen, der objectivirte Uebergang (vgl. beſ. § 23).

Digitized by Google

Stoikern dann ſo geläufigen Ausdruck „Weltſeele“ gebraucht hat, iſt gleichgültig. Wir glauben es übrigens nicht, obwohl ſich juſt zwingende Beweiſe dagegen nicht finden. Aber den Begriff dieſer Weltſeele hat er aufs Klarſte entwickelt. Die allgemeine Bewegung iſt ihm das ſchöpferiſche Princip, wodurch alles Einzelne iſt und wird und in das es ſich auflöſt, und wenn er dieſe allgemeine, aus jedem Einzelſein immer wieder in ſich rückkehrende und durch dieſe Rückkehr gerade ſich ſelbſt zur Fülle alles realen Daſeins entwickelnde Bewegung, nach dem Zeugniß des Ariſtoteles, nun auch Seele nannte, ſo iſt der Begriff der Weltſeele damit ganz und gar gegeben und genau entwickelt, und Ritter iſt p. 139 im Unrecht, zu meinen, er habe den Begriff der Weltſeele nirgends ausgeſprochen und höchſtens vielleicht auf ihn hingedeutet. Von Heraklit haben die Stoiker dieſen Begriff ganz und gar und haben ihn nur verflacht, indem ſie die begriffliche Gegenſätzlichkeit dieſer Bewegung aus ihr fortließen. Hiermit hängt auch zuſammen das andere immenſe Unrecht, das Ritter p. 139. 140, und ebenſo Schleiermacher und Andere, Heraklit anthun, als ſei ihm nämlich der Sitz dieſer Seele in einer geſonderten Region, im oberſten Umkreiſe der Welt geweſen.

Heraklit hat von einer ſolchen örtlichen Transcendenz der Weltſeele, von einer ſolchen Verbannung derſelben in eine beſondere oberſte und höchſte Region, wofür auch kein einziges ſicheres Zeugniß ſpricht, wie ſich ſpäter deutlicher zeigen wird, gar nichts gewußt! Ihm war die Seele als reine allgemeine Bewegung außer ihrem gedachten Daſein, dem Begriffe des Werdens (der unſichtbaren Harmonie), vielmehr nur vorhanden in dem realen Proceſſe des Weltalls, in ihrem Sichſelbſtvermitteln zur allgemeinen Realität[1]); ſie hatte ja ihr Daſein nur darin, ununterbrochen den Weg nach Oben und Unten zu wandeln und ſo alle Realität aus ſich zu erzeugen; ſie hatte ihre Wirklichkeit und ihren Begriff gleichmäßig nur in dem beſtändigen Umſchlagen des abſoluten Gegenſatzes von Sein und Nichtſein. Alle Vorſtellungen einer beſondern Region der Seele oder des *περιέχον*, ſtatt ſie in dieſer allgemeinen Realität zu erblicken, ſind, worauf wir bei letzterer Form noch zurückkommen, nur Folgen ſtoiſch-verflachender Auffaſſungen oder zum Theil eines nicht hinreichenden Unterſcheidens der ſymboliſchen Darſtellungsweiſe und Namen Heraklits von ſeinem treibenden Begriff.

Einen weit helleren Blick wirft daher Schleiermacher, wenn er p. 486

1) Wir werden ſpäter ſehen (§ 23) wie die *ἀναθυμίασις* und das *περιέχον* d. h. das, was beiden bei Heraklit wirklich zu Grunde liegt, in der That den die ganze Natur beſtändig erzeugenden realen phyſiſchen Proceß conſtituirt.

ſagt, daß das Feuer als der ewiglebende Quell aller Bewegung „inſofern allerdings, wiewohl wir nicht wiſſen, ob Herakleitos ſich dieſes Ausdrucks bedient habe, die Seele des Ganzen genannt werden kann, deſſen Leib alsdann aber ſämmtliche vergängliche Erſcheinungen ſein müßten, welche die Welt bilden"; — Worte, in denen ſich Schleiermacher zu der richtigen Einſicht von der Nothwendigkeit der Immanenz der Weltſeele bei Heraklit erhebt, wenn er auch dann wieder (p. 475) ſich zu demſelben Fehler verleiten läßt, ſie (das *περιέχον φρενῆρες*) in einer örtlich abgeſchiedenen Region zu ſuchen.

Aber auch indem Schleiermacher jenen Blick wirft, richtet er wieder (p. 486 sq.) eine arge Verwirrung dadurch an, daß er die *ἀναθυμίασις* nur für eine beſondere ſinnliche und zwar luftartige Erſcheinung, für trockenen Dunſt hält und nicht ſieht, daß es ſich mit ihr nur gerade ſo verhalte, wie mit dem Feuer ſelber, welches ja auch wie Schleiermacher ſelbſt bis zu einem gewiſſen Punkte geſehen und gegen die platten Mißverſtändniſſe der Berichterſtatter trefflich bewieſen hat, von Heraklit nicht nur als ſinnliches Feuer, ſondern auch in einem von dieſem unterſchiedenen und intellectuellen Sinne, als Symbol des abſoluten Proceſſes gebraucht wurde, was jene Berichterſtatter nicht hindert, alles von dem Feuer in dieſer Bedeutung Ausgeſagte auf jenes elementariſche zu übertragen und gegen den Unterſchied beider ſtockblind zu ſein. Von der *ἀναθυμίασις* aber hat Schleiermacher leider nicht geſehen und ſeine Nachfolger gleichfalls nicht, daß ſie ganz wie das Feuer von Heraklit oder ſeinen Schülern in dem Sinne gebraucht wurde, die objectivirte Metamorphoſe, das perſonificirte Sichaufheben und Sichvermitteln zum realen Weltproceß auszudrücken, daß ſie das Uebergehen aus jedem beſtimmten Zuſtande als ſolches bedeutet und in dieſer Hinſicht nicht unpaſſend das Wort gebildet wurde, — ein Sinn, welchen ſchon die ariſtoteliſche Stelle allein hinreichend feſtſtellt, wenn wir den Stagiriten nicht der begriffloſeſten Faſelei beſchuldigen wollen. Daß die heraklitiſche *ἀναθυμίασις* kein luftartiger Körper, wie Rauch oder Dunſt, wie ſpäter bei den Stoikern, auch ſogar nicht einmal eine ſpecielle Entwicklung aus dem Feuchten auf dem Wege nach Oben, ſondern urſprünglich vielmehr ein feuriger Verbrennungsproceß iſt und als ſolcher, wie das Feuer überhaupt, den objectivirten doppelſeitigen allgemeinen Umwandlungsproceß nach Oben wie Unten darſtellt, — davon haben ſich noch Spuren genug erhalten. Von dem feurigen Charakter der heraklitiſchen *ἀναθυμίασις* würden ſchon die Worte des Plato im Cratylos (— und wir müſſen hier auf unſere ſpäter zu entwickelnde allgemeine Auf-

Digitized by Google

faſſung dieſes Dialogs (ſiehe §§ 36 u. 37) verweiſen —) bei der Etymologie des *θυμός* von *θύειν* glühen, *θυμὸς δε ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς ἔχει ἂν τοῦτο τὸ ὄνομα* (Crat. p. 419. E. p. 158. St.) eine deutliche Spur enthalten. Allein auch an andern Spuren und Beweiſen fehlt es nicht. Von dieſen wollen wir vorläufig nur auf folgende aufmerkſam machen. Von Theophraſt wird *ἀναθυμιᾶν* ſynonym mit *ἐπικαίειν* für die Thätigkeit der Sonne gebraucht, de igne, Fragm. III. T. I, p. 718. ed. Schneid.: *συμβαίνει γὰρ τὴν μὲν τοῦ ἡλίου θερμότητα λεπτὴν οὖσαν καὶ μαλακὴν — — — καὶ ὥςπερ ἀναθυμιᾶν καὶ ἐπικαίειν τὰ ἐπιπολῆς*, ganz wie Plato in jener ſpäter genau zu betrachtenden, ganz und gar heraklitiſirenden Stelle des Cratylos (p. 413. B.) ſagt, daß ſie *διαΐων καὶ κάων ἐπιτροπεύει τὰ ὄντα*. — Plutarch (Sympos. III. Quaest. I, c. 3. p. 647. D. p. 633. Wytt.) gebraucht die *ἀναθυμίασις* als Ausſtrömung überhaupt, ſynonym mit *ἀπόῤῥοια*, welches wir ſpäter als einen heraklitiſchen oder mindeſtens bei ſeinen ſtoiſchen Commentatoren vorkommenden Ausdruck für ſeinen Proceß (*ἀποῤῥοή*) wiederfinden werden. An einem andern Orte dagegen braucht ſie Plutarch (cur Pythia non etc. p. 400. B. p. 639. W.) für Werden und Entſtehung überhaupt, ſynonym mit *γένεσις*[1]). Bei dem Pſeudo-Plutarch, Plac. III, 16., wird ſie, wo er von Anhängern des Plato berichtet, wieder ausdrücklich mit der *ἐκπύρωσις* identificirt und als die Thätigkeit derſelben dargeſtellt[2]), von dem echten Plutarch anderwärts wiederum — was der bisherigen Anſicht von ihr direct widerſpricht — als Entwicklung auf dem Wege nach Unten, als Uebergang aus dem *ξηρόν* in die Stufe des Feuchten nach Unten zu, identiſch mit *διάχυσις* genommen[3]), und daß ſie noch bei den älteren Stoikern ihre urſprüngliche Bedeutung nicht ganz verloren hatte, zeigt evident die Stelle Plutarchs adv. Stoic. de comm. p. 1085. A. p. 427. W., wo die Natur der Seele als *ἀναθυμίασις* definirt und dieſe *ἀναθυμίασις*, obgleich ſie daſelbſt zunächſt als Entwicklung aus dem Feuchten erſcheint, dann als der ununterbrochene Proceß des Zu- und Abſtrömens, als die beſtändig neue Einheit des Zuſammentretens und Auseinandergehens geſchildert wird, faſt mit denſelben Worten, mit welchen Heraklit ſelbſt — und zumal auch Plutarch, wo er die Theorie deſſelben entwickelt

1) — — *ὅτι τὴν ἐξ ὑγρῶν ἡνίξατο τροφὴν τοῦ ἡλίου καὶ γένεσιν καὶ ἀναθυμίασιν ὁ δημιουργός κτλ.*

2) *οἱ ἀπὸ Πλάτωνος — — τὸ δ' ἀπὸ γῆς κατὰ περίκαυσιν καὶ ἐκπύρωσιν ἀναθυμιώμενον, ἄλμυρόν.*

3) Sympos. Quaest. III. c. 1. p. 689. E. p. 831. M.: — — *τῷ δὲ ὑγρῷ τὸ ξηρὸν βρεχόμενον καὶ μαλαττόμενον διαχύσεις ἴσχειν καὶ ἀναθυμιάσεις.*

— ſeinen abſoluten Proceß als das Eine, welches im beſtändigen ſich von ſich Unterſcheiden und Auseinandertreten ſich beſtändig mit ſich einigt, darſtellt [1]).

Nirgends dagegen liegt auch nur eine Spur vor, daß die *ἀναθυμίασις*, ſei es bei dem Epheſier, ſei es bei ſeinen unmittelbaren Nachfolgern, die Bedeutung eines luftartigen Dunſtes gehabt habe. Vielmehr iſt die urſprüngliche Feuersnatur derſelben nicht zu beſtreiten [2]). Wollte man aber einwenden, daß die *ἀναθυμίασις* auch als feurige immer eine beſtimmte ſinnliche Uebergangsſtufe und Erſcheinung darſtellen würde, ſo ſpricht dies doch ebenſowenig gegen die ihr von uns vindicirte ideelle Bedeutung des allgemeinen, objectivirten Proceſſirens, als es gegen dieſe ideelle und abſolute Bedeutung des Feuers bei Heraklit ſpricht, daß

---

1) Plut. a. a. O. — — *ψυχῇ δὲ φύσις, ἀναθυμίασις· — — — Ἥ τε γὰρ τροφὴ καὶ ἡ γένεσις αὐτῆς ἐξ ὑγρῶν οὖσα συνεχῆ τὴν ἐπιφορὰν ἔχει καὶ τὴν ἀνάλωσιν· ἥ τε πρὸς τὴν ἀέρα τῆς ἀναπνοῆς ἐπιμιξία καίνην ἀεὶ ποιεῖ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξισταμένην καὶ τρεπομένην ὑπὸ τοῦ θύραθεν ἐμβάλλοντος ὀχετοῦ καὶ πάλιν ἐξίοντος.*

2) Wie dies die bisherigen Belege darthun, ſo wiſſen wir auch aus der ariſtoteliſchen Meteorologie I, 3., daß es eine doppelte Art von Ausdünſtung giebt, eine feuchte, die er *ἀτμίς* nennt und von der er ſagt, ſie habe Waſſers-Natur (*δυνάμει οἷον ὕδωρ*) und eine andere, die er *ἀναθυμίασις* nennt und von der er ſagt, ſie habe Feuersnatur (*δυνάμει οἷον πῦρ*). Und Schleiermacher hat ſelbſt p. 387 erkannt, daß dieſe letztere ihrem Weſen nach heraklitiſch geweſen und dem Epheſier vom Ariſtoteles entlehnt ſein muß. Eine feurige Strömung war alſo die *ἀναθυμίασις*. Um ſo mehr Unrecht haben die Stoiker, welche ſie (Plut. Plac. I, 3. p. 877. C.) luftartig faſſen. Um ſo mehr Recht hat Ariſtoteles, wenn er in der oben in Rede ſtehenden Stelle (de anim.) dieſe feurige *ἀναθυμίασις* mit der *ψυχή* und *ἀρχή* identificirt, und um ſo mehr Unrecht hat Schleiermacher, wenn er ihn wegen dieſer Identification der *ἀναθυμίασις* mit der *ἀρχή* tadelt und dieſe ihre Feuersnatur vergeſſend ſie für trocknen Dunſt hält. Um ſo mehr Unrecht hat er, wenn er im Widerſpruch mit ſeiner eigenen früheren Erkenntniß, ſtatt dieſe feſtzuhalten und zu ihren Conſequenzen zu bringen, die Commentatoren des Ariſtoteles arger Mißverſtändniſſe beſchuldigt, weil ſie gerade in gewiſſer Weiſe das Richtige ſehen und die *ἀναθυμίασις* in jener Stelle des Ariſtoteles durch Feuer erklären, über welche Erklärungen der Commentatoren ſpäter (§ 33) näher gehandelt werden wird. Jener Widerſpruch Schleiermachers iſt nur eine Folge davon, daß er die Natur des heraklitiſchen Feuers überhaupt nicht im Sinne des Epheſiers erfaßt hat, als die proceſſirende Einheit des Gegenſatzes von Sein und Nicht. Jene Feuersnatur der *ἀναθυμίασις* aber widerſtreitet ihrer oben angegebenen unſinnlichen Bedeutung ſchon darum nicht im mindeſten, weil dann für ſie alles in dieſer Hinſicht für das Feuer ſelbſt geltende gilt, welches dem Epheſier ja das unbeſtreitbare Symbol dieſer reinen Vermittelung oder des abſoluten Proceſſirens war.

Digitized by Google

daſſelbe Wort auch das ſinnliche Feuer bedeutet. Vielmehr glauben wir ſchon im zweiten und dritten Capitel dieſer Arbeit hinreichend gezeigt zu haben, vermöge welcher innern Gedankennothwendigkeit Heraklit ſeinen abſoluten Begriff, die reine Negativität, dieſe vollſtändige Aufhebung alles Sinnlichen immer nur in objectiv-ſeiender Form und ſomit ſelbſt wieder als Seiendes und alſo in ſinnlicher und ſeinem eigenen Begriffe unangemeſſener Weiſe auszudrücken vermochte, und wie eben dieſe ihm ſelbſt bewußte Unangemeſſenheit den reinen Proceß in ſeiender, ſinnlicher Form auszudrücken, ihn zu der unendlichen Vielheit und Abwechslung von in ihrer Bedeutung identiſchen Namen trieb.

Iſt die *ἀναθυμίασις* ein vom Epheſier ſelbſt gebrauchtes Wort, ſo iſt ſie, weit entfernt in der elementariſchen Reihe und Rangordnung unter dem Feuer zu ſtehen, vielmehr nur eine von ihm unter dem Treiben dieſes Begriffes erzeugte Form, um an der Bezeichnung ſeines abſoluten Princips durch Feuer dieſe Unangemeſſenheit der beſtimmten ſinnlichen Exiſtenz zu tilgen und jenes Proceſſiren als ſolches, wegen welches ihm das Feuer Bild und Darſtellung ſeines Princips war, frei für ſich und ohne Vermiſchung mit einem beſtimmten Daſein herauszuringen*).

Weil Schleiermacher, durch die ſtoiſchen Berichterſtatter getäuſcht, nicht zu dieſer wahrhaften Bedeutung der *ἀναθυμίασις* durchbricht, muß er denn auch den Ariſtoteles in jener Stelle des gröbſten Mißverſtändniſſes bezüchtigen und ihn in einer Weiſe behandeln, als hätte er es mit einem ſinnloſen Polyhiſtor zu thun. Uns aber hat ſich Ariſtoteles bis jetzt wenigſtens immer noch als ein zuverläſſiger Kenner heraklitiſcher Philoſophie ergeben und wird ſich uns als ſolcher wohl auch bis ans Ende bewähren.

Wie ſehr recht Ariſtoteles damit hatte, daß die *ἀναθυμίασις* dem Heraklit nicht eine einzelne ſinnliche Erſcheinung, ſondern nur der allgemeine Weltproceß ſelbſt, die beſtändige Vermittlung des allgemeinen Werdens iſt, das zeigt ganz evident eine von Euſebius aufbewahrte Stelle des Kleanthes, die hier ihren Platz finden müßte, da ſie die weſentlichſte Beſtätigung für den Ausſpruch des Stagiriten und die angegebene Bedeutung der *ἀναθυμίασις* enthält, eine Stelle, auf die wir indeß, da ſie ohnehin bald bei der Lehre vom Fluſſe anzuführen iſt, einſtweilen nur hinverweiſen wollen. Daſelbſt wird ſich denn auch noch ferner ſowohl aus dieſer Stelle, wie ſogar noch aus ſtoiſchen Berichten und aus den

*) Worte, die durch das *ἀλλοιοῦται* in dem oben nachträglich mitgetheilten Fragment aus Origenes wohl ſchlagend gerechtfertigt werden.

Zeugniſſen über das *περιέχον* ergeben, daß dieſe *ἀναθυμίασις* von dem Epheſier als Seele und zwar weſentlich in dem Sinne von Weltſeele gedacht und ausgeſprochen wurde.

Hier ſtehe nur noch als ein weiterer Beleg für unſere Behauptung, daß die *ἀναθυμίασις* nichts Anderes als den Proceß, die objectivirte Bewegung des allgemeinen Wandels ſelbſt bedeutet, eine Stelle des Marc. Anton. VI. § 4: *πάντα τὰ ὑποκείμενα τάχιστα μεταβάλλει καὶ ἤτοι ἐκθυμιαθήσεται, εἴπερ ἤνωται ἡ οὐσία, ἢ σκεδασθήσεται.* Es wird alſo hier mit dem in Rede ſtehenden Worte geradezu die ſich einende Bewegung der Weſenheit des Seins bezeichnet und durchaus nicht, was ſonſt die Stoiker darunter verſtehen, Uebergang in einen luftartigen Zuſtand aus einem feuchten. Es wird hier ausdrücklich die allgemeine proceſſirende Bewegung, in der alles Seiende, Exiſtirende (*πάντα τὰ ὑποκείμενα*) begriffen iſt und ſpeciell der Weg nach Oben, der Rückgang aus den Unterſchieden des ſinnlichen Daſeins in die ideelle Einheit der Subſtanz damit bezeichnet. Und die Stelle ſcheint uns um ſo gewichtiger, da es das einzige Mal iſt, daß wir dieſen dem Marc. Anton. fremden Ausdruck *ἐκθυμιάομαι* bei ihm finden.— Von dem Sinne, in welchem Heraklit das Feuer nahm, von dem Begriffe der reinen Bewegung würde ſich die *ἀναθυμίασις* gerade nur durch die Eine Nüance unterſcheiden, daß bei ihr der Begriff der Bewegung nicht in abſtract-logiſcher Beziehung, ſondern in realer oder kosmologiſcher Beziehung gedacht wird, nämlich als die ſich aus allem realen Sein, aus allen einzelnen Erſcheinungen immerfort entwickelnde und freiwerdende, aber eben dadurch wieder die ganze Fülle dieſer Erſcheinungen, das geſammte reale Weltall aus ſich producirende und ſo in beſtändiger Wechſelwirkung mit dem Inbegriff der Erſcheinungen ſtehende allgemeine Bewegung[1]). Sie iſt der „ſich durch Alles hindurchziehende Logos", nicht aber, wie in dieſem Ausdruck (*λόγος διὰ πάντων δήκων*) der Fall iſt, nach der Seite ſeiner einfachen ideellen Einheit gedacht, ſondern nach der Seite ſeiner Entwicklung zu der Geſammtheit der Erſcheinungen. Sie iſt die als Entwicklung zum realen Weltproceſſe und darum als Weltſeele gedachte Bewegung.

Heraklit hat alſo, wo er von Seele in dem Sinne ſprach, den der Stagirit mit *ἀρχή* bezeichnet, immer nur den klar entwickelten Begriff der

1) Der entſcheidende Beweis und die phyſiſche Durchführung des hier Geſagten wird ſich in der Phyſik § 23 ergeben.

Digitized by Google

Weltſeele, der allgemeinen Seele, vor Augen gehabt, jenes Einen lebendigen Princips, das durch allen Wechſel der Erſcheinungen hindurchgeht und ihn ſelbſt erſt erzeugt, gleichviel ob Heraklit dieſe Seele auch *κόσμου* oder *παντὸς ψυχή* genannt hat oder nicht, wie er ja übrigens dieſen ſelben Begriff als den *λόγος διὰ παντὸς διήκων* ausgeſprochen hat [1]). Die Seele war ihm nur, wie auch das Feuer, ein Name und Symbol ſeines Abſoluten, der reinen aber in ihrer Entwicklung zum realen Wandel des Weltalls gedachten Bewegung [2]), der proceſſirenden Identität von Sein und Nicht.

---

1) Dieſer *λόγος* nimmt eben zum All die Stelle der *ψυχή* ein und mit gutem Rechte ſagt daher Plotinus in einer ganz herakleitiſirenden Stelle, die, wenn man *λόγος* für *ψυχή* ſetzt, ſich wörtlich in den Berichten über Heraklit wiederfindet (III, 1, 4. p. 230. F. p. 417, 1. ed. Oxon.): *Ἀλλ' ἆρα μία τις ψυχὴ διὰ παντὸς διήκουσα περαίνει τὰ πάντα*, „Eine das All durchwaltende Seele vollbringt Alles".

2) Jene Berichterſtatter, welche ganz ernſthaft das materielle Feuer für das Urprincip bei Heraklit nehmen, verfahren daher, wenn ſie ſchon einmal Symbol und Sache verwechſelten, wenigſtens ganz richtig, wenn ſie ſagen, die Seele habe bei Heraklit Feuersnatur gehabt, z. B. Jo. Philoponus Comment. in libb. de Anima. Venet. 1535. ed. Vict. Trincavell. lib. I. A. 4: „*οἱ δὲ* (sc. ſagten, es ſei die Seele) *πῦρ, ὡς Ἡράκλειτος, ἐπειδὴ καὶ πῦρ ἔλεγεν εἶναι τὴν ἀρχὴν τῶν ὄντων, οὕτως οὖν καὶ τὴν ψυχὴν πυρίαν εἶναι διὰ τὸ εὐκίνητον*, in welchen letzteren Worten er ſich alſo dem richtigen Sachverhältniß ſehr nähert; und ib. B. 14: *λέγω δὴ τῷ πῦρ λέγειν τὴν ψυχὴν εἰς ταὐτὸν ἔρχεται ὁ Δημόκριτος Ἡρακλείτῳ* u. ib. C. 6: *καὶ τὴν ψυχὴν ἐκ πυρὸς Ἡράκλειτος κτλ.* u. ib. C. 7. u. C. 10. u. Themistius, in de anima ed. Ald. f. 67. a., Stellen, welche ſämmtlich den richtigen ariſtoteliſchen Grundſatz, das, was einem Philoſophen *ἀρχή* geweſen, ſei ihm auch das Weſen der Seele, bis zum Ueberdruß abreiten. Mehr Erwähnung verdient eine Stelle des Hermias, die von Schl. überſehen, aber um ſo bemerkenswerther iſt, als ſie gleichzeitig Luft wie Feuer als das Weſen der Seele nach andern Philoſophen anführt, von Heraklit aber angiebt, ihm ſei die Seele die Bewegung, Irris. gent. ed. Ox. p. 214: *οἱ μὲν γάρ φασιν αὐτῶν ψυχὴν εἶναι τὸ πῦρ, οἷον Δημόκριτος· τὸν ἀέρα, οἱ Στωϊκοί· οἱ δὲ τὸν νοῦν· οἱ δὲ τὴν κίνησιν, Ἡράκλειτος.* — Andere dagegen ließen ſich bekanntlich durch jene mißverſtandene *ἀναθυμίασις* ſo ſehr täuſchen, daß ſie, wie beſonders die Stoiker, deren Luftſeele wahrſcheinlich dieſem Irrthum ihre Entſtehung verdankt, die herakliteiſche Seele für Luft nahmen und ſo in Sache wie Symbol gleich ſehr irrten, cf. was Galen. I, 346. ed. Bas. T. V, p. 449. ed. Chart. von den Stoikern hierüber ſagt, mit Philo, de mundi incorr. p. 958. T. II, p. 508. ed. Mang. u. Tertullian., de anim. c. IX. non ut aër sit ipsa substantia ejus, etsi hoc Aenesidemo visum est et Anixameni, puto secundum quosdam et Heraclito, während er ſelbſt (ib. c. V.) ſie richtiger ex igni ſein läßt, cf. ib. c. XIV. p. 317. a. ed. Rigalt. u. Sextus Emp. adv. Math. X, 233., worüber unten § 22, wo den Gründen dieſer Verwirrung weiter nachgegangen wird.

Digitized by Google

Aber auch die individuelle Seele mußte er freilich mit demſelben Namen benennen, obgleich ſie ihm nicht mit jener allgemeinen Seele unterſchiedslos zuſammenfiel, ſondern zwar die erſte und reinſte Erſcheinung jener reinen Bewegung, aber damit ſchon immerhin ſeiende und ſomit in ſchlechthinnige Entäußerung von ſich ſelbſt gerathene, außer ſich gekommene Seele war, gerade wie auch das ſinnliche Feuer ſich von ſeinem intellectuellen Feuer, deſſen Symbol es iſt, unterſcheidet.

Daß Heraklit dieſen abſoluten Unterſchied von der allgemeinen und individuellen Seele auch mit vollkommenem Bewußtſein machte, iſt nicht blos bereits durch ſo zahlreiche Stellen belegt und wird im Verlauf durch noch weit mehrere belegt werden [1]), ſondern auch gewiß, wenn irgend etwas, eine Vernunftnothwendigkeit.

Wer zu dem Gegenſatz des Seins und Werdens durchgedrungen iſt, hat auch damit den Begriff des Allgemeinen und des Einzelnen erfaßt und wir werden beim Logos und dem Erkennen ſehen, wie ſcharf Heraklit dieſen Gegenſatz erfaßt hat.

Das Allgemeine und die reine Bewegung war ihm und mußte ihm identiſch ſein; ebenſo Einzelnes und Seiendes. Die einzelne Seele war ihm daher ſeiende Bewegung, d. h. eben in jene abſolute Ungleichartigkeit und Widerſpruch mit ſich ſelbſt gerathen, in jene Entäußerung gefallen, die er mit dem Verhältniß eines Affen zu einem Menſchen vergleicht; ſie war ihm, wie Plutarch in der o. a. St. ſagte, jene ungerechte und widerſpruchsvolle und dennoch nothwendige Einheit des Unſterblichen mit dem Sterblichen.

Richtig deutet daher Theodoret a. a. O. an, daß der Tod die Befreiung der individuellen Seele von dem ihre reine Bewegung in die Schranke des Seins hineinziehenden, hemmenden Körper und ihre Rückkehr in ihre wahre Gleichartigkeit mit ſich, in die Weltſeele oder reine Bewegung ſei. — Jetzt erſt kann auch die oben aufgeworfene Frage erſchöpfend beantwortet werden, die Frage, ob denn dem Heraklit gar kein Unterſchied zwiſchen Gott und Seele, oder aber welcher, geweſen ſei.

Zwiſchen Gott und jener allgemeinen Seele war ihm nun kein Unterſchied oder richtiger und wie bereits angedeutet, kein anderer Unter-

---

1) cf. Theodoret., Graec. affect. cur. T. IV, p. 822. ed. Hal., *ὁ δὲ Ἡράκλειτος τὰς ἀπαλλαττομένας τοῦ σώματος (ψυχὰς) εἰς τὴν τοῦ παντὸς ἀναχωρεῖν ψυχὴν ἔφησεν, οἷα δὴ ὁμογενῆ τε οὖσαν καὶ ὁμούσιον*; cf. Plut. Plac. IV, 3. p. 623. Wytt; Nemesius, de nat. hom. p. 28. ed. Plant. Antwerp. 1565.

Digitized by Google

ſchied als der zwiſchen dem Logos, d. h. dem einfachen Vernunftgeſetz oder Gedanken des proceſſirenden Gegenſatzes und ſeiner, aber geſammten und totalen, Realität, dem allgemeinen Wandel[1]). Beide ſind ihm nur Verſinnlichungen ſeines höchſten Begriffes, der reinen Bewegung.

Zwiſchen Gott und individueller menſchlicher Seele aber war ihm ganz derſelbe Unterſchied wie zwiſchen allgemeiner und individueller Seele oder wieder zwiſchen Gott und Menſch. Gott und jene allgemeine Seele drückten ihm dies reine Werden aus. Und zwar Gott als der reine Wandel des intelligiblen Gegenſatzes; die allgemeine Seele als die ewige über alle Beſtimmtheit ſchlechtweg hinausgehende und ſich im abſoluten Fluſſe derſelben herſtellende Bewegung des geſammten Weltalls und ſeiner kreiſenden Formen. Menſch und individuelle Seele dagegen drücken ihm dieſe zwar der Subſtanz nach noch immer identiſche aber bereits in das Element der Beſtimmtheit und des verharrenden Einzeldaſeins gerathene und dadurch in abſoluter Entfremdung befindliche Bewegung aus. Daher kommt es, daß in vielen Stellen Gott und Menſch in demſelben Sinne ſich entgegengeſetzt werden, wie Seele und Menſch, in andern wieder Gott und Seele in demſelben Gegenſatz erſcheinen können, in welchen letzteren Stellen dann aber auch immer deutlich heraustritt, daß nur von der individuellen Seele die Rede iſt. Daher kommt es denn auch, daß wie wir oben hatten, die Menſchen lebten den Tod der Götter und ſtürben der Götter Leben, andere Fragmente mit demſelben Rechte wieder ſagen, die Menſchen lebten der Seele Tod und ſtürben ihr Leben, und der Körper ſei das Grab der Seele, wo dann die Seele als jene allgemeine, Menſch aber als die individuelle und dadurch entäußerte Seele gefaßt iſt, Stellen, zu denen wir nach dieſer langen aber hoffentlich nicht überflüſſigen Abſchweifung nun zurückkehren.

---

1) Bei den Stoikern wird dieſer Unterſchied gänzlich überſehen (weil ſie den ideellen Begriff des Logos verlieren), weshalb ihnen Zeus und mundus total zuſammenfallen, während ſie bei Heraklit ſo identiſch als auch unterſchieden ſind.

Digitized by Google

§ 7. Seele und Leib. Leben und Sterben als Naturproceß.

So bezieht auf die Seelen jene Antitheſe vom Leben und Sterben Numenius ap. Porphyr.[1]), nachdem er eben einen heraklitiſchen Satz über das Flüſſigwerden derſelben mitgetheilt hat, worauf er fortfährt: *καὶ ἀλλαχοῦ δὲ φάναι* (sc. *Ἡράκλειτον*): „*ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον*“, „und an einem andern Orte ſeines Werks habe Heraklit geſagt: „wir leben Jener Tod und Jene leben unſern Tod“. Ebenſo berichtet Philo[2]): „*Εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος κατὰ τοῦτο Μωϋσέως ἀκολουθήσας τῷ δόγματί φησι· „„ζῶμεν τον ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δε τὸν ἐκείνων βίον““, ὡς νῦν μὲν ὅτε ἐνζῶμεν τεθνηκυίας τῆς ψυχῆς καὶ ὡς ἂν ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμβευμένης· εἰ δὲ ἀποθάνοιμεν τῆς ψυχῆς ζώσης τὸν ἴδιον βίον καὶ ἀπηλλαγμένης κακοῦ καὶ νεκροῦ τοῦ συνδέτου σώματος*“. „Trefflich ſagt auch Heraklit, der hierin dem Dogma des Moſes folgte: „Wir leben Jener Tod und ſind geſtorben Jener Leben“, wie nämlich jetzt zwar, wenn wir leben, die Seele geſtorben und in dem Leibe, wie in einem Grabhügel (wörtlich Grabzeichen) begraben ſei; wenn wir aber geſtorben ſind, die Seele ihr eigenthümliches Leben lebt und befreit iſt von dem Uebel und Leichnam des mit ihr zuſammengefeſſelten Leibes“.

Dieſe Erklärung nämlich nicht nur, ſondern auch das darin enthaltene etymologiſirende Wortſpiel von *σῶμα* und *σῆμα*, wie der Leib nur das Grabzeichen der in ihm begrabenen Seele ſei, iſt echt heraklitiſch, wie ſich

1) De antro Nymph. c. X. p. 257. p. 11. van Goens.

2) Legum Alleg. lib. I. fin. T. I. p. 65. ed. Mangey. — Ganz ebenſo der armeniſche Text des Philo Quaest. in Gen. p. 360., Aucher. T. VII. p. 157. ed. Lips.: „Qua de re etiam Heraclitus, furtim a Moyse dempta lege et sententia, dixit: Vivimus eorum morte et mortui sumus eorum vita, sub aenigmate notans corporis vitam mortem esse animae; mortem autem dictam vitam felicissimam ac primam animae.

Digitized by Google

auch aus Stellen des Plato ergiebt[1]): „denn Einige ſagen auch, daß er (der Körper) das Zeichen der Seele ſei, als einer für jetzt in ihm be-

1) Cratyl. p. 400. C. p. 94. Stallb.: *καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι.* cf. Plato Gorgias p. 493. A. Dieſe Lehre aber, daß der Körper das Zeichen und Gefängniß der Seele ſei, führt Plato a. a. O. ſchon auf die Orphiker zurück, cf. Phaedo p. 62. c. annott. Wyttenb. und Heindorf. — Philolaos ſchon führt dafür das Zeugniß der alten Theologen an ap. Boeckh. p. 181., cf. Lobeck Aglaoph. p. 795., cf. den Verf. des Axiochus c. 5: *ἡμεῖς μὲν γὰρ ἐσμὲν ψυχὴ, ζῶον ἀθάνατον ἐν θνητῷ καθειργμένον φρουρίῳ*, und endlich eine Stelle des Dio Chrysost. Orat. XXX. p. 550 sqq. Reiske mit der nach einem Codex gegebenen Verbeſſerung bei Boissonade ad Nicet. Eugen. p. 195., wo an den orphiſchen Mythos von der titaniſchen Natur der Menſchen (cf. Orph. Fragm. ex Olympiod. in Phaed. p. 509. ed. Herm.) anknüpfend geſagt wird, daß weil die Titanen den Göttern feindlich und verhaßt ſeien, auch wir ihnen nicht lieb ſeien, ſondern beſtraft und in Gefangenſchaft gehalten würden, ſo lange wir lebten, die Geſtorbenen aber als hinlänglich gezüchtigt erlöſt und befreit würden, *οὐδὲ ἡμεῖς φίλοι* (sc. *τοῖς θεοῖς*) *ἐσμὲν, ἀλλὰ κολαζόμεθά τε ὑπ' αὐτῶν καὶ ἐπὶ τιμωρίᾳ γεγονάμεν, ἐν φρουρᾷ δὴ ὄντες ἐν τῷ βίῳ τοσοῦτον χρόνον ἕκαστον ζῶμεν· τοὺς δὲ ἀποθνήσκοντας ἡμῶν κεκολασμένους ἤδη ἱκανῶς λύεσθαι καὶ ἀπαλλάττεσθαι*, womit man die ſo ähnlichen Stellen über Heraklit bei Philo und Theodoretus l. l. vergleiche, ſowie die des Plato und die bald folgenden des Sextus ꝛc. Ferner aber muß man wieder mit jenen Worten des Philo und Dio Chrysost. eine Stelle des Jamblich zuſammenhalten, wo er (de Myst. Aeg. Sect. I. c. XI. p. 22. ed. Gale) über die Opfer ſpricht und ſagt, ſie geſchähen zur Reinigung der Seele und zur Minderung der mit ihr durch die Geburt in das Daſein verwachſenen Uebel, und um der Erlöſung und Befreiung derſelben von den (ſinnlichen) Feſſeln willen (*λύσεώς τε ἀπὸ τῶν δεσμῶν καὶ ἀπαλλαγῆς χάριν*) und deswegen habe ſie mit Recht Heraklit „*ἄκεα*“ „Heilungen“ genannt, weil ſie beſtimmt ſeien auszuheilen dieſen Zuſtand des Unheils und die Seele wieder frei und unverſehrt zu machen von den Uebeln, mit welchen ſie in der Geneſis verwachſen iſt (*καὶ διὰ τοῦτο εἰκότως αὐτὰ „ἄκεα“ Ἡράκλειτος προσεῖπεν, ὡς ἐξακεσόμενα τὰ δεινὰ καὶ τὰς ψυχὰς ἐξάντεις ἀπεργαζόμενα τῶν ἐν τῇ γενέσει συμφορῶν*“). Denn nicht nur ſcheint mir dieſer von Jamblich ſelbſt angegebene Zuſammenhang jedenfalls um ſehr viel beſſer als die von Schleiermacher p. 431 aufgeſtellte, ſich gewiß in keiner Hinſicht empfehlende Vermuthung, ſondern er ſcheint mir auch, trotz alles Mißtrauens, das ſich theils mit Recht und theils mit Unrecht an neuplatoniſche Quellen knüpft und hierbei auch Schleiermacher abhält, dem Jamblich Glauben zu ſchenken, der wirklich den Worten nach echte zu ſein. Nicht nur daß Jamblich ſo beſtimmt ſpricht, daß man wirklich glauben muß, er habe es bei Heraklit ſo geleſen, ſondern der von ihm angegebene Zuſammenhang enthält ja nur faſt wörtlich, was durch die vorangehende und nachfolgende Reihe von Stellen als echt heraklitiſch verbürgt iſt und was ſich uns unten über die Darſtellung der Seelenlehre bei Heraklit ergeben wird. Und auch in dem Gedankenſyſtem des Epheſiers ſcheint mir, was Jamblich hier von ihm erzählt, wohl möglich geweſen zu ſein. Denn

Digitized by Google

grabenen". So berichtet auch Clemens[1]), dem Heraklit ſei Schlaf und Tod das Niederſteigen der Seele in den Leib geweſen.

So führt uns nun auch noch Sextus Empir. aus Heraklit an[2]): „*ὁ δὲ Ἡράκλειτός φησιν ὅτι „„καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστὶ καὶ ἐν τῷ τεθνάναι““ ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι*[3]*, ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν*". „Heraklit aber ſagt: „„ſowohl Leben als Sterben iſt (beides) ſowohl in unſerm Leben wie in unſerm Tod"".

Die Erklärung aber, die Sextus auf dies Citat nun folgen läßt: „denn wenn wir leben, ſind unſere Seelen geſtorben und in uns begraben, wenn wir aber ſterben, ſo leben die Seelen wieder auf", — dieſe Erklärung, die auch wieder auf jene etymologiſirende Deutung des Körpers als des Grabes der Seele bei Heraklit zurückweiſt, iſt zwar gewiß an ſich, wie wir ja aus ſo vielen Stellen erſehen haben, ganz richtig und echt heraklitiſch, — und dennoch iſt ſie, wie wir glauben, nicht diejenige Beziehung, in welcher ſich das den vorhergehenden Worten bei Sextus zu Grunde liegende Fragment (denn ein ſolches und von den bisher

---

wenn ſchon über ein Wort eine Conjectur gewagt werden ſoll, ſo mag Heraklit ganz angemeſſen ſeinem Begriffe die Opfer deshalb Heilungen der Seele genannt haben, weil dieſe mit dem Aufgeben des ſinnlichen Beſitzes, an dem ſie hängt, zugleich ihr Fürſichſein, ihr Beharren und Feſthalten an ihrer Einzelheit aufgiebt, welches ja in der That dem Heraklit im Ethiſchen wie im Phyſiſchen gleichmäßig das Princip des Böſen und wie ebenſo unbeſtreitbar iſt, die Entfremdung und der Abfall der Seele von ſich ſelbſt und ſo das Grundübel war, mit welchem die ihrer Subſtanz nach reine Bewegung ſeiende Seele dadurch, daß ſie in das verharrende Daſein tritt, nothwendig zuſammenwuchs. Die freiwillige ſittliche Aufopferung dieſes auf ſich Beharrens der Seele vollbrachte ihm die möglichſte Aufhebung dieſer Entfremdung, ein Gedanke, den faſt alle ſeine ethiſchen Fragmente (ſiehe § 39) zweifellos durchleuchten laſſen und deſſen Anwendung auch auf die Opfer ſchon die Conſequenz des Epheſiers forderte und auch nach einem andren Fragment (§ 11), in welchem er gegen den gewöhnlichen Opfercultus polemiſirt, nicht umſonſt von ihm gefordert zu haben ſcheint.

1) Strom. V. c. 14. p. 256. Sylb. p. 722. Pott.: — — *ὕπνον τε καὶ θάνατον τὴν εἰς σῶμα κάθοδον τῆς ψυχῆς κατὰ ταῦτα τῷ Ἡρακλείτῳ.*

2) Pyrrh. Hypotyp. III, 230.

3) Auch der h. Gregor. Nazianz. in Caesar. Orat. funebr. c. 22. p. 17. de Sinner. ſpielt auf dieſe heraklitiſche Sentenz, daß die Körper die Gräber der Seelen ſeien, und die durch den Tod vor ſich gehende Apotheoſe an: „. . *ὅτι βραδύνομεν ἐν τοῖς τάφοις, οἷς περιφέρομεν, ὅτι ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκομεν τὸν τῆς ἁμαρτίας θάνατον, θεοὶ γεγονότες*", wozu Baſilius das Scholion ſetzt (ib. p. 50): *οὕτω γάρ τις τῶν πάλαι σοφῶν τάφους περιφερομένους ὑφ' ἡμῶν τὰ σώματα κέκληκεν.*

Digitized by Google

betrachteten formell verschiedenes muß man offenbar in ihnen erblicken) in dem Werke des Epheſiers gefunden haben dürfte.

Iſt unſere Anſicht richtig, ſo hat Heraklit in der einen bereits durchgenommenen Fragmentenreihe das gegenſeitige Leben und Sterben und ſomit Identität und Unterſchied von Menſchen und Göttern, in der zweiten Fragmentenform daſſelbe Verhältniß, ſomit ebenſo Identität und Unterſchied zwiſchen Seele und Menſch, in dem obigen dritten in der Stelle des Sextus unterlaufenden Fragment aber und der etwa zu demſelben gehörigen Reihe die Identität von Leben und Sterben als Naturproceſſe ausgeſprochen. — Daß dem Heraklit Leben und Sterben ſolche an ſich identiſche Naturproceſſe waren und ſein mußten, ergiebt ſich nicht nur aus ſeinem Grundgedanken und der Reihe der eben durchgenommenen Fragmente mit Nothwendigkeit von ſelbſt, ſondern wird ſich weiter unten noch deutlicher in vielen Formen herausſtellen, in welchen derſelbe Gegenſatz und ſeine Identität nicht mehr in metaphyſiſcher Form, als Gott, Seele und Menſch ꝛc., ſondern in rein phyſiſcher ausgeſprochen wird. Ja es unterſcheiden ſich die bereits durchgegangenen Fragmente von den das Leben der Menſchen ſterbenden Göttern und Seelen ꝛc. überhaupt gar nicht anders von dem jetzt angeführten und den hieran anzuknüpfenden Bruchſtücken, als das metaphyſiſche Ausſprechen eines und deſſelben Gedankens von dem Ausſprechen und Durchführen deſſelben Princips im Gebiete des Phyſiſchen und Phyſiologiſchen. Heraklit aber hatte, wie ſchon mehrfach entwickelt, nicht einmal von der Trennung und Verſchiedenheit dieſer Gebiete ein wirkliches Bewußtſein, und unterſchiedslos floſſen ſie ihm in das Eine göttliche Leben zuſammen, genährt, wie er ſagt, von dem Einen Göttlichen, das überall herrſcht und Alles durchwaltet. —

Daß aber Heraklit wirklich auch die phyſiologiſche Erſcheinung des Lebens mit dieſem ſelben Gedanken durchdrang und ſie ſo in ihrer Wahrheit als den abſoluten Proceß der Gegenſätze erkannte, iſt leicht zu zeigen. Derjenige, dem Alles nur der immerwährende Umſchlag in ſein abſolutes Gegentheil war, dem konnte auch das Leben ſelbſt nichts anderes als dieſer ſelbe Proceß ſein; dem mußte das Leben gleichfalls nur abſolutes Umſchlagen von Leben und Sterben ineinander ſein. Und daß es ihm in der That nichts anderes war, zeigt zunächſt evident ein Fragment bei Plutarch, von welchem nur der hierhergehörige Theil hier ſtehe[1]): *καὶ ἤ φησιν Ἡράκλειτος „ταὐτό τ' ἔνι (ἐστὶν?) ζῶν καὶ τεθνηκὸς — — τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κἀ-*

1) Consol. ad. Apoll. p. 106. E. p. 422. W.

Digitized by Google

κεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα", „und wie Heraklit ſagt: „daſſelbe iſt Lebend und Geſtorben, denn dieſes iſt umſchlagend [in ſein Gegentheil] [1]) jenes und jenes wiederum umſchlagend dieſes".

Denn ob die Worte τάδε γὰρ μεταπ. κτλ. dem Bruchſtück ſelbſt angehören, wie wir keinen Grund ſehen zu bezweifeln [2]), oder ob ſie nur eine äußerſt echte und dann jedenfalls eigene heraklitiſche Worte in indirecter Rede wiedergebende Erklärung des Plutarch ſind, — in beiden Fällen dachte ſich alſo Heraklit das Leben identiſch mit dem Sterben, und zwar gerade darum, weil jedes von beiden in ſein Gegentheil umſchlagend zum andern wird und Alles ohne Ausnahme eben nur dies iſt, in ſein abſolutes Gegentheil umzuſchlagen und nur in dieſem beſtändigen Umſchlagen, in ſeiner Vermittlung mit ſeinem Gegenſatz gerade ſein eignes Daſein zu haben*).

---

1) Wie ſehr das heraklitiſche Werden durchaus nichts Anderes war, als beſtändiges Umſchlagen in das ſtricte Gegentheil, das zeige nach ſo vielen Beweiſen endlich noch eine, weil ſie Heraklit nicht namentlich anführt, unbeachtet gebliebene Stelle des Plutarch, der bereits dieſe Einſicht in dieſe wahrhafte Natur der heraklitiſchen Bewegung vollkommen gehabt hat, während alle modernen Bearbeiter, ſich durch Worte täuſchen laſſend, ſein Werden für ein Fließen im Sinne der gewöhnlichen Vorſtellung, ſeine Bewegung für eine bloße Fortbewegung, was auch zu dem Irrthum der Ortsbewegung führen mußte, ſeine μεταβολή für die gewöhnliche gedankenloſe Kategorie der Veränderung genommen haben und ſo die ſtreng **logiſche** Natur ſeiner nur im abſoluten Umſchlagen der Gedankenmomente ineinander beſtehenden Bewegung durchaus überſehen und daher auch den ganzen Inhalt ſeines Syſtems, und wie daſſelbe in ſeiner innerſten Wurzel ebenſoſehr objective Logik als Phyſik iſt, hartnäckig mißkannt haben. Plutarch an einer Stelle, wo er ohne den Epheſier zu nennen, ſeine Philoſophie und Fragmente deſſelben erörtert, ſagt (de primo frigido p. 949. p. 843. Wytt.): ἐπεὶ δὲ ἡ φθορὰ μεταβολή τίς ἐστι τῶν φθειρομένων εἰς τοὐναντίον ἑκάστῳ, σκοπῶμεν εἰ καλῶς εἴρηται τὸ „πυρὸς θάνατος ἀέρος γένεσις". „Da der Untergang eine Umwandlung der untergehenden Dinge in das Gegentheil eines Jeden iſt, ſo wollen wir betrachten, ob mit Recht geſagt wird, des Feuers Tod iſt der Luft Geburt". Plutarch wußte alſo ſehr wohl, daß die heraklitiſche μεταβολή oder ſein Werden nicht ein Fluß, nicht Aenderung im vulgären Sinne, ſondern die Bewegung des Umſchlagens in das abſolute Gegentheil, des Sein in Nichtſein ꝛc. iſt.

2) Vgl. unten § 23.

*) Die einfache Aenderung des von Schl. vermutheten ταὐτό τ' ἐστι (ſtatt ἓν) im Eingang des Bruchſtücks in „ταὐτὸ τὸ", die Zeller p. 456, 4. vorſchlägt, ſcheint uns die beſte zu ſein. Wenn aber dieſes Bruchſtück, welches mit Ergänzung der oben noch, weil nicht unmittelbar hierher gehörig, fortgelaſſenen Gegenſätze alſo lautet: „daſſelbe iſt lebend und geſtorben und wachend und ſchlafend und jung und alt, denn ꝛc.", von Zeller dabei alſo erklärt wird: „Das Lebende wird

Digitized by Google

Wenn die gewöhnliche Vorstellung das Leben des Individuums als das auf sich verharrende sich Erhalten des Einzelnen gegen die allgemeinen Potenzen erfaßt, so war dem Heraklit dieses scheinbare Sicherhalten vielmehr geradezu der wirkliche Tod, der Zustand des Leichnams, wie in

---

ein Todtes, wenn es stirbt, das Todte ein Lebendes, wenn das Lebende sich von ihm nährt; aus dem Jungen wird ein Altes durch die Jahre, aus dem Alten ein Junges durch die Fortpflanzung des Geschlechtes", so wundern wir uns fast, wie selbst dieser geistvolle Geschichtschreiber der Philosophie sich mit dieser freilich bisher üblichen Auffassung des Bruchstücks hat begnügen können! denn daß wir mit der Zeit alle einmal sterben und mit der Zeit alle einmal alt werden ꝛc. ꝛc., dies zu wissen und zu verkünden, dazu bedurfte es keiner heraklitischen Philosophie; diese allerbanalsten Reflexionen und Gemeinplätze des gewöhnlichen Lebens wird man doch wirklich nicht ernsthaft in die tiefsten Fragmente des Ephesiers hineinlegen wollen, in denen er die absolute Identität des Gegensatzes und zwar offenbar auch als eine ganz paradoxe und der gewöhnlichen Ansicht durchaus entgegenstehende Wahrheit verkündete! Es geht ja auch schon den Worten nach durchaus nicht; denn Leben und Sterben, Jung und Alt ꝛc. wären dann durchaus nicht selber „dasselbe" (ταὐτὸ), sondern vielmehr ganz verschiedene Dinge, die nur an demselben Subjecte und zwar in zeitlicher Trennung einträten. Daß aber diese reinen Gegensätze selbst miteinander identisch, daß gerade während des Lebens und in jedem Augenblicke desselben das Leben auch ein Sterben (— wie schön zeigt dies auch die ebensowenig gewürdigte St. d. Sextus „sowohl Leben als Sterben ist sowohl in unserem Leben als in unserem Sterben"), das Wachen ein Schlafen, das Junge ein Altes ist und umgekehrt, — das Begreifen dieser Gegensätze als jederzeit sich durcheinander vermittelnder und daher ebenso identischer als entgegengesetzter Processe, das ist der wahre und einzige heraklitische Sinn. Wie Leben und Sterben so immerfort auch in jedem einzelnen Lebenden bei Heraklit miteinander identisch sind, ist oben nachgewiesen; vom Jungen und Alten wird dieselbe Identität im § 23 und vom Schlafen und Wachen im § 30 nachgewiesen werden. — Richtiger schon und bis zu einem gewissen Punkte — obgleich wir nicht recht klar sehen können, bis wie weit, — offenbar mit unserer eigenen Ansicht übereinstimmend scheint uns daher, was schon vor Zeller Bernays Rh. Mus. VII, 104. gelegentlich über dieses Fragment bemerkt. Denn obgleich er mit Unrecht statt ταὐτό τ' ἐστι oder τὸ lesen möchte ταὐτῷ τ' ἔνι „in demselben ist", was den Sinn des Fragmentes auch insofern gar sehr alteriren dürfte, als nach Heraklit Leben und Sterben nicht bloß in demselben Subjecte vorhanden, sondern auch gerade an sich selbst dasselbe sein sollen, so äußert er doch hierbei: „Leben und Tod sind nach heraklitischer Auffassung nur die nach den Gegenseiten hingewendeten, innerlichst untrennbaren Aeußerungen desselben Processes, der den ganzen Bereich des Werdens beherrscht, mithin auch den Menschen umfaßt. In dem Menschen wirkt also die Kraft des Todes wie des Lebens in jedem Augenblick (sic!) seines Daseins. Die größeren Abschnitte aber und kräftigeren Aeußerungen des Lebens und Sterbens wiederholen sich in kleineren Kreisen mit schwächerer Wirkung durch den Wechsel von Wachen und Schlafen ꝛc. Das Eintreten von Leben und Tod

Digitized by Google

noch aufbewahrten und später anzuführenden Fragmenten unumwunden von ihm selbst ausgesprochen wird. — Das Leben des Individuums dagegen bestand ihm in einem beständigen Zu- und Abfluß (ἐν ῥοῇ καὶ ἀπορῥοῇ) desselben, in welchem ihm beständig sein Nichtsein, die allgemeine im Proceß befindliche Außenwelt, zufloß, sein Sein abfloß, so daß es nur in diesem Abfließen seines Seins, in diesem Zufließen seines Nichtseins, im beständigen Sterben, somit, sein wirkliches Leben hatte und das Leben selbst nichts anderes als beständiges Umschlagen von Sein in Nichtsein und umgekehrt war [1]). Auf das individuelle physische Leben als solches angewandt wurde also dieses beständige Umschlagen von Sein und Nichtsein zum wirklichen Begriffe des Lebensprocesses, zum ununterbrochenen processirenden Umschlagen von Dem, was wir physiologisch Ausscheidung und Reproduction nennen. Nur in diesem Processe des immerwährenden Sterbens, des Aufgebens seines eigenen Seins, des Ausscheidens seiner von sich selbst und der Insichnahme des Allgemeinen, bestand dem Heraklit das Leben. Der wirkliche Tod war ihm dagegen nur die Trennung dieser Einheit des Gegensatzes, durch welche der nunmehr auf sich verharrende und der Vermittlung mit seinem Gegensatze, dem Allgemeinen, nicht mehr theilhaftige Körper zum Leichnam und „verächtlicher denn Mist" wird, während die ihn während des Lebens durchdringende und belebende negative Bewegung des Allgemeinen dadurch in ihre reine Negativität zurückkehrt und somit wahrhaft wieder auflebt.

---

und Wachen oder Schlaf ist daher nur das sichtbar werdende Uebergewicht, welches je die eine Kraft über ihren Gegensatz gewonnen, und die augenblicklich wieder an dieser zu verlieren anfängt". Aber ganz daran irre machen, ob wir diese trefflichen Bemerkungen auch richtig verstehen, muß es uns, wenn Bernays nun fortfährt: „hat nun Heraklit in dieser Weise fortwährendes Zusammenwirken und gegenseitiges Umwandeln behauptet von Leben und Tod und von Schlaf und Wachen, so kann es nicht auffallen und muß ebenso erklärt werden (richtig), wenn das Gleiche ausgesagt wird von Jugendkraft und Alter, den vorbereitenden Kräften des Lebens und Todes". Allein wenn Bernays die Identität von Jung und Alt nun so auffassen will, daß im Jüngling der Keim des Greisen und im Greise noch Jugendkraft liege und wieder nur im Gesammtleben der Gattung der Greis zu einem Jungen werde, so mißversteht er diese Identität von Jung und Alt (s. § 23) jedenfalls. Und wenn die Identität von Leben und Sterben auch nur in diesem Sinne als Keim und nacheinander sich vollbringend gemeint sein soll, so läuft auch das dann im Wesentlichen nur auf die oben widerlegte Ansicht hinaus.

1) Siehe die große Zahl von dies belegenden Berichten, die alle gerade das Leben des Subjects in dieser abstract logischen Form als Einheit von Sein und Nichtsein (εἶναι καὶ μὴ εἶναι) aussprechen, unten beim Fließen; § 12.

Digitized by Google

Heraklit iſt aber auch in der That ebenſowenig wie beim metaphyſiſchen Ausſprechen dieſes Gegenſatzes und ſeiner Einheit, ebenſowenig bei ſeinem — obwohl immer in ſinnlich-concrete und natürliche Bilder gehüllten, aber nach der innern Bedeutung derſelben — rein logiſchen Ausſprechen dieſes Gedankens ſtehen geblieben, — er hat ihn auch durch das Natürliche als ſolches durchzuführen geſucht, ſoweit, ja ſehr häufig und in überraſchender Weiſe viel weiter, als es der damalige Stand der Naturkenntniß erlaubte; er hat ihn, wie ſeine ſpäter vorzunehmende Theorie vom Stoffwechſel zeigt, als phyſikaliſchen und ſelbſt als phyſiologiſchen Proceß ausgeſprochen und nachzuweiſen geſucht. Dies zeigt zunächſt ſchon eine intereſſante Stelle in den ariſtoteliſchen Problemen [1]), wo gefragt wird, woher es komme, daß der Urin derer, die Knoblauch gegeſſen haben, danach riecht, worauf es fortgeht: „*πότερον ὥςπερ τινὲς τῶν ἡρακλειτιζόντων φασὶν ὅτι ἀναθυμιᾶται ὥςπερ ἐν τῷ ὅλῳ καὶ ἐν τῷ σώματι, εἶτα πάλιν ψυχθὲν* [2]) *συνίσταται ἐκεῖ μὲν ὑγρὸν, ἐνταῦθα δὲ οὖρον, ἡ ἐκ τῆς τροφῆς ἀναθυμίασις, ἐξ οὗ ἐγένετο αὕτη συμμιγμένη, ποιεῖ τὴν ὀσμήν; αὕτη γάρ ἐστιν, ὅταν μεταβάλλῃ*“, „ob, wie Einige von den Heraklitikern ſagen, derſelbe feurige Ver-

---

1) Problem. XIII. 6. p. 908. Bekk.

2) Dieſes *ψυχθέν*, abgekühlt, iſt ſehr lehrreich, indem es zeigt, daß die *ἀναθυμίασις* eine feurige Umwandlung geweſen ſein muß, da die Entſtehung des Feuchten durch die Abkühlung der *ἀναθυμίασις* vor ſich geht, die ſomit feurig war und kein luftartiger Dunſt, wie die Stoiker meinten, geweſen ſein kann. Auch nimmt hier die *ἀναθυμίασις* ganz dieſelbe Stellung in der *ὁδὸς ἄνω κάτω* ein, welche in den gewöhnlichen Schilderungen deſſelben dem Feuer zugewieſen wird. Zugleich zeigt ſich hier recht deutlich, wie die *ἀναθυμίασις* überhaupt keinen andern Begriff hat, als den des Umwandlungsproceſſes ſelbſt. In den ſtoiſchen Berichten nämlich erſcheint ſie immer, wie die im Text bald anzuführenden Stellen der Placita ꝛc. zeigen, als aufwärts (auf dem Wege nach Oben) ſtattfindende Entwickelung aus dem Feuchten, was eben die Veranlaſſung zu dem Mißverſtändniß wurde, ſie für luftartige Ausdünſtung zu halten. Hier dagegen erſcheint ſie im Gegentheil als eine den Weg nach Unten einſchlagende und dadurch ſich in das Feuchte umwandelnde Bewegung wie das Feuer (*πάλιν ψυχθὲν συνίσταται ὑγρόν*), ſo daß die *ἀναθυμ.* wie ſchon oben geſagt, der beide Seiten des Wegs nach Oben und Unten umfaſſende objectivirte Uebergang und Verwandlungsproceß iſt.

Und eben darum mußte ſie ihm feurig und mit dem Feuer in ſeiner unſinnlichen Bedeutung identiſch ſein, weil alle Negativität dem Epheſier Feuersnatur hat oder vielmehr das Feuer die noch reinſte Verwirklichung dieſer Negativität iſt und das ſinnliche Bild, in welchem er dieſen Gedanken denkt und ausſpricht. Siehe oben p. 18 und unten § 18.

wandlungsproceß wie im Weltall auch im (organiſchen) Körper vor ſich geht, ſodann wiederum abgekühlt dort (im Weltall) als Feuchtes zuſammentritt, hier aber als Urin, die Umwandlung (*ἀναθυμίασις*) aus der Nahrung aber den Geruch deſſen bewirkt, aus welchem ſie ſelbſt mit ihm ſich miſchend entſtand? denn ſie iſt ſelbſt Jenes, wenn ſie ſeine Umwandlung iſt". Und hierauf entgegnet der Verfaſſer, daß nach dieſer Theorie aber dann alle ſtark riechende Nahrung dem Urin ihren Geruch mittheilen müſſe, was doch nicht der Fall ſei.

Denke man auch über die *ἀναθυμίασις* wie man immer will, ſo viel geht jedenfalls aus der Stelle hervor, daß nach Heraklit oder mindeſtens nach ſeinen Schülern derſelbe Umwandlungsproceß wie im Weltall ſo auch im organiſchen Körper Statt hatte und die Functionen und phyſiologiſchen Erſcheinungen des Lebens aus ihm abzuleiten verſucht wurden.

Und das iſt denn auch allein das Wahre an den daſſelbe nun aber auch ausdrücklich auf Heraklit ſelbſt zurückführenden Berichten der Placita des Pſeudo-Plutarch und des Nemeſios: „Heraklit (ſagte), daß die Seele der Welt die *ἀναθυμίασις* aus dem Feuchten in ihr (ſei); die Seele in den lebendigen Weſen aber gleichartig (ſei) aus der in der Außenwelt und aus der in ihnen ſelbſt vorgehenden *ἀναθυμίασις*". Man ſieht, wie ſelbſt noch in dieſen aus ſtoiſchen Quellen fließenden Berichten die *ἀναθυμίασις* die doppelte Function hat, die im individuellen Lebensproceß vorgehende Ausſcheidung des Individuums und ebenſo auch die von den Stoikern als Einathmung vorgeſtellte Aufnahme der allgemeinen Subſtanz in das Individuum zu bezeichnen; wie ihr Begriff ſomit hier der wirkliche doppelſeitige Lebensproceß iſt[1]).

Hier ſei es erlaubt, die Bemerkung zuzufügen, daß dieſe Auffaſſung des Lebens als proceſſirender Identität des abſoluten Gegenſatzes und die verſuchte Durchführung dieſes Gedankens durch das phyſikaliſche und phyſiologiſche Gebiet auch der Punkt geweſen iſt, durch welchen Heraklit mächtig auf Hippokrates eingewirkt zu haben ſcheint und vermöge deſſen er durch dieſen wiederum zum philoſophiſchen Vater der geſammten mediciniſchen Wiſſenſchaft geworden iſt.

Der Einfluß der heraklitiſchen Philoſophie auf Hippokrates ſcheint uns noch lange nicht genug gewürdigt zu ſein. Trotz aller ſcheinbaren

1) Placita I, 3. p. 623. Wytt.: *Ἡράκλειτος μὲν τοῦ κόσμου ψυχὴν, ἀναθυμίασιν ἐκ τῶν ἐν αὐτῷ ὑγρῶν, τὴν δὲ ἐν τοῖς ζώοις ἀπὸ τῆς ἐκτὸς καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως ὁμογενῆ.* Und faſt wörtlich ebenſo Nemesius de nat. hom. p. 28. ed. Plant.

Digitized by Google

Empirie fußt Hippokrates wesentlich auf der Basis der philosophischen Idee Heraklits. — Wenn Hippokrates eine „*μεταβολή*“, ein Umschlagen der Elemente in einander, annimmt, so ist dies nach Gedanken wie Ausdruck durchaus der Philosophie Heraklits entlehnt. Wenn Hippokrates den Grundsatz aufstellt, daß solange die entgegengesetzten Elemente innig gemischt seien, Gesundheit bestehe, die Krankheit aber das überwiegende Hervorstechen des einen oder andern sei, so ist dies eine nothwendige Consequenz des heraklitischen Gedankens, nach welchem ja Alles nur in der harmonischen Mischung der Gegensätze (*τὴν ἐναρμόνιον μίξιν τῶν ἐναντίων*, wie Simplicius einmal sagt), sein Bestehen hat. Und daß Heraklit auch selbst diese Consequenz zog und die Krankheit selbst so aufgefaßt hat, ersehen wir ja aus einem noch aufbewahrten und an seinem Ort anzuführenden Fragment, in welchem er (siehe unter § 30.) die entsprechende Erscheinung im Geistigen, das isolirte sich Festhalten und Fürsichseinwollen des Einzelnen, als *ἱερὰ νόσος*, d. h. als eine specielle Art von Gehirnkrankheit, wofür sie wenigstens die Alten hielten, qualificirte, resp. mit dieser als ihrer analogen körperlichen Erscheinung verglich. Wenn Plato vom Heraklit, ohne ihn namentlich zu bezeichnen, sagt, daß nach ihm[1]) „das Entgegengesetzteste dem Entgegengesetztesten das am meisten Liebe sei; denn Jedes begehre ein solches, nicht aber ein mit sich Gleichartiges; denn das Trockne begehre das Feuchte, das Kalte das Warme, das Bittere das Süße, das Spitze das Stumpfe, das Leere der Erfüllung und das Volle der Entleerung und alles Andere ebenso nach demselben Gesetz; denn das Entgegengesetzte sei des Entgegengesetzten Nahrung (*τροφή*), das Gleichartige aber (*τὸ ὅμοιον*) nehme nichts an von dem Gleichartigen“, — so ist diese Philosophie des Gegensatzes die erste philosophische Entwicklung und Begründung des Gedankens der Allöopathie und konnte und mußte dieselbe in ihrem Versuch sich durchzuführen durch das ganze Gebiet des natürlichen und organischen Daseins nothwendig aus sich erzeugen. Und sicherlich ist, wenn Hippokrates den nachher sprüch-

1) Plato Lysis p. 215 u. 216. p. 35. ed. Heindorf.: „*τὸ γὰρ ἐναντιώτατον τῷ ἐναντιωτάτῳ εἶναι μάλιστα φίλον· ἐπιθυμεῖν γὰρ τοῦ τοιούτου ἕκαστον, ἀλλ' οὐ τοῦ ὁμοίου· τὸ μὲν γὰρ ξηρὸν ὑγροῦ, τὸ δὲ ψυχρὸν θερμοῦ, τὸ δὲ πικρὸν γλυκέος, τὸ δὲ ὀξὺ ἀμβλέος, τὸ δὲ κενὸν πληρώσεως, καὶ τὸ πλῆρες δὲ κενώσεως, καὶ τἆλλα οὕτω αὐτὰ τὸν αὐτὸν λόγον· τροφὴν γὰρ εἶναι τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ· τὸ γὰρ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου οὐδὲν ἂν ἀπολαῦσαι. Καὶ μέντοι, ὦ ἑταῖρε, καὶ κομψὸς ἐδόκει εἶναι ταῦτα λέγων. Εὖ γὰρ ἔλεγεν*“. Daß dies auf Heraklit geht, ist, wenn auch nicht von den Bearbeitern desselben, doch schon von Heindorf in seiner Ausgabe dieses Dialogs bemerkt worden nach dem Vorgange von Boeckh in Daubs und Creuzers Studien T. III. p. 9 sq.

Digitized by Google

wörtlich gewordenen Satz[1]) aufſtellt „*τὰ ἐναντία τῶν ἐναντιων ἐστὶν ἰήματα*“, „das Entgegengeſetzte iſt des Entgegengeſetzten Heilung“, die Vaterſchaft, welche die heraklitiſche Philoſophie hierzu beanſpruchen kann, bei der flüchtigſten Vergleichung mit dem Vorigen unverkennbar. Jene Mährchen, daß Heraklit, als er die Waſſerſucht bekommen, die Aerzte gefragt, ob ſie Ueberſchwemmung in Dürre verwandeln könnten und als ſie das verneint, erklärt habe, er werde ſich, wie die untergeſchobenen Briefe ſagen, „nach ſeiner Weisheit heilen, welche die Wege der Natur erkannt habe und wiſſe, wie Gott den Weltkörper heile und in dieſem Ueberſchwemmung in Dürre, Flüſſiges in Trocknes, Kaltes in Warmes ꝛc. umwandele,“ worauf er ſich mit Miſt beſchmiert und in die Sonne gelegt habe, um ſo das Waſſer zu verdunſten, — enthalten zuvörderſt eine geſchichtliche Erinnerung an die ſoeben durch die ariſtoteliſchen Problemata ꝛc. nachgewieſene Erkenntniß Heraklits, daß derſelbe Verwandlungsproceß wie im Weltall ſo auch im lebendigen Körper ſtattfinde[2]). Jene Mährchen bieten aber auch noch das Intereſſe und dieſe geiſtige Wahrheit dar, daß ſie uns Heraklit als den erſten wahrhaft wiſſenſchaftlichen Arzt erſcheinen laſſen und darſtellen, d. h. als einen ſolchen, der auch die Therapie geradezu auf ſeine theoretiſche Erkenntniß deſſen gründet, was er als den Proceß alles Lebens und der Natur ſelber erkannt hat. Therapie hat nun freilich Heraklit nicht getrieben, aber die Entſtehung dieſer Mährchen wäre ganz unmöglich geweſen, wenn nicht in dem Werke des Epheſiers ſelbſt, wenn auch nur beiſpielsweiſe, mannigfache Ausführungen ſeiner Theorie auf das Gebiet der Lebens- und Krankheitserſcheinungen hin vorgekommen wären und wenn dabei nicht auch die Forderung von ihm an die Aerzte ausgeſprochen worden wäre, auf dieſe abſolute Erkenntniß des natürlichen Proceſſes die Heilung zu gründen, ſtatt auf Aberglauben oder ſinnloſe Empirie, wie denn auch noch jene Geſchichtchen eine große und gewiß echte Verachtung Heraklits gegen die Aerzte ſeiner Zeit hindurchleuchten laſſen.

---

1) Vgl. die Stellen, die Boiſſonade (anecd. Graec. T. II. p. 327) zu den Worten des Maximus „*δεῖ γὰρ ἀντιστῆσαι τῷ μὲν θερμῷ τὸ ψυχρὸν, τὸ δὲ ὑγρὸν τῷ ξηρῷ, εἰ μέλλοι τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία ἰάματα ἔσεσθαι*“ anführt.

2) Wie nothwendig ſich der Gedanke des phyſiologiſchen Lebensproceſſes ſofort aus der heraklitiſchen Philoſophie nicht nur entwickeln, ſondern auch näher durchzuführen ſuchen mußte, zeigt am beſten die mediciniſch-wiſſenſchaftliche Schrift eines Heraklitikers, des ſ. g. Hippokrates, de diaeta I., von der wir bald in einer Anmerkung Stellen anführen werden. Aber in der hier berührten Hinſicht — obgleich dies gerade der intereſſanteſte Punkt des Schriftchens iſt — werden wir keine anführen, weil wir ſonſt eben das ganze Schriftchen ſelbſt ausſchreiben müßten.

Digitized by Google

Wenn er in den Briefen (ſiehe den zweiten Brief bei Stephanus und auch den an Aphidamas) als Grundſatz der Heilung aufſtellt, die Natur ſelbſt nachzuahmen, ſo iſt dieſer Grundſatz der Nachahmung der Natur in der That ſeitdem der Grundſatz aller wiſſenſchaftlichen Arzneikunde geblieben. Und wenn er in dem zweiten Briefe dabei ſagt: „*ἐγὼ εἰ οἶδα κόσμου φύσιν, οἶδα καὶ ἀνθρώπου· οἶδα νόσους, οἶδα ὑγίειαν· ἰάσομαι ἐμαυτόν· μιμήσομαι τὸν θεὸν*[1]), *ὃς κόσμου ἀμετρίας ἐπανισοῖ ἡλίῳ ἐπιτάττων*“, „ich aber, wenn ich weiß des Weltalls Natur, weiß auch die Menſchen, weiß die Krankheit, weiß die Geſundheit, ich werde mich ſelbſt heilen, ich werde nachahmen den Gott, welcher des Weltalls Ungleichmäßigkeiten ausgleicht“ ꝛc., ſo ſcheinen uns jene Worte (im Vergleich mit den nach Sinn und Zuſammenhang ganz entſprechenden Worten einer bald ausführlicher zu citirenden pſeudo-hippokratiſchen Stelle, wo es tadelnd von den Menſchen heißt: *τέχνῃσιν γὰρ χρεύμενοι ὁμοίῃσιν ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γινώσκουσι· θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμέεσθαι τὰ ἑαυτῶν* κτλ.), ein volles Licht auf jenen vielberühmten Ausſpruch des Hippokrates zu werfen: *ἰητρὸς γὰρ φιλόσοφος, ἰσόθεος*· „denn ein philoſophiſcher Arzt gleicht einem Gotte“. Nämlich jenen concreten, und wie im Vorſtehenden ausgeführt iſt, durchaus heraklitiſchen Gedanken glauben wir in dieſer Sentenz, deren Sinn verſchieden interpretirt worden iſt, erblicken zu müſſen, daß ein philoſophiſcher Arzt, d. h. ein ſolcher, welcher jenen Proceß der Natur und des Alls erkannt hat und ihn bei der Heilung nachahmend zur Grundlage macht, eben darum einem Gotte gleiche, weil er durch ſeine Einwirkung dieſelbe Umwandlung in dem einzelnen Organismus hervorruft, wie der Gott in dem großen Naturproceß des Weltalls, und daſſelbe Verwandlungsgeſetz befolgt wie dieſer. Hierauf bezieht ſich wohl auch die Erforſchung des Göttlichen (*τὸ θεῖον*) in der Krankheit, womit Hippokrates die Prognoſe zu beginnen lehrt, und ſelbſt der Irrthum des Galen, daß darunter die Luft gemeint ſei, ſcheint hiermit zuſammenzuhängen (ſiehe § 22). Von jenen bei Stephanus mitgetheilten Briefen aber haben wir bereits erklärt, daß ſie zwar untergeſchoben,

---

1) Dieſer heraklitiſche und bei ihm ebenſo ethiſche als phyſiſche Gedanke iſt denn auch die Quelle jenes ſtoiſchen Dogmas bei Cicero de nat. Deor. II, 14: Ipse autem homo ortus est ad mundum (bekanntlich fällt bei den Stoikern das Weltganze als die Totalität des allgemeinen Proceſſes mit Gott ſelbſt zuſammen) contemplandum et imitandum, wo hier und wieder mit Unrecht ſtatt deſſen admirandum vermuthet wurde; cf. Cic. de Senect. XXI, 5. ibique Wetzel. und was Wyttenbach zu Plutarch. d. S. N. V. p. 14 sq. ed. Leyd. anführt.

Digitized by Google

aber offenbar zu einer Zeit entſtanden ſein müſſen, wo das Werk Heraklits noch vorlag, und vielfach auf der Benutzung von echten Stellen deſſelben beruhen. Dieſe Briefe ſelbſt ſcheinen uns ſomit ebenſo wie jene Mährchen, mit denen ſie zuſammenhängen, nur in ſolchen Stellen des Epheſiers, in welchen er ſich wenn auch nur in einzelnen Beiſpielen und Vergleichen aus ſeinem Grundgedanken heraus auf die philoſophiſche Erklärung und Auffaſſung von Krankheiten einließ, die Möglichkeit ihrer Entſtehung gehabt zu haben und noch beſtimmter als jene hierauf hinzuweiſen [1]). (Man ſehe oben die Anmerkung zu p. 42 sq.)

---

1) Den Einfluß Heraklits auf die mediciniſche Wiſſenſchaft näher zu verfolgen, wäre hier nicht thunlich. Nur das ſei vergönnt, hier einige Stellen aus einer Schrift folgen zu laſſen, auf deren durchaus heraklitiſchen Inhalt bereits Geßner (a. a. O. und in ſeinen Anmerkungen zu der Bipontiner Ausgabe des Lucian) nachdrücklich hingewieſen hat, eine Schrift, welche dem Hippokrates zwar fälſchlich zugeſchrieben, von Galenus aber für noch älter als Hippokrates gehalten wird. Es iſt die pſeudo-hippokratiſche Schrift de diaeta I., und die nachfolgenden Stellen beruhen nicht nur durchaus auf dem Grundgedanken Heraklits, der Identität der Gegenſätze, ſondern ſie ſind auch voll von den eigenthümlichſten heraklitiſchen Anſchauungen, Wendungen und Ausdrücken, ja ſie laſſen, wie jeder im Epheſier bewanderte Leſer ſofort ſehen wird, auch viele der noch erhaltenen Fragmente Heraklits deutlich hindurchklingen. De diaeta I. T. VI. p. 450. Ch. I. p. 183. L. I. p. 632. Kuehne: *ἔχει δὲ ὧδε· γενέσθαι καὶ ἀπολέσθαι τὠυτὸ, ξυμμιγῆναι καὶ διακριθῆναι τὠυτὸ, γενέσθαι ξυμμιγῆναι τὠυτὸ, ἀπολέσθαι, μειωθῆναι, διακριθῆναι τὠυτὸ ἕκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τὠυτό· ὁ νόμος γὰρ τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος· χωρὶς δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενος· ἡμέρη καὶ εὐφρόνη ἐπὶ τὸ μήκιστον καὶ ἐλάχιστον, ὡς καὶ τῇ σελήνῃ τὸ μήκιστον καὶ τὸ ἐλάχιστον, πυρὸς ἔφοδος καὶ ὕδατος, ἥλιος ἐπὶ τὸ μακρότατον καὶ βραχύτατον, πάλιν ταῦτα καὶ οὐ ταῦτα· φάος Ζηνὶ, σκότος Ἅιδῃ, φάος Ἅιδῃ, σκότος Ζηνὶ φοιτᾷ καὶ μεταχινεῖται κεῖνα ὧδε· καὶ τάδε κεῖσε πάσην ὥρην διαπρησσόμενα· κεῖνά τε τὰ τῶνδε· τὰ δὲ ταῦτα κείνων· καὶ ὅ' ἃ μὲν πρήσσουσιν οὐκ οἴδασιν, ἃ δὲ πρήσσουσι δοκέουσιν εἰδέναι· καὶ ὅ' ἃ μὲν ὁρῶσι οὐ γινώσκουσιν, ἀλλ' ὅμως αὐτοῖσι πάντα γίνεται δι' ἀνάγκην θείην καὶ ἃ βούλονται καὶ μὴ βούλονται· — — — τὰ δ' ἄλλα πάντα καὶ ψυχὴ ἀνθρώπου καὶ σῶμα ὁκοῖον ἡ ψυχὴ διακοσμέεται· — — — οὐ γὰρ δύναται τὸ μὴ ὁμότροπον ἐν τοῖσιν ἀσυμφόροισι χωρίοισιν ἐμμένειν· πλανᾶται μὲν γὰρ ἀγνοούμενα· ξυμμισγόμενα δὲ ἀλλήλοισι συγγινώσκεται· προσίζει γὰρ τὸ σύμφορον τῷ συμφόρῳ· τὸ δὲ ἀσύμφορον πολεμεῖ καὶ μάχεται καὶ διαλλάσσει ἀπ' ἀλλήλων — — — ἐσέρπει δὲ ἐς ἄνθρωπον ψυχὴ· πυρὸς καὶ ὑδάτος ξύγκρησιν ἔχουσα, μοῖραν σώματος ἀνθρώπου· — — — ὥσπερ οἱ τέκτονες τὸ ξύλον πρίουσι καὶ ὁ μὲν ἕλκει, ὁ δὲ ὠθέει· τὸ αὐτὸ ποιέοντες· κάτω δὲ πιέζων τὸν ἄνω ἕρπει — — ἔπειτ' ἐναμείβει ἐς τὴν ἔξω χώρην, ὑήλεα καὶ ἄρσενα τὸν ἑωυτὸν τρόπον ὑπὸ βίης καὶ ἀνάγκης διωκόμενα· ὁκότερα δ' ἂν ἐμπλήσῃ τὴν πεπρωμένην μοίρην, ταῦτα*

So ſcheinen auch noch erhaltene (ſiehe unten § 9.) Fragmente zu zeigen, daß Heraklit dazu übergegangen iſt, aus ſeiner Verwandlungstheorie heraus Vorſchriften über die angemeſſenſte und beſte menſchliche Nahrung zu conſtituiren, Vorſchriften, die hier ſchon eine rein naturwiſſenſchaftliche und ganz andere Bedeutung haben, als die religiös-philoſophiſchen Speiſegeſetze reſp. Abſtinenzien der Pythagoräer*).

διαχρίνεται πρῶτα καὶ ἅμα συμμίσγεται· ἕκαστον μὲν γὰρ διαχρίνεται· πάντα δὲ ταῦτα ξυμμίσγεται· χώρην δὲ ἀμείψαντα καὶ τυχόντα ἁρμονίης ὀρθῶς ἐχούσης συμφωνίας τρεῖς, ξυλλήβδην διεξίων διὰ πασέων, ζώει καὶ αὔξεται τοῖσιν αὐτοῖσιν οἷσιν πρόσθεν· ἢν δὲ μὴ τύχῃ τῆς ἁρμονίης, μηδὲ ξύμφωνα βαρέα τοῖσιν ὀξέσι γένηται ἡ πρώτη συμφωνίη· ἢν δὲ δευτέρη γένεσις ᾖ, τὸ διὰ παντὸς ἑνὸς ἀπογενομένου πᾶς ὁ τόνος μάταιος· οὐ γὰρ ἂν προσαείσειεν· ἀλλ' ἀμείβῃ ἐκ τοῦ μέζονος εἰς τὸ μεῖον πρὸ μοίρης· διότι οὐ γινώσκουσιν, ὅ τι ποιέουσιν· ἀρσένων μὲν οὖν καὶ θηλείων, διότι ἑκάτερα γίνεται, προϊόντι τῷ λόγῳ δηλώσω· τούτων δὲ ὁκότερον ἂν τύχῃ τῆς ἁρμονίης ὕγρον ἐὸν κινέεται ὑπὸ τοῦ πυρός· κινεόμενον δὲ ζωπυρῆται καὶ προσάγεται κτλ. — — ὑπὸ δὲ τῆς κινήσιος καὶ τοῦ πυρὸς ξηραίνεται καὶ στερεοῦται· στερεούμενον δε πυκνοῦται πέριξ· — — τὸ δὲ πῦρ ἐκ τοῦ συμμιγέντος κινουμένου τοῦ ὑγροῦ διακοσμέεται τὸ σῶμα κατὰ φύσιν, διὰ τοιήνδε ἀνάγκην. — Ib. I. p. 639. Kuehne, I. p. 190. L.: „*αἱ δὲ μέσαι καὶ εἴσω καὶ ἔξω περαίνουσαι τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ, ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται, διέπον ἅπαντα κατὰ φύσιν, ἄψοφον καὶ ὄψει καὶ ψαύσει, ἐν τούτῳ ψυχὴ, νόος, φρόνησις, αὔξησις, κίνησις, μείωσις, διάλλαξις, ὕπνος, ἐγρήγορσις· τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα οὐδέκοτε ἀτρεμίζων· οἱ δε ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανῆ σκέπτεσθαι οὐκ ἐπίστανται· τέχνῃσιν γὰρ χρεόμενοι ὁμοίῃσιν ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γινώσκουσι· θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμέεσθαι τὰ ἑαυτῶν* (vergl. die angebl. Briefe Heraklits u. oben p. 166) *γινώσκοντας ἃ ποιέουσι καὶ οὐ γινώσκοντας ἃ μίμεονται· πάντα γὰρ ὅμοια ἀνόμοια ἐόντα· καὶ σύμφορα πάντα καὶ διάφορα ἐόντα* (vgl. d. obige St. Platos u. Her. Bruchſtücke), *διαλεγόμενα οὐ διαλεγόμενα· γνώμην ἔχοντα ἀγνώμονα· ὁπεναντίον ὁ τρόπος ἑκάστων ὁμολογούμενος· νόμος γὰρ καὶ φύσιος, οἷσι πάντα διαπρησσόμενα οὐχ ὁμολογέεται ὁμολογούμενα. νόμον γὰρ ἔθεσαν ἄνθρωποι αὐτοὶ ἑωυτοῖσιν, οὐ γινώσκοντες περὶ ὧν ἔθεσαν· φύσιν δὲ πάντες θεοὶ διεκόσμησαν· τὰ μὲν οὖν ἄνθρωποι ἔθεσαν οὐδέποτε κατὰ τὸ ὠυτὸν ἔχει, οὔτε ὀρθῶς οὔτε μὴ ὀρθῶς· ὁκόσα δὲ θεοὶ ἔθεσαν, ἀεὶ ὀρθῶς ἔχει κτλ.* Wir werden übrigens, wie dies ſchon oben einigemale der Fall geweſen iſt, noch hin und wieder Gelegenheit haben, uns Stellen dieſer Schrift zur Erörterung und Beſtätigung heraklitiſcher Fragmente zu bedienen. Endlich iſt zu bemerken, daß nicht nur dieſe, ſondern auch die andere pſeudo-hippokratiſche Schrift de carnibus, wenn auch nicht in demſelben Maße, ſo doch häufig und deutlich heraklitiſche Anſchauungen zu Grunde liegen hat.

*) Ohne unſere obige Ausführung zu theilen und auch ohne, wenn wir uns recht erinnern, einen Einfluß Heraklits auf Hippokrates ſelbſt anzunehmen, äußert, wie wir

Digitized by Google

Wir kehren aber nunmehr noch einmal zu unſerm Bruchſtück bei Sextus zurück: „Sowohl Leben als Sterben iſt ſowohl in unſerm Leben als in unſerm Tod“. Wir haben nunmehr geſehen, wie Heraklit wirklich das phyſiologiſche Leben des Individuums als den Proceß des immerwährenden Sterbens auffaßte, durch welchen es (das Leben des Individuums) allein ſich erhält, ein Gedanke, der übrigens ſelbſtredend von ſeinem Leben und Sterben der Götter oder Seelen gar nicht anders verſchieden iſt, als die Durchführung eines und deſſelben Begriffs durch das natürliche von der Durchführung deſſelben durch das metaphyſiſche Gebiet, ein Unterſchied, der endlich für Heraklit gar nicht beſtand. Was uns aber veranlaßt, auch in jener Stelle des Sextus bloß eine Wendung des Gedankens auf den natürlichen Lebensproceß als ſolchen zu erblicken, iſt erſtens der Umſtand, daß die Antitheſe von Seele und Menſch in derſelben nicht ausgeſprochen, vielmehr der Menſch ausdrücklich zum Subject des ganzen Hergangs, Lebens wie Sterbens gemacht iſt. Andrerſeits aber iſt die Stelle doch

---

nachträglich erſehen, auch Bernays bereits in ſeiner Diſſertation die Vermuthung, daß ſich Heraklit in ſeinem Werke mit Aerztlichem irgend zu ſchaffen gemacht haben müßte, indem er ſich dafür gut darauf bezieht, daß in dem platoniſchen Sympoſium der die heraklitiſche Meinung vertheidigende Eixymachos ein Arzt ſei. — Einen Beleg für die oben von uns vermuthete herbe Kritik der Aerzte ſeiner Zeit in Heraklits Werk giebt jetzt das Bruchſtück bei Origenes IX, p. 282: „*Οἱ γοῦν ἰατροὶ — φησὶν ὁ Ἡράκλειτος — τέμνοντες, καίοντες, πάντη βασανίζοντες κακῶς τοὺς ἀῤῥωστοῦντας, ἐπαιτέονται* (wie Bernays ſtatt *ἐπαιτιῶνται* ſetzt) *μηδὲν ἄξιοι μισθῶν λαμβάνειν παρὰ τῶν ἀῤῥωστούντων, ταῦτα ἐργαζόμενοι τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς νόσους*“. In ſeiner Diſſertation hat übrigens Bernays die Hinweiſung Geßner's auf den heraklitiſchen Inhalt der pſeudo-hippokratiſchen Schrift de diaeta I. energiſch wieder aufgenommen und unter Abdruck einer längeren Textesſtelle daraus manches über den heraklitiſchen Inhalt derſelben discutirt. Gleiche Benutzung derſelben hat nach Bernays bei Zeller ſtattgefunden. Doch ſind mehrere gerade der intereſſanteſten Reſultate des Schriftchens noch nicht hervorgehoben worden.

Andrerſeits ſcheint uns Bernays zu weit zu gehen in der Art, in der er vermuthet, daß dieſelbe aus Heraklits Werk direct herrühre, wogegen auch Zeller p. 455, 2. bemerkt, daß mehr nur mittelbare Abſtammung aus dem Werke des Epheſiers, und unmittelbar aus denen anderer Heraklitiker anzunehmen ſei. Dies geben wir gern zu. Aber mit dem von Bernays behaupteten „Miſchcharakter“ der Schrift können wir nicht ganz einverſtanden ſein. Der Autor will nicht miſchen, will nicht verſchiedene Philoſophieen mit einander verbinden; er will lediglich die heraklitiſche Philoſophie zu ſeiner Unterlage haben. Ob er in ſeinen Durchführungen derſelben überall mit Glück verfährt, ob er vielleicht irgend einmal etwas mißverſteht, iſt eine andere Frage. Vielleicht wird ſich aber manches, was als fremdartiger Beiſatz erſchien, im Verlauf noch als echt heraklitiſch dem Gedanken nach zeigen.

Digitized by Google

ſchon durch die doppelte und unvermittelte Aneinanderreihung der Gegenſätze viel zu originell heraklitiſch, um etwa anzunehmen, daß ſie durch ungenaue Anführung aus jenen Stellen entſtanden ſei, welche den Gegenſatz des Lebens und Sterbens antithetiſch an Seele und Leib vertheilen. Vielmehr iſt erſichtlich, daß die von Sextus mitgetheilten Worte durchaus wörtlich ein Fragment des Epheſiers bilden, wie auch Schleierm. (p. 494) ſieht, obwohl letzterer ſich nicht weiter auf das Verhältniß dieſer neuen und dritten Form, in welcher in dieſem Fragmente und der ſich daran knüpfenden Reihe das Leben und Sterben auftritt, zu jenen beiden andern Fragmentenreihen von dem Leben und Sterben der Götter und denen der Seelen eingelaſſen hat. Ferner veranlaßt uns zu dieſer Meinung das bereits mitgetheilte Bruchſtück beim Plutarch, in welchem gleichfalls die Identität von Leben und Sterben neben der von Schlafen und Wachen auftritt und als Grund angeführt wird, das Eine ſei umſchlagend das Andere, ſo daß alſo auch hier das Subject des Proceſſes der Menſch ſelber bleibt, ohne in die Antitheſe von Seele und Körper zerlegt zu werden. Drittens aber beſtätigt unſere Anſicht die bisher unberückſichtigt gebliebene Grabſchrift auf den Aithalides [1]), in welcher es von demſelben heißt:

„Καὶ κατὰ τὸν Δημόκριτον αὐτὸν σὺν Ἡρακλείτῳ
Ἅμα δακρύων καὶ γελῶν τὸ ἄστατον τοῦ βίου
Ἐλέχθη θνήσκειν τε καὶ ζῆν ἦμαρ ἀεὶ παρ' ἦμαρ".

Trotz der poetiſchen Form wird wohl jeder mit uns einverſtanden ſein, daß in dieſem „Leben und Sterben immer Tag für Tag" ein echtes heraklitiſches Bruchſtück mit geringer Veränderung unterläuft, wie wir es ſchon ſehr häufig als ſeine Weiſe geſehen haben, durch ein ἀεὶ die entgegengeſetzten Beſtimmungen unauflöslich aneinander zu ketten und ihre Gleichzeitigkeit, den ineinander ſeienden Wechſel und untrennbaren Proceß damit auszudrücken [2]).

Hierher ſchlägt dann endlich auch das von Herakleides [3]) aufbewahrte

1) Tzetz. Chiliad. II, 721. ed. Kiessling.

2) Wie z. B. das διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται bei Plato Soph. p. 242. D., wo Plato das ἀεὶ noch ganz beſonders als den unterſcheidenden Charakter des Epheſiers hervorhebt, als den Gedanken des begrifflichen Proceſſes zum Unterſchied von dem ſchlechten Proceß der Abwechslung. — Auch das ἦμαρ παρ' ἦμαρ in unſrer Stelle kann nicht unheraklitiſch erſcheinen, wenn man ein ſpäteres Fragment, von der ſich gleichbleibenden Natur der Tage, betrachtet.

3) Alleg. Homer. p. 442. Gal. p. 82 Sch., denn daß dieſe Worte für ſich allein zu faſſen und nicht auf das dort unmittelbar vorangehende Bruchſtück von den Flüſſen zu beziehen iſt, ergiebt ſich, wenn man beachtet, wie Herakleides hier mehrere ganz verſchiedene Bruchſtücke des Epheſiers nur als Beiſpiele anführt, für

Digitized by Google

Fragment: „εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν“. „Wir ſind und ſind nicht“, in welchem Heraklit dieſe Identität am abſtracteſten ausgeſprochen hat [1]).

Leben und Sterben, Sein und Nichtſein, ſind alſo in allen ihren Formen, eben weil ſie reine proceſſirende Gegenſätze ſind, nur haltlos ineinander übergehende Momente. Sie ſind, jedes von beiden, identiſch mit ſeinem Gegentheil und müſſen dies ſein. Denn dem Heraklit ſind die Gegenſätze nicht ruhige Beſtimmtheiten, ſondern durchaus Bewegung. Zugleich aber war der Epheſier ſtatt wie ſeine Bearbeiter bei der ſinnlichen Vorſtellung der Bewegung ſtehen zu bleiben, zu dem logiſchen Begriff der Bewegung vorgedrungen. Die Bewegung war ihm nur beſtändiges Umſchlagen in das reine Gegentheil und Rückumſchlagen dieſes u. ſ. f., wie ſchon Plutarch, — wenn nämlich gegen unſere Meinung dieſem und nicht Heraklit ſelbſt die Worte angehören ſollten — ſo trefflich geſehen hat in der oben a. St., wo für die Identität des Lebens und Sterbens, des Schlafens und Wachens, als Grund angeführt wird: „denn dieſes iſt umſchlagend (μεταπέσοντα) jenes, jenes umſchlagend dieſes“.

Aber nicht nur im Seienden iſt jedes Einzeldaſein die Einheit von Gegenſätzen, ſondern dies ſelbſt kann und muß nur deshalb ſtattfinden, wenn und weil jedes der beiden entgegengeſetzten alles Daſein conſtituirenden

---

ſeinen dunkeln und ſinnbildlichen Charakter, Bruchſtücke, welche aber ſämmtlich darin übereinſtimmen, daß ſie die abſolute Identität des Gegenſatzes ausſprechen, was dem Pontiker als tiefe Symbolik erſchien. Ferner würde die Rückbeziehung dieſer Worte auf das ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς dann nur eine der Schreibweiſe des Epheſiers ganz widerſprechende pleonaſtiſche Wiederholung des ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν ſein. Und endlich ergiebt ſich aus der obigen Darſtellung, daß dieſe gleichzeitige Identität des Seins und Nichtſeins auch unſrer ſelbſt, die wir bei der Auffaſſung jener Worte als für ſich beſtehender erhalten, einer der eigenſten und tiefſten Gedanken des Epheſiers geweſen iſt, daher auch das Sichſelbſtſuchen (ſ. unten § 12).

1) Dieſer heraklitiſche Gedanke der Identität des Lebens und Sterbens hat dann häufig und beſonders durch Euripides poetiſchen Ausdruck gewonnen. Schon Sextus führt unmittelbar vorher die Verſe des Euripides an:

τίς δ' οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται.

Siehe hierüber Fabricius z. Sext. l. l. Suidas, in τίς δ' οἶδεν. Menag. ad Diog. Laert. IX, 73. Pott. ad Clem. Al. p. 517. Scholiast. in Aristophan. Ran. v. 1114 u. v. 1526 etc. Heraklit ſcheint überhaupt nach vielen Spuren großen Einfluß auf die philoſophiſche Bildung des Euripides gehabt zu haben (vgl. Valken. ad Eurip. Phoeniss. v. 1168) und hieraus erklärt ſich dann auch die lächerliche Anekdote, Euripides habe das Werk des Epheſiers im Artemistempel auswendig gelernt (cf. Tatian. orat. contra Graec. p. 11. ed. Ox.).

Momente in ſich ſelbſt ſchon ſein eigenes Gegentheil iſt. Nicht nur die einzelnen entgegengeſetzten Beſtimmtheiten, Krieg und Erhaltung, gut und ſchlecht, harmoniſch und unharmoniſch, Seele und Menſch, Leben und Sterben, Schlafen und Wachen ꝛc. ſind identiſch, — ſondern die beiden großen Gegenſätze ſelbſt, welche alles Göttliche, Menſchliche und Elementariſche in ihre abſolute Form zuſammenfaſſen und erzeugen, welche nur die Momente des alles durchdringenden Geſetzes des Werdens ſind, der Weg nach Unten — derjenige der beiden Gegenſätze, der zum Sein führt, wie Diogenes ſagt (*τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν δ' ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον*), und derjenige der zum Nichtſein, zur *ἐκπύρωσις* führt (*τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν*), ſind ſelbſt mit einander identiſch. Jedes dieſer entgegengeſetzten Momente iſt ſelbſt ſchon auch ſein Gegentheil, der Weg nach Unten in ſich ſelbſt ſchon auch wieder Weg nach Oben, und umgekehrt. Denn jedes dieſer iſolirten Momente iſt Bewegung und als ſolche nur beſtändiges Umſchlagen in ſein Gegentheil, das ſomit jedes von Beiden ſchon in ſich ſelbſt hat. Das Aufheben der Beſtimmtheit iſt nur Setzen einer neuen Schranke und Beſtimmtheit; das Werden nur beſtändiges zum Sein Werden. Umgekehrt hat jede Beſtimmtheit gerade als ſolche die Negation an ſich, die ſie wieder aufhebt; das Sein iſt nur daſeiendes Werden und ſich Aufheben. Der Weg nach Oben iſt daher, trotz alles Gegenſatzes, in ſich ſelbſt nothwendig ſchon Weg nach Unten, dieſer in ſich ſelbſt ſchon Weg nach Oben und identiſch mit ihm. Und zum Glück — denn wie ſehr würde dieſe Identität ſonſt beſtritten werden! — exiſtirt noch ein Zeugniß und endlich noch ein ausdrückliches Bruchſtück des Epheſiers, in welchem er dieſe Identität unumwunden ausſpricht. Das nicht minder gewichtige Zeugniß iſt das des Chryſippus ap. Phaedr. de nat. deor. ed. Peters. p. 19: „— *καὶ τὸν πόλεμον καὶ τὸν Δία τὸν αὐτὸν εἶναι, καθάπερ καὶ τὸν Ἡράκλειτον λέγειν*“, „und der Krieg und Zeus ſeien identiſch wie auch Heraklit ſage“. In der That haben wir ja ſchon oben (p. 49 vgl. § 5.) geſehen und es wird dies im Verlauf bald noch klarer werden, wie unumgänglich nothwendig dieſe Identität trotz des Gegenſatzes auf dem Standpunkte des heraklitiſchen Gedankens iſt. Weg nach Oben und Weg nach Unten, Zeus und *πόλεμος*, ſind nicht ruhende Beſtimmtheiten, ſondern ſolche Proceſſe, welche abſolut nur in dem Umſchlagen in ihr Gegentheil und als Vermittlung mit demſelben beſtehen. Jedes von beiden hat das entgegengeſetzte Moment alſo ſchon an ſich. Jedes wird nur deshalb auch actu zu dem andern, weil es an ſich ſchon das andere iſt.

Digitized by Google

Jedes von beiden iſt daher auch Totalität, Einheit ſeiner ſelbſt und ſeines Gegentheils. Zeus iſt daher auch mit dem *πόλεμος*, der Weg nach Oben mit dem Weg nach Unten, identiſch und umgekehrt! Und daß dieſes Zeugniß hier nicht eine bloße „Deutung" erfährt, das zeigt das zum Glück dieſe Identität des Weges nach Oben und Unten ganz unverſchleiert und dürr beſagende eigene Fragment Heraklits, das uns glücklicherweiſe und zwar gerade auch in den hippokratiſchen Werken aufbewahrt worden iſt[1]), *„ὁδὸς ἄνω κάτω μίη"*, „der Weg nach Oben und Unten iſt einer" (ein und derſelbe). Und wenn Hippokrates und Galen dabei den Heraklit nicht nennen, ſo thut dies dafür Tertullian[2]) „Quod enim ait Heraclitus ille tenebrosus eadem via sursum et deorsum. „Denn wie jener dunkle Heraklit ſagt, Ein und Derſelbe iſt der Weg nach Oben und nach Unten".

Freilich haben auch ſo und trotz dieſer ausgeſprochenen Identität des Wegs nach Oben und nach Unten die Bearbeiter Heraklits nicht geſehen, daß ſie es in der *ὁδὸς ἄνω κάτω* durchaus nicht bloß mit Stufen des Elementarproceſſes, ſondern nur mit den in ſinnlicher und ſinnbildlicher Form ausgedrückten logiſchen Momenten des Begriffs des Werdens, dem Sein und Nichtſein als proceſſirenden, zu thun haben! Freilich haben ſie ſogar auch ſo nicht einmal die Identität der *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω* aus dem ſie ſo unumwunden ausſprechenden Fragmente einzuſehen vermocht, weil ſie den ganzen Inhalt heraklitiſcher Philoſophie gänzlich verkennend, nothwendig auch dem tiefſten Ausſpruch und Centralpunkt derſelben keinerlei Sinn und Verſtändniß abgewinnen und immer nur die Stufen des Elementariſchen in demſelben erblicken konnten.

So will denn Schleiermacher (p. 383) in ſichtlicher Verlegenheit das Bruchſtück mit der erſtaunlichſten Gewalt und Willkür auf eine formale äußere Gleichheit der elementariſchen Verwandlungsſtufen beziehen[3]),

---

1) Hippocrat. *περὶ τροφῆς* T. VI. p. 297. Chart. II. p. 24. Kuehne und Galen. dazu T. XV. p. 411. Kuehne.

2) adv. Marcion. lib. II. p. 475. c. ed. Rigalt.

3) Er ſagt: „Und was können (!) jene Worte anders ſagen ſollen, als daß beide Wege einander durchaus gleich und entſprechend wären", womit Schl. meint, daß weil ſich das Feuer auf dem Wege nach Unten in Waſſer, dieſes in Feuer umwandelt, ſo bezöge ſich hierauf (weil in beiden Wegen dieſelben Stufen durchlaufen würden) unſer Fragment. Aber abgeſehen davon, daß dieſes ſich Entſprechen beider Wege immer nicht mit *μίη* und eadem bezeichnet werden könnte, wären ja dann die beiden Wege, ſtatt identiſch zu ſein, vielmehr immer nur eine im bloßen und entſchiedenſten Gegenſatz ſtattfindende Entwicklung und Bewegung. Es wäre dann immer nur ein abſtract entgegengeſetzter Weg, den z. B. das

Digitized by Google

während doch μέν niemals eine formale Gleichheit und dem Epheſier zumal immer nur eine ſubſtantielle Identität ausdrückt (weshalb es auch Tertullian ganz gut mit „eadem via“ überſetzt), ja während doch endlich eine ſolche formale Gleichheit der Verwandlungsſtufen des Elementariſchen nach Heraklit gar nicht vorhanden war und auch, wie ſich aus der Lehre vom Elementarproceß ergeben wird, gar nicht vorhanden ſein konnte. Letzteres hat auch wohl ſchon Brandis gefühlt, der in den Worten (T. I. p. 164): „Bei aller hier ſtattfindenden Verſchiedenheit aber ſoll der Weg nach Unten und Oben ein einiger, d. h. der eine dem andern gleich ſein“, wohl deutlich genug ausdrückt, daß ihm die Schleiermacher'ſche Erklärung in ihrer Willkür und Unmöglichkeit zum Bewußtſein gekommen und ihn nicht befriedigt.

Wir haben jenes Fragment den eigentlichen Centralpunkt und die innerſte Quinteſſenz heraklitiſcher Weisheit genannt, weil ſich aus ihm die ganze begriffliche Tiefe der Anſchauung des Epheſiers ergiebt. Der Verſtandesreflexion zufolge hätte Heraklit das zum Nichtſein führende Moment, den Weg nach Oben, in bloßer Gegenſätzlichkeit gegen das zum Sein führende feſthalten müſſen. Aber die Identität beider, die Heraklit ausſpricht, zeigt, daß er zu dem wahrhaft logiſchen Begriffe des Werdens durchgedrungen war, in welchem Sein und Nichtſein identiſche und raſtlos in einander übergehende Momente ſind.

Das wahrhafte Princip Heraklits iſt nicht einfaches Nichtſein, ruhige

---

Waſſer einſchlüge, wenn es nach Unten wandelnd zu Erde oder nach Oben wandelnd zu Feuer wird, und ebenſo wäre das ſich nach Oben zu Waſſer Umwandeln der Erde immer nur ein andrer Weg und gerade nur der entgegengeſetzte gegen die nach Unten zu ſich in Erde umwandelnde Bewegung des Waſſers. Die Stufen wären wohl dieſelben, aber die Wege durchaus nicht; ebenſo wie eine Haustreppe — und faſt ſcheint man ſich ſo Heraklits Weg nach Oben und Unten vorzuſtellen — allerdings ſtets aus denſelben Stufen beſteht, das Herunter- oder Hinaufſteigen derſelben aber immer nur entgegengeſetzte Bewegungen ſind. Endlich aber, — nicht einmal die Treppenſtufen ſind dieſelben; es iſt bei Heraklit ſelbſt nicht einmal eine formale Gleichheit der Verwandlungsſtufen irgend vorhanden: das Feuer wandelt ſich auf dem Wege nach Unten in Waſſer um; das Waſſer aber wandelt ſich nicht mehr jetzt, wie man durch die ſtoiſchen Berichte verführt bei dieſer „formalen Gleichheit“ annimmt, erſt in Erde um, um dann wieder in Waſſer und endlich in Feuer rückzugehen, ſondern nach den eigenen Bruchſtücken des Epheſiers iſt die Bewegung die: das Feuer wandelt ſich in Waſſer um, das Waſſer aber theilt ſich ſofort (noch auf der Mitte der Treppe), zerlegt ſich gleich nach Oben in Feuer und nach Unten in Erde. Ein Theil des in Waſſer umgewandelten Feuers läuft alſo ſofort wieder in Feuer zurück, ohne die Stufe der Erde zu paſſiren (ſ. §§ 20 sqq.). Es iſt alſo nicht einmal eine formal gleichmäßige Abſtufung bei Heraklit vorhanden.

Negation, ſondern Negativität, welche die beſtändige Aufhebung des Seins zum Nichtſein und des Nichtſeins zum Sein, der immer in einander umſchlagende Wandel dieſer Momente iſt. Die Negativität hat ihr Gegentheil, das Sein, als nothwendiges aufgehobenes Moment ſchon in ſich. Sie iſt das, was ſie iſt, nur als die Vermittlung mit ſich ſelbſt durch dies ihr Gegentheil hindurch. Nur dies, dieſe Negativität, iſt die heraklitiſche Bewegung. Die *ὁδὸς ἄνω*, das Nichtſein als thätiges gedacht, iſt ſelbſt ſofortiges und perennirendes Umſchlagen ins Sein und Erzeugen deſſelben; die *ὁδὸς κάτω*, das Sein nicht als das ſtarr unbewegte der Leichname, ſondern als gleichfalls thätiges, als Weg und Bewegung gefaßt, iſt perennirendes Aufheben ſeiner zum Nichtſein. So iſt die *ὁδὸς κάτω* in ſich ſelbſt ſchon nothwendig der Weg nach Oben und dieſer wieder in ſich ſelbſt ſchon der Weg nach Unten. Erſt dieſe ſchon in jeder dieſer Beſtimmungen für ſich, und darum in Allem was exiſtirt, vorhandene Einheit beider, der *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω*, iſt das Werden, deſſen beide niemals einer wirklichen Trennung zugängliche Seiten ſie bilden. Dieſe Identität*) beider iſt

---

*) Dieſe unſere Auffaſſung des Fragments erhält jetzt, wenn ſie noch einer Beſtätigung bedürfte, den frappanteſten Beweis durch das nunmehr bei Pseudo-Origenes IX, 10. p. 282 mitgetheilte Bruchſtück „*γναφείῳ* (wie Bernays ſetzt), *φησὶν, ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιὴ — ἡ τοῦ ὀργάνου τοῦ καλουμένου κοχλίου· ἐν τῷ γναφείῳ περιστροφὴ εὐθεῖα καὶ σκολιή. ἄνω γὰρ ὅμου καὶ κύκλῳ περιέλκεται — μία ἐστί φησι καὶ ἡ αὐτή· καὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω ἓν ἐστί καὶ τὸ αὐτὸ· ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή*“. „Auch der Schraube Weg, zugleich gerade und krumm, iſt einer und derſelbe. Und das Unten und das Oben iſt eines und daſſelbe und der Weg nach Unten und Oben iſt einer und derſelbe“.

Unmöglich kann die ſubſtantielle Identität des Weges nach Oben und Unten nachdrücklicher und energiſcher hervorgehoben werden. Es wundert uns, daß ſelbſt dieſes Fragment den geiſtvollen Zeller nicht hindert, es ganz wie ſeine Vorgänger ſo aufzufaſſen, p. 472: „Und daß dieſer Stufengang nach beiden Seiten hin gleichmäßig eingehalten werde, drückt er in dem Satze aus: der Weg nach Oben und Unten iſt derſelbe“. Abgeſehen davon, daß ein ſolches gleichmäßiges Einhalten, wie ſchon gezeigt, gar nicht bei Heraklit der Fall iſt und abgeſehen von allem Obigen, — wie kann Zeller in dieſem Fragmente noch von einem „gleichmäßig eingehaltenen Stufengange“ ſprechen, da doch nach dem Bruchſtück nicht nur der Weg ſelbſt, ſondern auch „*τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω*“, das Oben und Unten ſelbſt, alſo auch die entgegengeſetzten Endpunkte des Weges ein und daſſelbe, mit einander identiſch ſind. Wollte man auch, um zu unſerem früheren Vergleiche zu greifen, eine Treppe, weil dieſelbe Stufenreihe nach Oben und Unten führt, für einen identiſchen Weg nach Oben und Unten nehmen, ſo wird doch das Oben und Unten ſelbſt bei ihr nie für daſſelbe ausgegeben werden können. Wie

Digitized by Google

daher das das All durchwaltende Geſetz (*λόγος*). Dieſe Identität beider iſt als der unaufgehaltene ideelle Wandel der Gedankenmomente des Seins und Nichtſeins die unſichtbare Harmonie, der göttliche Logos, das Eine Weiſe, der höchſte Zeus, oder wie die Stoiker ſagten, der ätheriſche Leib der Weltbildung; Leib deshalb, weil bereits beide Momente und ihre Gegenſätzlichkeit, welche den Urquell und die ideelle Möglichkeit aller realen Unterſchieds- und Weltentwicklung bildet, in ihre reine Einheit eingeſchloſſen ſind, ätheriſch deshalb, weil dieſe beiden Momente in dem reinen Wandel dieſer Einheit eben noch nicht zu realen Unterſchieden herausgetreten ſind. Dieſe Einheit beider iſt aber eben deshalb nicht weniger auch das Geſetz, welches ſich auch durch alles real Seiende durchzieht und allein in allem wahrhaft vorhanden iſt; es iſt die Seele, zu welcher die ganze Welt der Erſcheinungen und ihr realer Wechſel nur den Leib bildet. Die Welt der ſinnlichen Exiſtenzen iſt nur das Daſein, Setzen und Erzeugen dieſer ideellen und an ſich identiſchen Unterſchiede als real verſchiedener und gegen einander feſter, an denen aber ihre innere Identität, eben weil ſie ihre Wahrheit bildet, unaufhörlich als Negation hervortritt und ſie in den Proceß der ſich aufhebenden Bewegung hineinreißt. Iſt, um uns ſo auszudrücken, das Seiende nichts als die Einheit der *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω*, geſetzt in der einſeitigen Form der *ὁδὸς κάτω* oder des realen Seins, — ſo muß dafür an dieſem, daß es innerlich vielmehr ebenſo nur Weg nach Oben iſt, raſtlos hervorbrechen und das geſammte reale Sein ſelbſt ſich darſtellen als das, was es iſt, als das bloße Daſein des ununterbrochenen Nichtſeins[1]) oder der *ὁδὸς ἄνω*, als der immer in ſein Gegentheil umſchlagende Wandel und Proceß alles Sinnlichen, der nach Heraklit Weſen und Quell der ſinnlichen Realität iſt und der Fülle ihrer Unterſchiede.

Man muß dieſe Identität des Wegs nach Oben und nach Unten immer

---

ganz anders Heraklits Vergleich mit der Schraube, der gleichfalls zeigt, wie er durchaus nicht an einen gleichmäßig eingehaltenen Stufengang der Elemente nach Oben und Unten denkt. In der Windung der Schraube — darin beſteht Heraklits Vergleich — iſt auch die geradanſteigende Richtung, in jedem untheilbaren Punkte derſelben zugleich eine krumme und gewundene. Die Gegenſätze durchdringen ſich und ſind eins in jeder Partikel ihres Weges.

1) Dies daher denn auch der tiefſte innerſte Grund jenes „Sein und Zugleich (Nichtſein)", welches nach Schleiermacher Ariſtoteles und Plutarch dem Epheſier blos „leihen", welches ihm aber auch überall Plato und ſeine eigenſten Bruchſtücke leihen und welches Schleiermacher wegſtreichen möchte, nicht ſehend, daß er damit den ganzen Heraklit ſelbſt fortſtreichen würde.

Digitized by Google

gegenwärtig haben, um irgend eins der heraklitiſchen Bruchſtücke wahrhaft zu verſtehen.

Nicht bloß die Elemente durchlaufen dieſen in ſich entgegengeſetzten und mit ſich identiſchen abſoluten Weg, der eben kein andrer als der Weg und der Begriff des Werdens iſt und den deshalb Alles beſtändig durchläuft, wie ſowohl die ganze bisherige als nachfolgende Darſtellung zeigen wird.

Das Eine, das immer auseinander tritt (ſ. d. Bruchſtücke bei Plato oben p. 90 und p. 72) ſchlägt damit den Weg nach Unten ein, des Auseinandertretens in die endlichen feſten Unterſchiede; und eben weil die *ὁδὸς κάτω* in ſich ſelbſt ſchon immer *ὁδὸς ἄνω* iſt, iſt dieſes Auseinandertreten in die Unterſchiede nur der Proceß des immerwährenden Rückgangs derſelben in die reine Einheit, in die ſich aufhebende Bewegung des Wegs nach Oben; ſo daß jene Fragmente und dasjenige, an welchem wir jetzt ſtehen, nur Ausfluß ein und deſſelben tiefen Gedankens ſind. Wie das ſich zur Vielheit unterſcheidende und aus dieſer immer in ſich rückgehende Eine und wieder wie die Seelen nach Plotinus und Stobäus Bericht u. A. unabläſſig den Weg nach Oben und Unten durchwandern, wie die Götter ihn durchlaufen, indem ſie zu Menſchen erſterben, wie das natürliche Leben in den Ausſcheidungs- und Reproductionsproceſſen, in denen es allein ſein Daſein hat, unabläſſig dieſen Weg nach Oben und Unten durchläuft, wie die phyſiologiſchen Zuſtände von Schlafen und Wachen (ſ. § 30) das beſtändige Durchlaufen deſſelben bilden, — nur ſo durchläuft ihn auch das elementariſche Daſein in ſeinen Wandlungen. Er bildet, wie wir noch ſehen werden, als das abſolute Werdensgeſetz die unentrinnbare Nothwendigkeit und Vorherbeſtimmung für Alles und iſt daher weit entfernt davon, wie man ihn bisheran faßte [1]), eine ausſchließlich und

1) Jene ſinnliche Auffaſſungsweiſe äußert ſich dann recht deutlich, wenn Schleiermacher (p. 383 sq.) die *ὁδὸς ἄνω* überſetzt: „den Gang feuerwärts“ und die *ὁδὸς κάτω* mit „Gang erdwärts“, wie auch Ritter (p. 103) gleichfalls ſchlechtweg ſagt, dem Heraklit ſei der Weg nach Unten „das Herunterſteigen vom Feuer zur Erde“ und der Weg nach Oben das Hinaufſchreiten von „Erde zum Feuer“. Aber was giebt denn das Recht dazu, die heraklitiſche Formel *ὁδὸς ἄνω κάτω* ſo ohne Weiteres mit Gang erdwärts und feuerwärts zu überſetzen?

Wir wiſſen wohl, eine große Schuld an dieſer Verwirrung trägt Diog. L. ſelbſt, welcher (IX, 8. u. 9.), nachdem er eben die im Weſentlichen richtige und wahre, von ihm ſelbſt aber keineswegs verſtandene Definition der heraklitiſchen *ὁδὸς ἄνω κάτω* gegeben, nun auch noch klar machen will, wie denn dem Heraklit die Welt, wie er eben geſagt hat, durch den Wechſel dieſes Weges entſtehe und des-

lediglich den phyſikaliſchen Elementen als ſolchen zukommende Bedeutung zu haben, welche Elemente vielmehr ſelbſt nur die realen ſinn-

---

halb, mit einem γὰρ ſeine Erklärung einleitend, fortfährt: πυκνούμενον γὰρ τὸ πῦρ κτλ. und nachdem er den Elementarweg nach Unten vom Feuer zur Erde beſchrieben, hinzufügt „das ſei der Weg nach Unten", und nach der Beſchreibung des Elementarproceſſes von Erde zu Feuer ebenſo: „das aber iſt der Weg nach Oben". Den Worten nach iſt das, von andern dabei unterlaufenden groben Irrthümern hier noch abgeſehen, auch nicht unrichtig. Denn das iſt wirklich im Elementariſchen der Weg nach Unten und Oben, und Diogenes behauptet nicht einmal, daß dieſe Specification des Weges nach Oben und Unten, die er giebt, die ausſchließliche und totale Bedeutung deſſelben enthalte. Sollte aber auch dieſer gedanken- und kritikloſe Polyhiſtor wirklich in dieſe Verwechslung gefallen ſein, welcher Grund iſt das, in denſelben Fehler zu verfallen, da ja über die Verwechslung ſelbſt die bei ihm unmittelbar vorausgehende allgemeine Definition jenes Weges keinen Zweifel aufkommen läßt, denn unmittelbar vorher definirt er den Weg nach Unten als das zur „Geneſis" führende Moment und als Streit (τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον) und den nach Oben als das zur ἐκπύρωσις führende und als Friede oder Uebereinſtimmung.

Iſt aber dieſe wahrhafte Erklärung von Diogenes ſelbſt nicht einmal verſtanden worden, ſo ſpricht das nur umſomehr für ihre Autorität, da er ſie dann, wie auch wohl gewiß der Fall, aus beſſeren Quellen eben nur abgeſchrieben und ſo gleichſam bewußtlos gerettet hat, wonach ihr gewiß größeres Gewicht zukäme, als ſeiner eigenen mit γὰρ eingeleiteten Erklärung.

Wie kann man aber den zur Geneſis führenden Weg mit „Gang erdwärts" überſetzen wollen? Iſt denn dem Heraklit die γένεσις blos die Eine Stufe der Erde, oder iſt ſie ihm nicht das Gebiet und der Gedanke des realen Seins überhaupt? Und wollte man ſchon durchaus ſich dabei lediglich an elementariſche Formen halten, ſo durfte man dann dennoch nicht den Weg zur γένεσις mit Weg erdwärts überſetzen. Denn dem Heraklit iſt nicht die Erde, ſondern vielmehr das Waſſer, reſp. das Gebiet des Feuchten, Sinnbild und Gebiet der Geneſis geweſen (vgl. §§ 19 u. 21), ſo daß man hierbei noch eher zu dem unmöglichen Reſultat käme, Weg waſſerwärts zu überſetzen. Und wie kann man — zwar bei Ritter, da dieſer zu einem realen Weltbrande zurückkehren möchte, iſt dies wenigſtens conſequent — aber wie kann Schleiermacher den Weg nach Oben, das zur ἐκπύρωσις führende Moment (τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπ.), ohne Weiteres mit Weg feuerwärts überſetzen, in dem Sinne, als wenn dies ein bloßes Aufgehen in elementariſches Feuer wäre, derſelbe Schleiermacher, der doch ſelbſt ſo trefflich geſehen hat, daß die ſ. g. ἐκπύρωσις keinen realen Weltbrand bedeute, eine Einſicht, mit deren conſequenter Durchführung jene Ueberſetzung in großem Widerſpruche ſteht! Weit vorſichtiger und richtiger iſt ſchon die Aeußerung von Brandis (p. 162): „Die von den Hemmungen ſich befreiende Bewegung war dem Heraklit im Wege nach Oben (ὁδ. ἄνω), die durch die Gegenſätze gehemmte im Wege nach Unten (ὁδ. κάτω) begriffen" ꝛc., Worte, in welchen es alſo ſchon enthalten iſt, daß es ſich in der ὁδὸς αν. κατ. nicht bloß um die ſinnlichen Elemente als ſolche handelt, ſondern ihr der allgemeine heraklitiſche Gedanke der Bewegung und des

lichen Unterſchiede und Stufen des Werdens ſind und darſtellen (vgl. §§ 19. 21. 23 und 27.).

Werdens zu Grunde liegt, deſſen ſinnliches Daſein und Realität in jenen Elementen, aus welchen dann weiter die Einzelgegenſtände werden, ſeine allgemeinſte Form hat; eine Erkenntniß, zu der nur noch die Einſicht in die logiſche Natur des heraklitiſchen Werdens, in die Gegenſätzlichkeit ſeiner Bewegung zu treten brauchte, um zur vollen Klarheit über dieſen Punkt zu gelangen. Man vgl. übrigens zu dem hier Angedeuteten die §§ 21 u. 27, wo, nach vorheriger Darſtellung der heraklitiſchen Phyſik als ſolcher die *ὁδὸς ἄνω κάτω* und die hier hervorgehobenen Mißverſtändniſſe derſelben zu ihrer letzten Löſung gelangen werden.

Digitized by Google

§ 8. Der Seelen Auf- und Niederweg.

Wie wir daher gehabt haben, daß es den Göttern Tod ist, Menschen, oder auch den Seelen Tod Menschen zu werden, so heißt es auch: es ist den Seelen Tod flüssige zu werden.

Es wird uns dies sogleich deutlich, wenn Clemens an einer Stelle, wo er uns die schätzbarsten Bruchstücke über Heraklits Naturlehre mittheilt, sagt, daß ihm das Feuchte der Saame der Weltbildung gewesen und er es in diesem Sinne Meer genannt habe[1]) („— — *ὅτι πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν, τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως. ὃ καλεῖ θάλασσαν*"). Das Meer, das Gebiet der feuchten Natur überhaupt, ist ihm der Saame der Weltbildung, Gebiet und Symbol der Zeugung[2]) (vgl. §§ 20 u. 21.), wie ihm das Feuer Bild der reinsten immateriellen Bewegung und Einheit von Sein und Nicht, die Erde aber Bild und Gebiet der Verwesung ist.

Daß die Seele flüssig wird, in das Reich der feuchten Natur eintritt, heißt ihm also nichts Anderes, als daß sie in den Leib und das Element des einzelnen und bestimmten sinnlichen Daseins aus ihrer reinen Bewegung herabsinkt.

So zuerst in mehreren Stellen, wo der Weg nach Oben und Unten der Elemente beschrieben wird, mit dem einzigen Unterschiede, daß die Seele die oberste Stufe, den sonstigen Platz des Feuers einnimmt. So

---

1) Strom. lib. V. c. 14. p. 255. Sylb. p. 711. Pott.

2) Wie es dies ja bekanntlich auch ebensosehr in ägyptischer Religion und Seelenlehre, als bei den Orphikern war. Man vgl. blos, um nicht Stellen zu häufen, Simplic. in Ar. Phys. p. 50: „*διὸ καὶ Αἰγύπτιοι τὴν τῆς πρώτης ζωῆς, ἣν ὕδωρ συμβολικῶς ἐκάλουν, ὑποστάθμην τὴν ὕλην ἐκάλουν, οἷον ἴλυν τινα οὖσαν*; Clem. Al. Strom. VI, 4. p. 757. Pott; Athenagoras Legat. c. 15. p. 64 sq. ed. Dech.; Proclus in Cratyl. § 157. p. 93. ed. Boiss.: „— — *εἴπερ καὶ ἡ θάλασσα γενέσεως εἰκών*" κτλ.

Digitized by Google

bei Philo[1]): „*Εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος, ἐν οἷς φησὶ, ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι*“ κτλ., „den Seelen iſt es Tod, Waſſer zu werden“. Ebenſo bei Clemens[2]): „*ψυχῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι*“ κτλ.*) (es folgt der weitere Weg und Rückweg der Elemente, der uns hier noch nicht intereſſirt). Und in entſprechender Weiſe, die nun aber auch den Gedanken durch den ſymboliſchen Ausdruck hindurchſcheinen läßt, ſagt Proklus[3]) aus Porphyrios: „wenn der Begehrungstrieb, von der geneſiurgiſchen Feuchtheit überſchwemmt, erſchlafft und eingetaucht wird in die Ströme der Materie, ſo iſt auch dieſes ein anderer Tod der vernünftigen Seelen zu feuchten zu werden, ſagt Herakleitos“ („— — *ὅτε δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν ὑπὸ τῆς γενεσιούργου καταχλυζόμενον ὑγρότητος ἐκνευρίζεται καὶ βαπτίζεται τοῖς τῆς ὕλης ῥεύμασι, καὶ ἄλλος οὗτος ψυχῶν τῶν νοερῶν θάνατος ὑγρῆσι γενέσθαι, φησὶν Ἡράκλειτος*“). Eine Stelle, von der ſchon Schleiermacher p. 517 eingeſteht, daß nicht nur die letzten Worte *ψυχ. θαν. ὑγρ. γεν.*, ſondern, trotz der neuplatoniſchen Quelle, die ganze Gedankenreihe in ihr als wirklich heraklitiſch werde zugegeben werden müſſen; eine Stelle endlich, in welcher auch das *νοερῶν* allerdings dem Porphyrios zugehört, aber doch nur eine ſehr echte Beſchreibung des Gegenſatzes iſt, wie wir bei den Sätzen von der trocknen Seele ſehen werden.

Nur ein ſcheinbarer Widerſpruch, in der That aber übereinſtimmend iſt, was uns Porphyrios ſelbſt ſagt in einer Stelle, deren Schluß ſchon früher bezogen wurde und die hier in ihrem ganzen Zuſammenhange hergeſetzt werden muß. Porphyr ſpricht von den Nymphen und den Najaden insbeſondere[4]): „Dieſe (*αἱ ναΐδας*) werden von dem Gewäſſer (*ναμάτων*) ſo benannt. Nymphen nennen wir die Najaden und die den Waſſern eigenthümlich vorſtehenden Kräfte; ſie nannten aber auch überhaupt alle in die Geburt hinunterſteigenden Seelen ebenſo (*τὰς εἰς*

---

1) De mundo incorr. p. 958. T. II. p. 508. ed. Mang.

2) Strom. VI. c. 2. p. 265. Sylb. p. 746. Pott.

*) Das Fragment, das jetzt bei Pseudo-Origenes V, 16. p. 132 vorliegt: *καὶ οἱ σοφώτατοι τῶν Ἑλλήνων, ὧν ἐστι καὶ Ἡράκλειτος „εἰς, λέγων, ψυχῆς εἰ γὰρ θάνατος* (der Herausgeber ſchlägt vor *εἴη ἄν*, was aber ſchwerlich zu acceptiren ſein dürfte; vielleicht iſt vor *θάνατος* ein *τίς* ausgefallen) *ὕδωρ γενέσθαι* ſoll ſeinem Gedanken nach hervorheben, daß nur ein Tod für die Seele exiſtire, nämlich die, wie wir bald ſehen werden, gerade ihre Luſt bildende Verleiblichung oder das Feuchtwerden derſelben, während der andere Tod, — der, den die Menſchen meinen — gerade nur wahres Aufleben für ſie iſt.

3) In Tim. p. 36. ed. Bas.

4) De antro Nymph. c. X. p. 257. Holst. p. 11. ed. v. Goens.

Digitized by Google

γένεσιν κατιούσας ψυχάς); denn ſie meinten, daß die Seelen an dem Waſſer hangen, das von dem Hauche Gottes durchdrungen iſt (ὕδατι θεοπνόῳ ὄντι), wie Numenius ſagt, welcher auseinanderſetzt, daß deshalb der Prophet geſagt habe, es ſchwebe der Hauch Gottes über dem Waſſer und daß deshalb die ägyptiſchen Dämonen[1]) ſämmtlich nicht auf dem Feſten ſtehen, ſondern alle auf einem Schiffe, ſowohl Helios als alle in die Geburt herunterſteigenden Seelen, als welche man alle auf dem Flüſſigen ſchwebenden auffaſſen muß, weshalb auch Heraklit geſagt habe: „„ψυχῇσι (φάναι) τέρψιν, μὴ θάνατον, ὑγρῇσι γενέσθαι, τέρψιν δὲ εἶναι αὐταῖς τὴν εἰς τὴν γένεσιν πτῶσιν““, „„Luſt, nicht Tod, ſei es den Seelen, zu feuchten zu werden, Luſt aber ſei ihnen der Fall in die Geneſis““ und anderswo habe er geſagt, daß „„wir leben jener Tod und jene leben unſern Tod““ (ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον). — Die Luſt des Feuchtwerdens iſt nämlich keine andere, als diejenige, welche die Seelen antreibt, in die Sinnenwelt, in die Luſt des individuellen Daſeins einzutreten, oder wie die mythiſche Sprache der Seelenlehre dies ausdrückt, die Luſt der niederen Seelen, die in den Dionyſosſpiegel ſchauend ſich verleiten laſſen, in die Zeugung herabzuſteigen (ſiehe z. B. das Vaſengemälde bei Creuzer Abbildungen Taf. IX.). Dieſe Luſt iſt eine ſolche, bei welcher wir weſentlich an die Worte denken müſſen, welche Lucian[2]) dem Heraklit in den Mund legt: „ἐστὶ τωὐτὸ τέρψις, ἀτερψίη“, „daſſelbe iſt Luſt (und) Leid“.

Ueber jenen Auf- und Niederweg der Seelen aber vergleiche man zuvörderſt die ſich an die Worte des Porphyrios eng anſchließende Stelle des Plutarch de Sera Num. Vind. p. 565 c. sqq.[3]) und die gelehrten Ausführungen von Wyttenbach[4]) hierzu, der dieſelbe auf die bekannten platoniſchen Stellen im Phaedon und Phaedrus zurückführend, bereits meint, Plato habe dieſe Lehre aus Heraklit geſchöpft, eine Meinung, für die er noch die bereits oben in der Anmerkung 1 zu p. 122 bezogene Stelle des Himerius hätte anführen können, auf die hier wieder zurück-

---

1) Siehe hierüber Jablonski, Panth. Aegypt. T. II. p. 103.

2) Vitar. auct. c. 14. T. III. p. 96. ed. Biss.

3) — — ὡς ἐκτήκεται καὶ ἀνυγραίνεται τὸ φρονοῦν ὑπὸ τῆς ἡδονῆς τὸ δ' ἄλογον καὶ σωματοειδὲς ἀρδόμενον καὶ σαρκούμενον ἐμποιεῖ τοῦ σώματος μνήμην, ἐκ δὲ τῆς μνήμης ἵμερον καὶ πόθον ἔλκοντα πρὸς γένεσιν ἣν οὕτως ὠνομάσθαι νεῦσιν ἐπὶ γῆν οὖσαν, ὑγρότητι βαρυνομένης τῆς ψυχῆς κτλ.

4) T. VII. 1. p. 446 sq.

Digitized by Google

verwieſen werden muß. Und um unſere eigene Anſicht, die wir ſchon lange durch unſere Darſtellung hindurchſcheinen ließen, ſchon hier gerade herauszuſagen [1]), ſo iſt uns ſowohl ſchon von dem bloßen Namen „*ὁδὸς ἄνω κάτω*“, als auch von ſo vielen Sätzen, die wir bereits gehabt haben und noch betrachten werden, von dem Sterben der Götter und Seelen, von dem Flüſſigwerden derſelben, von dem Wege der Seelen nach Oben und Unten, von dem zugleich als Mühſal und als Erholung geſchilderten unabläſſigen Wandeln der Seele mit dem demiurgiſchen Zeus um das Weltall, von der mit dem Ablaſſen der Seele von dieſem ununterbrochenen Wandel — indem ſie dadurch nach Unten in das Reich der feuchten Geneſiurgie gezogen wird — eintretenden Körperlichkeit derſelben und von ſo vielen andern Ausſprüchen ſchlechthin unbegreiflich, wie Heraklit zu dieſen Ausdrucksweiſen gekommen ſein ſollte, wenn er nicht die urſprünglich ägyptiſche und durch die Orphiker und Pythagoräer in Griechenland verbreitete myſteriöſe Lehre von der Seelen Auf- und Niederweg (*ἄνοδος* [2]) und *κάθοδος*) als Subſtrat benutzt hat, um in dieſen religiöſen Dogmen und deren mythiſch-ſinnlicher Form ſeinen ureigenen Begriff einhüllend darzuſtellen, auch hierin wieder folgend ſeinem Gott, der „nicht herausſagt, noch verbirgt, ſondern andeutet“ und der ſymboliſchen Sprache, welche die Natur ſpricht in ihren Exiſtenzen (vgl. das Capitel II.).

Was zuerſt den Namen *ὁδὸς ἄνω κάτω* betrifft, ſo bezieht ſich nämlich das, was wir oben über die Angemeſſenheit dieſes Namens geſagt haben, nur auf den Ausdruck: *ὁδός*, Weg, inſofern hierin eben die Bewegung ausgedrückt iſt. Anders dagegen verhält es ſich mit dem *ἄνω κάτω*, welches, da der heraklitiſchen Philoſophie, wie bisher nur zu ſehr überſehen worden, jede örtliche Bewegung (inſofern ſie die principielle Bewegung oder *ἀρχή* ſein ſoll) fremd iſt, derſelben durchaus unangemeſſen iſt und aus ihr heraus nicht erklärt werden kann. Denn kein Gewicht darf man etwa auf die Verwirrung des Simplicius legen wollen, welcher ſagt: Heraklit gehöre auch unter die, welche die Ortsbewegung als erſte ſetzen. So etwas, daß die heraklitiſche Bewegung, welche durchaus nur *μεταβολή*, d. h. Umwandlung, Umſchlagen in das Gegentheil iſt, eigentlich mit der Ortsbewegung eins ſei, ließ ſich wohl zur Noth von Jemandem behaupten, der die ariſtoteliſche Matereologie im Kopfe hatte, — aber nicht früher! Doch werden wir dieſen Irrthum erſt ſpäter

1) Vgl. § 26.

2) Ueber der Seelen *ἄνοδος* hatte Porphyrius bekanntlich ein eigenes Werk geſchrieben (Augustin. de civ. dei X, 29.).

und nach vorheriger Darſtellung der heraklitiſchen Phyſik näher nachweiſen und widerlegen können (§ 27), worauf wir hier verweiſen müſſen. Hier alſo einſtweilen nur ſoviel: Nur das Umſchlagen der Gegenſätze von Sein und Nichtſein ineinander, oder die unſinnliche Bewegung iſt die allein principielle Bewegung Heraklits. Von dieſer iſt die Ortsbewegung wie jede ſinnliche Bewegung und Veränderung erſt die Folge und Wirkung. Faſt überraſchend richtig ſieht dies Philoponus in einer ſpäter (§ 33) näher zu betrachtenden Stelle (Comm. in de Anim. C. 7.) ein, wo er von jener ſelbſt nie körperlichen (*ἐν σώμασι ἀσώματον*) und ſich durch alle Körperbewegung hindurchziehenden unſinnlichen Bewegung treffend ſagt, daß ſie erſt der „anderen“ (d. h. aller ſinnlichen und alſo auch der örtlichen) Bewegung Urſache ſei (*ἀεὶ κίνητος καὶ τῆς ἄλλης κινήσεως αἰτία*).

Es iſt ſomit das örtliche „Oben und Unten“ als Bezeichnung für die nicht örtliche principielle Bewegung Heraklits eigentlich ein fremdartiger Ausdruck bei ihm, was an und für ſich ſchon eine deutliche Hinweiſung ſein dürfte, daß Heraklit nicht Erfinder dieſes Namens iſt, ſondern ihn aus jener Doctrin herausgegriffen, um ſeinen Begriff ihm unterzulegen. Und die ganze bisherige Auffaſſung Heraklits, welche immer bei ihm eine örtliche Bewegung und Ableitung aus dieſer als ganz unbeſtritten und ſelbſtredend, häufig ganz unbewußt, vorausſetzte, iſt eben nur durch dieſe ſinnliche Form des *ἄνω κάτω* und durch ihre eigene ſinnliche Vorſtellungsweiſe verführt worden und würde ſich, wie ſeines Orts gezeigt werden wird, nicht auf ein einziges Bruchſtück von Heraklit ſelbſt berufen können, in welchem örtlich-abgeſtufte Bewegung als Princip erſcheint oder auch nur aus reell feſtgehaltenen Unterſchieden von Oben und Unten (— das Oben wird vielmehr in der Kreisbewegung der heraklitiſchen Phyſik ſelbſt immerwährend zu Unten —) zur Ableitung und Entwicklung der concreten Erſcheinungen geſchritten wird. Als einziges wahres Ableitungsprincip erſcheint vielmehr ſtets im Gebiete des Seeliſchen wie des Phyſiſchen das dialectiſche Umſchlagen in das Gegentheil, eine Bewegung, welche nicht die ſinnliche der Ortsbewegung iſt und wohl ſchwerlich ganz von ſelbſt ohne eine ſolche concrete Anſpielung und halb deutende, halb die Unausſprechlichkeit des eigenen dialectiſchen Gedankens in jenem Dogmen-Material darſtellende Beziehung als „Weg nach Oben und Unten“ ausgeſprochen worden wäre. Aus dieſer mit ſo gänzlichem Unrecht ſtets als principiell unterſtellten Ortsbewegung entſpringen denn auch die vielen Mißverſtändniſſe der Neueren, das Nichterfaſſen der Identität des Wegs nach Oben und Unten, die falſchen Vor-

Digitized by Google

ſtellungen von einer „oberſten und höchſten Region“ des Feuers, oder einer örtlichen Transcendenz der höchſten Seele und des *περιέχον*, Irrthümer, die wir theils ſchon oft widerlegt zu haben glauben, theils noch häufig Gelegenheit nehmen werden, zu widerlegen. — So endlich auch wird es erſt klar, wie Der, welcher geſagt hat: „die Welt hat keiner der Götter gemacht“, Der, in deſſen Fragmenten wir ſo oft die glühendſte Polemik gegen den Volksglauben finden, ſich doch wieder in andern Bruchſtücken ſoviel mit Göttern, Daimonen ꝛc. zu ſchaffen machen konnte und ſich an die religiöſe Vorſtellung davon anzulehnen ſcheint.

Aber auch abgeſehen von dem bloßen Namen „Weg nach Oben und Unten“, — auch alles Nähere und Concretere, jene Sätze von der Seelen *ἄνοδος* und *κάθοδος*, von dem Feuchtwerden der Seelen und ihrem damit gegebenen Heruntersteigen in die Leiblichkeit und Zeugung, jene Sätze von den Menſchen, die geſtorbene Götter ſind und umgekehrt, von dem, was ſie nach dem Tode erwartet, von dem Hören auf den Dämon, jene Sätze von dem Meer, dem Gebiet des Feuchten, als Symbol und Gebiet der realen Weltbildung und Zeugung ꝛc. ꝛc. und jenen „Haß der flüſſigen Natur“, wie ſich ſelbſt Schleiermacher einmal über Heraklit ausdrückt, — Alles das finden wir ja faſt wörtlich wieder in dem, was in den Schriftſtellern über jene Seelenlehre[1]) anzutreffen iſt*). Noch deutlicher wird dies, wie er die religiöſen Vorſtellungen in das Gebiet ſeines Philoſophirens hineingezogen und ſeinen Begriff in ihre Geſtalten hineingelegt hat, wenn wir ihn bald ſehen werden eine Polemik gegen Dionyſos ſelber erheben. Nur darf niemals — und das iſt freilich eine Hauptſache —

---

1) Man ſehe nur außer den bereits angeführten und gelegentlich (ſ. § 9 sq.) noch folgenden O. bei Porphyrios ib. c. 6 u. c. 18 sq., die bei Wyttenbach zu Plutarch l. l. angeführten Stellen Plato's und Anderer, Procl. in Tim. p. 17. p. 36. p. 330. in Parmenid. p. 146. ed. Cous., in Alcib. I. p. 68 sqq. p. 32. p. 86. ed. Creuzer; Clemens Al. Strom. V. p. 675. ed. Pott. (cf. ib. VII, 6. p. 850), Hermias ad. Phaedr. p. 94. ed. Ast. (cf. Orphic. Hymn. XI. XXIX. Fragm. VII. XXVIII etc. ed. Hermann) und vieles Andere bei Boeckh in den Heidelberger Jahrbüchern d. Phil. 1808 I. p. 112 f. und Creuzer in der Symbolik und Mythologie bei der Darſtellung der Seelenlehre und Dämonologie; vgl. die in der Anmerkung 1. zu p. 156 paralleliſirten Stellen des Dio Chrysost., Philo. etc. etc., ſowie das Citat aus Jamblich und das darüber Geſagte.

*) Und wie deutlich weiſt jetzt nicht wieder das neue Fragment von der Auferſtehung der Seelen — denn hierauf muß es offenbar bezogen werden — auf dieſes Darſtellungsmaterial hin, bei Pseudo Origen. IX, 10. p. 283 u. Bernays Rh. Muſ. IX. p. 245: „*Ἐνθάδε ἐόντας ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας*

der ideelle, begriffliche Unterſchied überſehen werden zwiſchen Heraklit und jenen Dogmen. Es darf nicht überſehen werden, daß Heraklit durchaus kein Jünger und Verbreiter irgend einer Prieſterweisheit iſt, ſondern daß er nur ſeinen ſpeculativen Begriff, der ihm durch und durch originell und von keinem ägyptiſchen Prieſter noch perſiſchen Magier erkannt worden war, daß er ſeinen Gedankengegenſatz der Negativität und des Seins, der reinen Bewegung und des Verharrens, des Allgemeinen, das ihm im unaufgehaltenen Wandel beſteht, und des an ſich feſthaltenden beſtimmten einzelnen Daſeins, in die religiöſen Vorſtellungen von den feuchtwerdenden und dadurch in die Sinnenwelt herabgezogenen Seelen, von den Opfern, die Heilungen der Seelen ſind ꝛc., hineinträgt; daß ihm dieſe religiöſen Vorſtellungen ſomit nicht die Sache ſelbſt, ſondern nur das ſinnliche Subſtrat der Darſtellung ſeines Begriffes ſind; ein Unterſchied, den freilich ſowohl Porphyrios als Jamblich l. l. als die Neuplatoniker meiſt zum Theil überſehen. Es iſt, um dies an Einem Beiſpiele ſo deutlich und durchſichtig als ſchon hier nur immer möglich iſt, zu machen nur erforderlich, einen Rückblick auf den p. 124 angeführten und betrachteten Bericht des Aeneas Gazäus zu werfen. Die Stelle läßt das Sachverhältniß mit einer Klarheit hervortreten, welche dadurch nicht im mindeſten benachtheiligt wird, daß ſie für Aeneas ſelbſt freilich nicht vorhanden war. Aeneas ſagt: Heraklit habe eine nothwendige Aufeinanderfolge (*ἀναγκαίαν διαδοχήν*) angenommen, nämlich die Wanderung des Weges nach Oben und Unten durch die Seele. Da nämlich (*ἐπεὶ* — fährt er fort —) es Mühſal für ſie ſei, dem Demiurg in ſeinem raſtloſen Wandel zu folgen und mit ihm das All zu umwandeln, ſo werde ſie durch die Sehnſucht nach Ruhe nach Unten in den Körper gezogen. Dieſes in dem reinen demiurgiſchen Wandel nicht Aushaltenkönnen der Seele und ihre dadurch bewirkte Flucht (*φυγή*) von Gott und Verkörperung ſoll alſo, nach Aeneas, den Grund und das Weſen jener „nothwendigen Aufeinanderfolge“ ausmachen. Allein dieſe nothwendige Aufeinanderfolge iſt, nach Aeneas ſelbſt, — da er ſie ja ſelbſt als den Weg nach Oben

---

γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν“. Kann man deutlicher — in der Form — ägyptiſiren? Treffend bemerkt Zeller p. 483, 6: „Ich beziehe dieſe Worte auf die zu Hütern der Menſchen beſtellten Dämonen, vgl. Hes. *E.* κ. *ἡμ.* 120 ff. 250 ff.“ Aber gewiß verſteht auch er dies mit uns ſo, daß wir ſelbſt durch den Tod zu ſolchen Dämonen, zu ſolchen „Hütern der Lebenden und Leichen“ werden, vgl. Plutarch de Def. Or. p. 415. p. 700 sq. W., wo dieſe Umwandlung der Seelen in Dämonen und Heroen in die engſte Beziehung zu heraklitiſcher Lehre gebracht wird, und §§ 11 u. 26.

Digitized by Google

und Unten erklärt, — und nach den zum Ueberfluß noch deutlicheren insoweit aber mit dem Bericht des Aeneas ganz identischen Stellen des Plotinus und des Jamblichus bei Stobaeus (siehe oben p. 131. 132), welche statt διαδοχὴ ἀναγκαία ausdrücklich ἀμοιβὰς ἀναγκαίας ἐκ τῶν ἐναντίων sagen, gar nichts anderes als der beständig ineinander umschlagende Proceß der Gegensätze von Sein und Nichtsein, welche durch ihre stets ineinander übergehende Bewegung das gesammte geistige und physische All, Feuer und Wasser und Erde, Schlafen und Wachen, Leben und Sterben, produciren. Es ist dieselbe kosmische Bewegung in seinen eigenen Gegensatz hinein, welche das Auseinandertreten des Einen in das Viele und das Zusammengehen des Vielen in das ideelle Eine, den Uebergang der sichtbaren Harmonie in die unsichtbare und deren Rückgang in jene constituirt. — Der Wandel in das Gegentheil ist nicht nur der Weg der Seele in den Körper (weshalb sie gestorbener Gott genannt wird), sondern er ist ebensosehr das Gesetz und der Weg des Elementarprocesses und aller Erscheinungen im Universum. — Ferner ist, wie wir bald (§ 10 sq.) zur Evidenz sehen werden, der Demiurg selber gar nichts andres, als das Gedankengesetz selbst von der Identität der intelligiblen Gegensätze von Sein und Nichtsein und ihres ideellen Uebergehens in einander. Sein Wandel, von dem Aeneas spricht, ja seine ganze demiurgische Thätigkeit und Existenz selbst besteht nur darin, daß er rastlos aus dem Moment des Seins in das Moment des Nichtseins übergeht, daß er sich unaufgehalten aus der Form der ideellen Einheit in die der realen Vielheit umsetzt und diese seine Bewegung als das reine ideale Umschlagen der Gedankenmomente in so schlechthin ungetrennter Identität sich vermittelt, daß, — weil hier der Widerspruch des endlichen Seins aufgehoben, — jedes dieser Momente sofort das andere selbst ist, der Gegensatz beider Momente sofort auch ihre Identität ist und umgekehrt, wie wir dies schon bei der bessern unsichtbaren Harmonie gesehen haben und seines Ortes näher sehen werden. Aber eben weil nichts Individuelles und Einzelnes diese demiurgische begriffliche Bewegung des reinen ideellen Uebergehens der intellectuellen identischen Gedankengegensätze mitmachen kann, können die Seelen jenem die specielle Natur des Absoluten bildenden absoluten demiurgischen Wandel nicht folgen; sie müssen aus der Mühsal dieses Wandelns und aus der Führung des Demiurgen fliehen und sich nach unten, in das Reich des realen Seins und der gehemmten sinnlichen Bewegung, in das Gebiet des Widerspruchs und des realen Mühsals entlassen.

So liegt hier in dem Berichte des Aeneas von Heraklit nichts

Digitized by Google

anderes vor, als ein bloß in das Material und die durchsichtige Form aegyptischer Seelenlehre gehülltes Aussprechen seiner speculativen Anschauung von dem absoluten Princip alles Denkens wie Seins als der intellectuellen und in ihrem Auseinandertreten das Weltsystem aus sich erzeugenden Einheit der reinen Gedankengegensätze von Sein und Nichtsein. Es ist schon in dem zweiten Capitel der Vergleich gemacht worden, daß Heraklit sich in Bezug auf diese Hülle zu den hellenischen und orientalischen Religionskreisen ähnlich verhalte, wie die hegel'sche Philosophie zu den Mysterien, Dogmen und Namen der christlichen Religion und es wäre ein ganz analoger Irrthum, wenn man annehmen wollte, Heraklit sei ein Jünger orientalischer Priesterweisheit oder habe auch nur irgendwie an jene religiöse Seelenlehre als solche wirklich geglaubt, als wenn man annehmen wollte, Hegel verdanke seine Weisheit der christlichen Religion oder sei auch nur ein gläubiger Christ gewesen. — Es ist aber dort (im zweiten Capitel) zugleich der begriffliche Grund, die immanente Nothwendigkeit entwickelt worden, warum Heraklit seinen treibenden Gedanken der reinen Negativität unmöglich in wahrhaft genügender logischer Form herausringen konnte, warum er ihn schlechterdings nur in sinnlicher ungenügender Form aussprechen konnte, wie er deshalb ohne alle Willkür zu solchem Substrat der Darstellung seines Begriffs, physischem wie religiösem, greifen mußte; wie aber eben diese Unangemessenheit der sinnlichen Form und des rein übersinnlichen Gedankens für ihn selbst vorhanden und seine Philosophie daher nur die ungeheuere Abmarterung war, die Kategorie der Negativität in der Form der Kategorie herauszuringen; wie er eben deshalb mit dem sinnlichen Substrate seiner Darstellung rastlos wechselt, es wieder zerbricht und fortwirft und so die Transcendenz seines Begriffs über jedes einzelne Substrat seiner Darstellung offenbart. Eben deshalb zerstört er denn auch wieder diese ganze religiöse Seelenlehre mit dem tiefen Ausspruch „Dasselbe ist Zeus und πόλεμος", der höchste Gott, der reine Wandel ins Gegentheil, und die Sphäre des realen Daseins, oder: „Ein und dasselbe ist der Weg nach Oben und nach Unten", einem Ausspruch, der, das Tiefste seines Begriffs enthaltend, mit jener religiösen Dogmatik, welche diese Wege als bloß entgegengesetzt, als so entgegengesetzt, wie Abfall der Seele von Gott und Rückkehr zu ihm festhalten muß, in einem unlöslichen Widerspruch steht und somit deutlich offenbart, wie es ihm nicht um jene Seelenlehre als solche, sondern in diesem bildlichen Material nur um das Aussprechen seines Begriffs zu thun war.

Deswegen zerbricht er auch ebenso wieder die ganze kindlich naive

Digitized by Google

Dämonologie des Alterthums mit dem tiefen Ausruf: „Das Gemüth ist dem Menschen sein Dämon“ und mit vielen andern Fragmenten, die wir noch betrachten werden.

Uebrigens darf nicht unerwähnt bleiben, daß Creuzer, wenn er auch in der Regel Heraklit die Substanz seiner Philosophie sich aus Priesterweisheit schöpfen läßt, doch einmal in einer kurzen und, weil gelegentlich gemacht, freilich auch gar nicht weiter explicirten Aeußerung über jenes Verhältniß Heraklits zu jener Seelenlehre gradezu den Nagel auf den Kopf trifft. In der Symbolik und Mythologie T. II. p. 133, 3. Ausg., nachdem er eine lichtvolle Darstellung der ägyptischen Seelenlehre gegeben, äußert er nämlich: „Diese ägyptische Seelen- und Dämonenlehre hat sich nun weiter zu den Griechen verbreitet, als zum Pherecydes von Syrus, Heraklitus, der freilich nun der ὁδὸς ἄνω κάτω den Sinn seines genialen Systems unterlegte“. —

§ 9. Feuchte und trockne Seele.

Dieſelbe Ideenreihe nun, wie in der obigen Anführung des Porphyrios, ſetzt derſelbe Autor in einer ſich an jene bald darauf anſchließende Stelle (c. XI.) fort, eine Stelle, welche wir, da ſie wiederum heraklitiſche Bruchſtücke enthält, trotz ihrer Länge mindeſtens in ihrem weſentlichen Zuſammenhange mittheilen müſſen. Porphyr ſpricht von den heraklitiſchen und ſtoiſchen Lehren über die Nahrung der Himmelskörper aus Meer und Flüſſen, aus dem Feuchten überhaupt, und fährt fort: „Es iſt nun nothwendig, daß auch die Seelen, ob ſie nun körperliche ſeien, oder zwar unkörperliche aber den Körper anziehende (*ἐφελκομένας*[1]) *δὲ σῶμα*) und am meiſten eben diejenigen, welche in das Blut und die feuchten Leiber geknüpft werden ſollen (*καὶ μάλιστα τὰς μελλούσας καταδεῖσθαι εἵς τε αἷμα καὶ δύγρα σώματα*), ſich dem Gebiet des Feuchten zuneigen und von der Feuchtigkeit durchdrungen dadurch verleiblicht werden (*καὶ σωματοῦσθαι ὑγρανθείσας*); weshalb auch durch die Ausſchüttung von Galle und Blut die Seelen der Geſtorbenen ſich zu uns hinwenden (bei der Todtenbeſchwörung nämlich); und daß die den Körper liebenden Seelen den feuchten Hauch an ſich ziehend ihn verdicken wie zu einer Wolke (*καὶ τάς γε φιλοσωμάτους ὑγρὸν τὸ πνεῦμα ἐφελκομένας παχύνειν τοῦτο ὡς νέφος*), denn das Feuchte in der Luft verdickt tritt zur Wolke zuſammen (*ὑγρὸν γὰρ ἐν ἀέρι παχύνθεν νέφος συνίσταται*); indem dieſe (wieder) verdickt wird durch den Ueberfluß des naſſen Hauches in ihnen, werden ſie ſichtbar (*ὁράτας*[2]) *γίνεσθαι*); — — die reinen

1) Dies *ἐφελκομένας* iſt ein Ausdruck, der ſich oft in der Verbindung mit *ἄνω κάτω* findet und die Thätigkeit dieſes heraklitiſchen Weges auch bei Plato ausdrückt, z. B. Cratyl. p. 386. E. p. 47. Stallb. *ἑλκόμενα ἄνω καὶ κάτω.* (cf. das Epigramm bei Diog. L. IX, 16.)

2) Man ſehe hierzu das, was über das gegenſätzliche „*ἀφανίσθεντα*“ oben geſagt iſt p. 100, 5. und p. 121.

Digitized by Google

Seelen aber ſind abgewendet der Geburt (*αἱ μέντοι καθαραὶ γενέσεως ἀπότροποι*). Herakleitos ſelbſt aber ſagt: „„die trockne Seele (iſt) die weiſeſte““, *αὐτὸς δέ φησιν Ἡράκλειτος*: „*ξήρα ψυχὴ σοφωτάτη*“.

Gegen den Einwand, daß das Fragment des Epheſiers in einer neuplatoniſchen und ſomit für Heraklit ſelbſt nichts beweiſenden Gedankenverbindung mitgetheilt ſei, muß bemerkt werden, daß wir Stellen antreffen, die uns daſſelbe Fragment mit Worten wiedergeben, welche Heraklit ſelbſt angehörend mindeſtens einen Theil jener Gedankenreihe allerdings als bei ihm ſelbſt vorkommenden Zuſammenhang nachweiſen. So zunächſt bei Clemens[1]): „*οὕτω δ'ἂν καί ἡ ψυχὴ ἡμῶν ὑπάρξαι καθαρὰ καί ξηρὰ καί φωτοειδής· Αὐγὴ δὲ ψυχὴ ξηρὰ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*“, wo Schleiermacher überſetzt: „denn ein trockner Strahl iſt die weiſeſte und beſte Seele“[2]) und in dem bald darauf Folgenden: „*οὐδὲ ἔσται κάθυγρος ταῖς ἐκ τοῦ οἴνου ἀναθυμιάσεσιν νεφέλης δίκην σωματοποιουμένη*“, „noch wird ſie durchnäßt ſein durch die Ausdampfungen des Weines nach Art einer Wolke verkörperlicht“ — erkennt auch Schleiermacher die letzten hervorgehobenen Worte als eigene des Heraklit an.

Ebenſo in einer Stelle bei Plutarch, wo Heraklit ſagt, daß dieſe trockene Seele nur den Leib durchzucke wie ein Strahl die Wolke[3]): „... *καὶ γένηται καθαρὸν παντάπασι καὶ ἄσαρκον καὶ ἀγνόν· αὕτη γὰρ ψυχὴ ξηρὴ ἀρίστη καθ' Ἡράκλειτον ὥσπερ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη τοῦ σώματος*“, „denn dies iſt eben jene trockene Seele, welche die beſte iſt, nach Heraklit, den Leib durcheilend wie ein Strahl die Wolke“. Hiernach[4]) kann das Urtheil über das Authentiſche in dem vornehmlichen Inhalt und Zuſammenhang in der obigen Stelle des Porphyrios wohl nicht zweifelhaft ſein. —

Die Zahl der Stellen aber, in denen uns verſichert wird, daß nach Heraklit die trockene Seele oder der trockene Strahl die beſte Seele ſei, iſt Legion. Das Trockene hier muß man natürlich nicht mit dem

---

1) Clem. Al. Paedag. II, 2. p. 184. Pott.

2) Dieſe Ueberſetzung ſchließt aber auch eine Verſetzung der Worte ein, und ein „trockner Strahl“ dürfte tautologiſch ſein, weshalb die Stelle wohl lieber ſo zu faſſen ſein dürfte: „Denn ein Strahl iſt die Seele; die trockene, die weiſeſte und beſte“. Dies beſtätigt ſich auch durch die bald folgende Stelle des Plutarch, wo die Seele ein Strahl (*ἀστραπή*) genannt wird.

3) Plutarch. Romul. p. 35. 36. ſiehe die im Verfolg vorgeſchlagene Verbeſſerung.

4) Vgl. auch die oben (p. 182, 3.) angef. St. d. Plutarch.

Digitized by Google

Starren für verwandt halten wollen; vielmehr iſt es eine feurige[1]) und ſonnenartige Trockenheit.

Dieſe feurige Wärme und Trockenheit iſt deshalb die wahre Subſtanz der reinen Seele, weil ſie eben das Subſtrat der reinſten Bewegung und Beweglichkeit iſt. So lange die Seele ſich dieſe ihre elementariſche Natur der reinen Bewegung möglichſt bewahrt, iſt ſie ihrem Begriff am meiſten entſprechend.

Wie aber im Elementarproceß die Stufe des Feuchten diejenige iſt, auf welcher jene reine ſichſelbſtaufhebende Bewegung des Feuers bereits zu einem verharrenden Daſein ſich umgewandelt hat und ſich deshalb aus dieſer Stufe, wie aus einem Saamen der Weltbildung, alles Sinnliche nun weiter entwickelt (§§ 20 u. 21) — ſo tritt auch die Seele, jemehr ſie ſich hingiebt an dies Gebiet des Feuchten, deſto mehr aus ihrer reinen Selbſtbewegung heraus und in das verharrende ſinnliche Daſein hinein, geräth mehr und mehr unter die Botmäßigkeit des auf ſich beruhen wollenden Sinnlichen und ſeiner Luſt, geht mehr und mehr ihrer echten Subſtanz und dadurch auch des Erkennens verluſtig, welches, wie wir ſpäter ſehen werden, gleichfalls nur durch die Selbſtbewegung der Seele, durch das Aufgeben alles feſten, beharrenden, ſinnlichen Seins, welches die trügeriſchen Sinne vorſpiegeln, ja durch das ſtete Aufgeben ihres eigenen ſinnlichen Daſeins[2]) bewirkt wird.

Wenn daher Schleiermacher p. 514 ſagt, daß Heraklit in jenem Bruchſtücke von der den Leib wie ein Blitzſtrahl die Wolke durcheilenden Seele bildlich die Bereitwilligkeit der Seele darſtelle, den Leib wieder zu verlaſſen, ſo iſt dies gewiß ganz richtig und dient wiederum zur Beſtätigung deſſen, was wir oben über den ſinnbildlichen Stoff der religiöſen Seelenlehre ſagten, in denen Heraklit dieſen Theil ſeiner Philoſophie dargeſtellt hat. Aber erſchöpfend iſt dies nicht, ſondern es liegt hierin auch noch die ſchnelle Bewegung, mit welcher die Seele unausgeſetzt den Leib, auch ſo lange ſie in ihm iſt, durcheilt und erſt durch dieſe, ſein ſinnliches Daſein, wie ſich zeigen wird, unaufhörlich aufhebende Bewegung, alle Erkenntniß vermittelt, eine Vermittlung, ohne welche nicht einmal ſelbſt die in der ſinnlichen Wahrnehmung mögliche Erkenntniß

---

1) Es iſt ein Unterſchied, ſagt Pſellus, zwiſchen der animaliſchen Wärme und der feurigen; jene iſt flüſſig, dieſe trocken und brennend, de Operat. daemon. p. 78 sq. *τὴν γὰρ τοῦ πυρὸς καὶ τὴν ἡλιακὴν (θερμότητα) ὡς καυστικὴν καὶ ξηραίνουσαν ἀποστρέφεται· τὴν δὲ τῶν ζώων ὡς σύμμετρον οὖσαν καὶ μεθ' ὑγρότητος κτλ.*

2) S. §§ 32 sqq.

und Auffassung des Objectiven vorhanden ist, so daß durch die Hingebung der Seele an das Feuchte selbst die reinere Wahrnehmung der Sinnesorgane, geschweige denn das wirkliche Erkennen verloren geht.

Die nähere Nachweisung und tiefere Begründung dieser Sätze wird sich erst bei der Lehre vom Erkennen ergeben, worauf hier verwiesen werden muß.

Die Zeugnisse über die trockenen Seelen sind nun, so kurz sie sind, doch unter sich sowohl als gegen die hierüber bereits angeführten Fragmente etwas abweichend, so daß es nicht leicht ist, auf den ersten Blick die Form herauszufinden, in der Heraklit selbst jenen Satz ausgesprochen hat, und Schleiermacher sich mit Recht veranlaßt sieht, mehrere Schemata als bei ihm vorkommend anzunehmen. Als die echteste Form des Hauptsatzes bestimmt er wohl mit Recht die bei Stobaeus erhaltene[1]): „*αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*", „die trockene Seele (ist) die weiseste und beste". Aehnlich bei Glycas[2]): „*ψυχὴ ξηροτέρη, σοφωτέρη*" und dann umgestellt[3]) „*ξηροτέρη ψυχὴ σοφωτέρη*".

Etwas abweichend sagt Plutarch[4]): *Ἅμα δὲ ἄν τις οὐκ ἀλόγως καὶ ξηρότητα φαίη μετὰ τῆς θερμότητος ἐγγινομένην λεπτύνειν τὸ πνεῦμα καὶ ποιεῖν αἰθεριώδες καὶ καθαρόν· αὕτη γὰρ ξηρὰ ψυχὴ καθ' Ἡράκλειτον*". „Zugleich würde Einer nicht unrichtig bemerken, daß auch die Trockenheit zu der Wärme hinzukommend den Hauch verfeinert und ihn ätherisch und rein macht: Dies eben ist die trockene Seele nach Heraklit"[5]). Zuvörderst muß ich bemerken, daß ich nicht glaube, daß hier die Anführung der Plutarchischen Stelle mit Schleiermacher abgebrochen werden muß. Wenn Plutarch fortfährt: „Die Nässe aber (*ὑγρότης*) stumpft nicht nur das Gesicht und Gehör ab, sondern auch die Spiegel berührend nimmt

---

1) Stob. Serm. V. p. 74. T. I. p. 151. Gaisf. Mit seinem ihm eigenen feinen Takt hat Schleiermacher dieses Citat (p. 508) von dem bei Stobaeus unmittelbar vorhergehenden losgetrennt. Angeführt wird das Dictum auch, ohne Heraklit zu nennen, bei Eusthat. ad Iliad. Ψ. v. 261. T. IV. p. 129. p. 282. ed. Stallb.: „— *οἷα μὴ λεπτοὺς τὸν νοῦν καὶ ὀξεῖς, μηδὲ οἵους ἀρέσκειν τῷ εἰπόντι, ὅτι ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη.*

2) Annal. I. p. 74 ed. Par.

3) ib. p. 116.

4) De Orac. def. p. 432. F. p. 767. Wytt. siehe oben Romul. p. 35.

5) Offenbar schließt der letzte Satz sich nicht gut an das Vorhergehende an und gewährt keinen rechten Sinn, was sich sofort ändert, wenn man die im Verlauf zu begründende Conjectur: „denn ein Strahl (*αὐγή*) ist die Seele nach Heraklit" annimmt.

ſie ihnen den Glanz und der Luft die Durchſichtigkeit“ [1]), — ſo iſt dies zwar nicht den Worten, aber doch wohl dem Sinne nach heraklitiſch und eine Hinweiſung darauf, daß Heraklit durch ſolche und ähnliche Beiſpiele ausgeführt haben dürfte, wie ſelbſt die durch die ſinnlichen Wahrnehmungsorgane zu erlangende Erkenntniß durch und in dem Element des Feuchten geſchwächt und aufgehoben wird, ſo daß die Seele hierdurch der Vermittlung mit der allgemeinen Dingheit und deren Wandel — welche ſich als Princip ſeines Erkennens ergeben wird, — verluſtig, mehr und mehr in jene Iſolirung und jenes einzelne dumpfe Fürſichſein verfällt, worin ihm der Gegenſatz des Wahren und Sittlichen beſtand.

Im Uebrigen wollen nun Heyne und Weſſeling das *αὕτη γὰρ ξηρὰ ψυχή* in jener Stelle in *αὐη* umändern. Schleiermacher ſträubt ſich hiergegen und ich ſtimme ihm deshalb bei, weil in dieſer Stelle überhaupt nur eine Beziehung auf jenes heraklitiſche Dictum vorhanden, nicht aber eine ſtricte Anführung zu ſuchen iſt. —

Dagegen heißt es in einem Fragment aus der Schrift des Muſonius über die Nahrung: „*οὕτω δ' ἂν καὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν ὑπάρχειν καθαρὰν καὶ ξηρὰν ὑποία οὖσα ἀρίστη καὶ σοφωτάτη εἰς πᾶν, καθάπερ Ἡρακλείτῳ δοκεῖ λέγοντι οὕτως· „Αὐη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη“*. So lieſt nämlich nach einer engliſchen Handſchrift die Gaisford'ſche Ausgabe, ſo daß die Stelle der obigen bei Stobaeus ganz gleich iſt. Andere leſen *αὐ γῆ ξηρὴ ψυχή* und noch Andere *αὐγὴ ξηρή* (ein trockener Strahl), wie auch Schleiermacher leſen zu wollen ſcheint, welcher das *αὔη* für eine vorwitzige Verbeſſerung erklärt; allein diesmal ſehr mit Unrecht, denn durch die unmittelbar darauf folgenden Worte: *νῦν δὲ, ἔφη, πολὺ χεῖρον ἡμεῖς τῶν ἀλόγων ζώων τρεφόμεθα* — Worte, auf die wir bald näher zurückkommen werden, — iſt klar, daß diesmal von *αὐγή* nicht die Rede ſein, ſondern es hier wirklich nur *αὔη* heißen kann.

Nichtsdeſtoweniger iſt aber auch *αὐγή* ganz und gar in demſelben Zuſammenhang von Heraklit ſelbſt gebraucht worden, wie ſchon in der obigen Stelle des Clemens (Paedag.) das *αὐγή* zeigt, welches daſelbſt durch das *φωτοειδής* unumſtößlich iſt, und auch die Stelle des Galen [3]): „*... εἴγε μὴν ὑφ' Ἡρακλείτου· καὶ γὰρ οὗτος οὕτως εἶπεν· „„αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη““*“. „Ein trockner Strahl (iſt) die weiſeſte Seele“.

1) Der dieſer Stelle zu Grunde liegende Text krankt freilich. Ich habe mich, da es hier nur auf den allgemeinen Sinn der Stelle ankommt, an die Auffaſſung Xylanders gehalten.

2) Ap. Stob. Serm. XVII. p. 160. T. I. p. 309. ed. Gaisf.

3) Quod anim. mor. V, 450. Ch. IV, 786. Kuehn.

Ganz ebenso führt uns aber auch noch eine unbeachtet gebliebene Stelle des Hermias in Plat. Phaedr. ed. Ast. p. 73 das Bruchstück an: *ἐπιτήδειον δὲ καὶ τὸ θέρος καὶ ἡ μεσημβρία πρὸς ἀναγωγὴν καὶ κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, ὃς φησιν αὐγὴ ξηρὴ, ψυχὴ σοφωτάτη*, wo die Auffassung des Hermias zeigt, daß der Text keinem Verdacht der Interpolirung ꝛc. unterliegen kann, und Hermias vielmehr durchaus *αὐγή* geschrieben haben muß. Und noch sicherer vielleicht wird das *αὐγή* erwiesen durch die Worte des Plutarch[1]): „*αὐγῇ ξηρῇ ψυχὴ σοφωτάτη κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἔοικεν*“ „nach Heraklit gleicht einem trockenen Strahl die weiseste Seele“, — wo also gerade das *ἔοικεν* das *αὐγή* absolut erfordert, obgleich Heraklit selbst nach seiner Art nicht gesagt haben wird, einem trockenen Strahl gleicht, sondern ein trockner Strahl ist die weiseste Seele[2]).

Eine ganz andere und interessante Abweichung findet sich in einem Fragment des Philo[3]). Nachdem er gesagt hat, daß nur Hellas wahrhaft Menschen hervorbringe, die Ursache hiervon aber sei, daß durch die Feinheit der Luft die Einsicht geschärft werde, fährt er fort: „weshalb auch Heraklit nicht mit Unrecht sagt: „„*οὐ γῆ ξηρὴ, ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*““, wo die Erde trocken, ist die weiseste und beste Seele“, so daß sich hiernach Heraklit auch auf die Durchführung seines Gedankens durch Climatisches und Geographisches, wenn auch nur hin und wieder und beispielsweise eingelassen zu haben scheinen muß[4]). — Diese

---

1) Plut. de esu carn. p. 995. E. p. 47. Wytt.

2) Vgl. die schon von Gataker. Advers. Misc. Posth. c. XIV. p. 554. citirte aber mit Unrecht getadelte Doppelwendung in der Blumenlese des Holländers Hadrianus Junius, Centur. 3. adag. 1., aridus fulgor mens sapientissima und Anima sicca jubar est sapientissimum.

3) ap. Euseb. Praep. Ev. VIII. c. 14. p. 399. Par.; Philo ed. Mangey T. II. p. 647.

4) Wesseling meint, Heraklit hätte dann ja behaupten müssen, in den afrikanischen Wüsten werden die besten Menschen erzeugt, worauf ihm Schleiermacher entgegnet, „daß Heraklit, wenn er anders arabische und libysche Wüsten kannte, wohl auch hierüber etwas näher Bestimmendes gesagt haben wird.“ Es könnte nun in der That scheinen, als hätte Schleiermacher für letztere Behauptung anführen können eine Stelle des Proclus in Tim. p. 56: *ἀλλὰ μὴν ἡ ἡμετέρα οἰκουμένη (γῆ) πολλὴν ἐπιδείκνυται τὴν ἀνωμαλίαν εἰσοχαῖς καὶ ἐξοχαῖς .... ἔστιν ἄρα ἀλλαχοῦ τῆς γῆς πεδία τε ἀναπλωμένα καὶ εἰς ὕψος ἐκτεινομένη διάστασις· καὶ γὰρ Ἡρακλείτου λόγος „„διὰ πολλῆς ἀβάτου χώρας διαπορευθέντα εἰς τὸ ἄτλαντιον ὄρος ἀπελθεῖν““*. „Der durch vieles unwegsame Land Gewanderte gelange zu dem atlantischen Gebirge“, so daß Heraklit hierin die Abwechslung der Gegensätze auch in der

Stelle bildet nun jedenfalls ein drittes Fragment für ſich; Schleiermacher hätte daſſelbe aber auch gegen Weſſelings (Obs. misc. Vol. V. P. III. p. 46 sq.) und Heynes (Opusc. III. p. 100) Einſpruch, die auch hier, ganz mit Unrecht, ſtatt *οὐ γῆ* wieder *αὔη* leſen wollen, abſolut ſicher ſtellen können durch Beziehung einer Ciceroniſchen Stelle, wo es, nachdem Meinungen des Stoiker Cleanthes exponirt worden, im Verlauf heißt, (de nat. deor. II, 16. p. 268. ed. Creuz. und Moser.) „Etenim licet videre acutiora ingenia, et ad intelligendum aptiora eorum, qui terras incolunt eas, in quibus aër sit purus ac tenuis, quam illorum qui utantur crasso caelo atque concreto, womit man wieder Hippokrates de aquis, aër. et loc. I, 85. und die anderen von den Herausgebern des Cicero daſelbſt angeſ. O. vgl. Jetzt entſcheidet überdies ſchon der armeniſche Philo (de Provid. II. §109. p. 117. Aucher. T. VIII, p. 98. ed. Lips.): Quam ob rem etiam Heraclitus non gratis atque inconsulto dixit: in terra sicca animus est sapiens ac virtutis amans. —

In Bezug auf die beiden obigen Lesarten in den andern Fragmenten, *αὐγή* und *αὔη*, von denen doch keine geläugnet werden kann, nimmt Schleierm. an, Heraklit ſelbſt habe ſowohl geſagt „*αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*“, als auch „*αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη*“. Dies iſt ganz richtig, allein es iſt dabei wohl noch etwas Weiteres zu beachten. Denn die ſo ſehr ähnlichen Formen *αὔη ψυχή* und *αὐγὴ ψυχή* ſind gewiß vom Epheſier nicht ohne Abſicht gewählt. Vielmehr glauben wir nicht zu viel zu wagen, wenn wir in dem *αὔη* und *αὐγή* ein etymologiſches Wortſpiel Heraklits

---

geographiſchen Beſchaffenheit der Länder nachgewieſen zu haben ſcheinen könnte. — Die Verbeſſerung des Fabricius *Ἡραχλέα* wird nun zwar auch durch den Münchner Codex beſtätigt, welchen Herr Profeſſor Schneider in Breslau für ſeine beabſichtigte Ausgabe des Proclus benutzt hat. Nichtsdeſtoweniger aber, — denn eine Handſchrift dürfte hierbei ſchwerlich entſcheidend ſein — erhält unſere Vermuthung eine nicht geringe Beſtätigung durch eine ſpäter genauer zu betrachtende ſehr intereſſante Stelle des armeniſchen Philo (Quaest. in Gen. p. 178. Aucher. T. VII. p. 11 ed. Lips.) „Sciendum est tamen, etiam partes mundi bipartitas esse et contra se invicem constitutas; terram in situm montanum et campestrem; aquam in dulcem et salsam ... Hinc Heraclitus libros conscripsit de natura, a theologo nostro mutuatus sententias de contrariis, additis immensis iisque laboriosis argumentis“. Philo charakteriſirt hier nicht nur ſehr treffend die geſammte heraklitiſche Philoſophie als, wie wir uns heute etwa ausdrücken würden, Philoſophie des Gegenſatzes, ſondern es ſind doch auch offenbar, worüber die ganze Stelle und das hinc kaum einen Zweifel zuläßt, die von ihm ſelbſt gegebenen Beiſpiele der Gegenſätzlichkeit, auch das geographiſche, als ſolche zu faſſen, welche, wie er hinzufügt, das Werk des Epheſiers ſelbſt füllten.

ſehen. Seine innere Wahrſcheinlichkeit und ſyſtematiſche Begründung wird das erhalten, wenn wir in dem, was man den ſprachphiloſophiſchen Theil heraklitiſcher Lehre nennen könnte, ſehen werden, wie ſehr dieſes Etymologiſiren nicht nur bei Heraklits Schülern, ſondern auch bei ihm ſelbſt einen weſentlichen und principiellen Beſtandtheil ſeiner Philoſophie bildet, wie uns denn auch in der That noch mehrere ſeiner, ſprachlich häufig unrichtigen, aber immer gedankenvollen Etymologieen aufbewahrt ſind. — Hier zunächſt leitet uns darauf die obige Stelle des Galen, welcher nach den Worten „*αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη*“ fortfährt: „*τὴν ξηρότητα πάλιν ἀξιῶν εἶναι συνέσεως αἰτίαν, τὸ γὰρ τῆς αὐγῆς ὄνομα τοῦτ' ἐνδείκνυται*“, „indem er (Heraklit) die Trockenheit wiederum für die Urſache der Einſicht hält, denn dies zeigt der Name des Strahls (*αὐγή*)“, — Worte, in denen uns alſo die Spur jener Etymologie noch ganz deutlich aufbewahrt iſt [1]).

Ferner erſcheint es uns nicht zweifelhaft, daß in den beiden Stellen Plutarchs de def. orac. und im Romul. das beidemal ſchleppende und den Sinn abſchwächende *αὕτη* zwar nicht mit Weſſeling und Heyne in *αὖη* (was das *ξηρή* nicht duldet), wohl aber geſtützt auf das Fragment bei Galen, Hermias und Clemens, ſowie auf die eigene Stelle Plutarchs de esu carn., in *αὐγή* umgeändert werden muß, wodurch der Sinn und Zuſammenhang jener Stelle ſelbſt nicht wenig gewinnt. Dann würde alſo die Stelle de def. orac. lauten: „*αὐγὴ γὰρ ξηρὰ ψυχὴ καθ' Ἡράκλ.*“, „denn ein Strahl iſt die trockene Seele nach Heraklit“. Zu dieſer Conjectur treibt beſonders auch die andere Stelle bei Plutarch (Romul.) ſehr an, wo es heißt: „*αὕτη γὰρ ψυχὴ ξηρὴ ἀρίστη καθ' Ἡράκλ. ὥσπερ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη*, denn nicht nur iſt es doch auffällig, daß durch das *αὕτη*, welches, wenn es ſich nur einmal fände, noch erträglich wäre, beidemal die Verbindung mit dem vorigen gemacht worden ſein ſoll, ſondern hier würde es auch wegen des *ἀστραπὴ* einen vorzüglich guten Sinn und eine ſchöne Durchführung des Bildes gewähren, wenn man läſe und interpungirte: *αὐγὴ γὰρ ψυχὴ ξηρὴ, ἀρίστη κτλ.*, und alſo überſetzte: „denn ein Strahl iſt die trockene Seele, die beſte nach Heraklit, den Leib durchzuckend wie ein Blitz die Wolke“, und hier ergäbe ſich dann ſomit ein weiterer concreter Grund,

1) Wozu Gataker. adv. Misc. Posth. l. l. ganz mit Unrecht ſagt: *αὖη* scripsisse Galenum et explicatione quam adjunxit ipse, satis patet. Denn die Explication *ἐννοήσαντας καὶ τοὺς ἀστέρας αὐγοειδεῖς τε ἅμα καὶ ξηροὺς ὄντας, ἄχραν σύνεσιν ἔχειν* ſchöpft nicht nur den Begriff des Trockenen aus *αὐγή* ſelbſt und aus *ξηρή*, welches ſie auch wiederholt, ſondern macht das *αὐγή* durch das *αὐγοειδεῖς* ganz unangreiflich.

Digitized by Google

warum Heraklit die trockene Seele αὐγή oder Strahl genannt hat, eben weil in dem Begriff des Strahls dieſe blitzartige Schnelligkeit der hindurchſchießenden Bewegung liegt. Dieſe Form alſo und zwar ſo, wie ſie, wenn unſere auf die vorerwähnten Stellen (p. 194. 195) geſtützte Emendation des Plutarch richtig iſt, in beiden Stellen deſſelben wiederkehrt: „αὐγὴ ψυχὴ ξηρὴ (ſo daß ξηρή Beiwort zu ψυχή und nicht zu αὐγή iſt), würde ich für den eigenen heraklitiſchen Text dieſes Fragmentes halten und wo das ξηρή als Beiwort zu αὐγή getreten iſt, dies theils als eine Umſtellung, theils als Explication des bei Heraklit in αὐγή ſchon etymologiſch gelegenen αὖη auffaſſen. Dies beſtätigt endlich auch noch eine wichtige, auf dies Bruchſtück Heraklits, ohne ihn zu nennen, anſpielende und von den Bearbeitern des Epheſiers (obgleich ſie ſchon Gataker in ſeinen nachgelaſſenen Miscellaneen[1]) anzieht) ſtets überſehene Stelle des Porphyrius aus dem Buch περὶ τῶν πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμῶν[2]), welche zugleich unſere Auffaſſung des Fragmentes zur Evidenz bringt: ἡ ψυχὴ ὑγρὸν ἐφέλκεται ὅταν συνεχῶς μελετήσῃ ὁμιλεῖν τῇ φύσει· ὅταν δὲ μελετήσῃ ἀφίστασθαι φύσεως, αὐγὴ ξηρὰ γίνεται ἄσκιος καὶ ἀνέφελος· ὑγρότης γὰρ ἐν ἀέρι νέφος συνίστησι (vgl. die obige Stelle des Porphyrius und das νεφελὴς δίκην σωματοποιουμένη bei Clemens), ξηρότης δὲ ἀπὸ τῆς ἀτμίδος αὐγὴν ξηρὰν ὑφίστησιν". „Die Seele zieht das Feuchte an, wenn ſie ſich ununterbrochen beſtrebt, der Natur (der Wirklichkeit, dem realen Daſein) ſich zuzugeſellen; wenn ſie aber darauf ausgeht, ſich von dem realen Daſein abzuwenden, wird ſie ein trockner Strahl, ſchatten- und wolkenlos. Denn die Feuchtigkeit tritt in der Luft zur Wolke zuſammen, Trockenheit aber aus Verdampfung ſtellt den trocknen Strahl her". —

Wir haben bereits oben erwähnt, daß in dem Fragment aus Muſonius bei Stobaeus auf die Worte: ... καθάπερ Ἡρακλείτῳ δοκεῖ λέγοντι οὕτως· „„Λὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη"" unmittelbar die Worte folgen: „νῦν δὲ, ἔφη, πολὺ χεῖρον ἡμεῖς τῶν ἀλόγων ζώων τρεφόμεθα". Schleiermacher theilt dieſen letzteren Satz nicht mit; es iſt aber evident, daß dieſe Worte nicht minder als die vorhergehenden die eigenſten Worte des Epheſiers ſind, dem ſie nicht nur durch das ἔφη auf das beſtimmteſte zugetheilt ſind, ſondern deſſen Charakter ſie auch in jeder Hinſicht unverkennbar an ſich tragen. Ja dieſe Worte bilden den eigent-

1) l. l. p. 551. ed. Trajecti ad Rhenum. 1698.

2) XXXIII. p. 78. ed. Luc. Holst. Rom. 1630. — Eine andere intereſſante und überſehene Stelle über die heraklitiſche trockene Seele bei Synesius de insomniis p. 140 werden wir noch im § 26. zu betrachten haben.

lichen Gedankenmittelpunkt des Fragments in dieſer Form, welches jetzt in ſeinem Zuſammenhange alſo lautet: „— wie es auch dem Heraklit ſcheint, der alſo ſagt: „„die trockne Seele iſt die weiſeſte und beſte; nun aber, ſagte er, nähren wir uns weit ſchlechter, als das unvernünftige Vieh“[1]).

Die Stelle zeigt, daß Heraklit ſeinen oben entwickelten Gedanken auch auf das Gebiet der Nahrungsmittel angewandt hat. Weil nur die feurig-trockene Seele die ihrem Begriffe angemeſſene iſt, dieſe aber ihre reine Bewegung und Beweglichkeit durch die Hingabe an das Gebiet des Flüſſigen verliert, ſo eifert er gegen die Ueberladung des Körpers mit flüſſigen Subſtanzen, zumal gegen den Wein, durch deſſen feuchte Ausdünſtungen die eben dadurch von Flüſſigkeit durchdrungene Seele, wie die obigen Stellen des Porphyrios und Clemens zeigen, wie eine Wolke verdickt und verleiblicht und ſo aus der ätheriſchen und ſtrahlartigen Beweglichkeit herausgeriſſen wird, mit welcher ſie den Körper durchläuft und in der ſie allein das Princip ihrer Einheit, Sammlung und Erkenntniß hat. Dies war nämlich auch ſchon der Zuſammenhang in der obigen Stelle des Clemens (Paedag.): „— *οὐδὲ ἔσται χάθυγρος ταῖς ἐκ τοῦ οἴνου ἀναθυμιάσεσι νεφέλης δίκην σωματοποιουμένη*“, „und nicht wird ſie (nämlich jene beſte und weiſeſte trockene Seele) durchfeuchtet ſein durch die Ausdünſtungen des Weines, nach Art einer Wolke verkörperlicht“. —

Hier ſind von den Worten ſelbſt nur die hervorgehobenen heraklitiſch; das vorhergehende gehört nur dem Sinne nach dem Epheſier an.

Aber auch wörtliche dies beſagende Fragmente ſind uns noch erhalten. So bei Stobaeus[2]): „*Ἀνὴρ ὁκόταν μεθυσθῇ, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου, σφαλλόμενος οὐκ ἐπαΐων, ὅκῃ βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων*“. „Ein Mann, wenn er trunken iſt, wird geführt von einem unmündigen Kinde, ſtrauchelnd, nicht wahrnehmend wohin er ſchreitet, weil er eine naſſe Seele hat“[3]).

---

1) Dieſer Vergleich mit dem Vieh kehrt öfters in der Polemik Heraklits wieder, vgl. z. B. Clemens Al. Strom. IV. c. 7. p. 586. Pott., und ib. V. c. 9. p. 682. Pott.

2) Serm. Tit. V. p. 74. Tom. I. p. 151. Gaisf.

3) Eine merkwürdige Vergleichung mit der Polemik Heraklits gegen dieſe Art von Nahrung gewährt jedenfalls das, was Clemens Alex. über das Verbot, Fiſche zu eſſen für die ägyptiſchen Prieſter mittheilt. Nämlich nicht ſowohl dies Verbot ſelbſt, als die dabei von Clemens referirten Gründe bieten eine auffällige Analogie. Sie dürfen keine Fiſche eſſen, weil der Genuß dieſer Speiſe das Fleiſch durchfeuchte. Denn die Thiere des Feſtlandes und ebenſo die Vögel athmen dieſelbe

Darum heißt es auch in einem andern Fragmente bei Plutarch[1]): „Ἀμαθίην γὰρ ἄμεινον, ὥς φησιν Ἡράκλειτος, κρύπτειν· ἔργον δὲ ἐν ἀνέσει καὶ παρ' οἴνον". „Denn den Unverſtand, wie Heraklit ſagt, zu verbergen, iſt beſſer; aber ſchwer in der Erſchlaffung und beim Weine".

Ich halte nämlich auch dieſe letzten Worte für heraklitiſche und vermag nicht abzuſehen, aus welchem Grunde Schleiermacher, der allerdings auch eigentlich keinen Grund angiebt, dies nicht will.

Was mich in dieſer Anſicht, außer der Alterthümlichkeit der ganzen Ausdrucksweiſe dieſes Satzes noch beſonders beſtärkt, iſt das „ἀνέσει", welches mit „Erſchlaffung" nur ganz ungenügend überſetzt iſt. Das Wort ἄνεσις bedeutet nach ſeiner ſprachlichen Ableitung das Nachlaſſen, wodurch ein früher in Eins Zuſammengehaltenes aufgelockert wird und auseinander fällt. Das Gegentheil hiervon iſt die σύνεσις, das in Eins Sammeln und Zuſammenhalten, die Vereinigung. Eben dies in Eins Zuſammenfaſſen war aber nach Heraklit, wie ſich ſpäter noch näher zeigen wird, die eigenthümliche Function der Seele zum Unterſchiede von dem ſeiner Natur nach unvernünftigen, in die ſinnliche Vielheit ergoſſenen und ſomit, wie alles Sinnliche, auf ſich beruhen wollenden Körper. Sie, die Seele, iſt ſeine — und überhaupt alles Sinnlichen — Aufhebung zur Einheit, wie das Feuer oder die Wärme daſſelbe Princip in der elementariſchen Welt iſt. So finden wir denn auch in der obigen Stelle des Galen den Zuſtand der trockenen Seele wiederholt mit σύνεσις bezeichnet, und zwar ſo, daß man beinahe vermuthen möchte, Galen habe dies Wort bei Heraklit geleſen[2]). — Iſt dies aber der Fall,

---

Luft ein, die auch unſeren Seelen zuſtrömt und beſitzen ſo eine der Luft gleichartige Seele, die Fiſche aber athmeten nicht dieſe Luft ein, ſondern eine, die ſofort mit Waſſer gemiſcht, was das Zeichen ſtofflichen Verharrens, Strom. VII, 6. p. 305. Sylb. p. 850. Pott: „καὶ ἰχθύων οὐχ ἅπτονται καὶ δι' ἄλλους μέν τινας μύθους, μάλιστα δὲ ὡς πλαδαρὰν τὴν σάρκα τῆς τοιᾶσδε κατασκευαζούσης βρώσεως· ἤδη δὲ τὰ μὲν χερσαῖα καὶ τὰ πτηνά, τὸν αὐτὸν ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς ἀναπνέοντα ἀέρα τρέφεται, συγγενῆ τῷ ἀέρι τὴν ψυχὴν κεκτήμενα· τοὺς δὲ ἰχθῦς οὐδὲ ἀναπνεῖν φασι τοῦτον τὸν ἀέρα, ἀλλ' ἐκεῖνος ὃς ἐγκέκραται τῷ ὕδατι εὐθέως κατὰ τὴν πρώτην γένεσιν, καθάπερ καὶ τοῖς λοιποῖς στοιχείοις· ὃ καὶ δεῖγμα τῆς ὑλικῆς διαμονῆς".

Der Haß der Aegypter gegen das Meer überhaupt iſt bekannt (cf. mit Clem. noch Julian. Orat. 5. p. 176 sq. u. Or. 6., Herod. II, 37. Plut. de Is. et. Os. p. 353 D.).

1) Sympos. III. p. 644. p. 622. Wytt.

2) „— τὴν ξηρότητα πάλιν ἀξίων (sc. Ἡράκλειτος) εἶναι συνέσεως

ſo verdankt das Wort *σύνεσις* dieſe ſeine dann in die geſammte Sprache übergegangene tropiſche Bedeutung: Bewußtſein, Einſicht, niemand anders als Heraklit, durch welchen es dann zuerſt dieſe Bedeutung in Folge jenes Verhältniſſes der Seele zum Körper und zur ſinnlichen Welt überhaupt bei ihm empfing, wie ſich denn in der That dieſe tropiſche Bedeutung des Wortes nicht vor Pindar und Herodot findet.

Dagegen iſt die *ἄνεσις* mit der entgegengeſetzten tropiſchen Bedeutung des Außerſichſeins und der Auflöſung jener Einheit, alſo der Bewußtloſigkeit und Einſichtsloſigkeit, in der Sprache nicht durchgedrungen, hat hier vielmehr die tropiſche Bedeutung der Ausgelaſſenheit und Zügelloſigkeit angenommen. Bei Heraklit dagegen war ſie in der That wie jenes Fragment bei Plutarch in intereſſanter Weiſe zeigt, ganz conſequent das ſtricte Gegentheil der *σύνεσις*, der aus der Auflockerung jener ideellen Einheit folgende Zuſtand der theoretiſchen Einſichtsloſigkeit und erſcheint ſo in dem Fragmente als eine, eine ähnliche geiſtige Unfähigkeit wie die Dünſte des Weines hervorbringende, Erſchlaffung.

Iſt dieſe *ἄνεσις* alſo einerſeits ein Grund mehr, um anzunehmen, daß auch der allgemein gewordene Ausdruck *σύνεσις* in jenem Sinne von Heraklit herrühre, ſo iſt ſie aber auch ein Grund, welcher die Echtheit jenes zweiten Satzes bei Plutarch ſchützt. Dieſe Echtheit wird auch noch durch eine, übrigens von Schleiermacher ſelbſt angezogene Stelle des Stobaeus dargethan, welcher aus einer andern Schrift Plutarchs citirt[1]): *ἀμαθίην, ὥς φησιν Ἡράκλειτος, καὶ ἄλλως κρύπτειν ἔργον ἐστὶν, ἐν οἴνῳ δὲ χαλεπώτερον*", „Worte, welche ſomit durch ihre Aehnlichkeit mit dem zweiten Satze des Plutarch denſelben hinreichend beſtätigen. Uebrigens widerſpricht dies auch keineswegs den andern von Schleiermacher vorgezogenen Fragmenten über die *ἀμαθία* die wir ſpäter durchnehmen werden; vielmehr ergeben ſich hier, wie bei der trocknen Seele, mehre Schemata, die ſich übrigens auch durchaus nicht tautologiſch zu einander verhalten.

Wie dem auch ſei, jedenfalls ſteht durch das Obige feſt, wie Heraklit ſeine Theorie auf das Gebiet der Nahrungsmittel übertrug und daher gegen den Wein, weil er die Seele in Feuchtigkeit hülle, polemiſirte. Und mit Rückſicht auf den Wein eben mochte er wohl auch oben in dem Fragment bei Muſonius geſagt haben, daß während es darauf ankäme, die

---

αἰτίαν" und ſpäter „— — *καὶ τοὺς ἀστέρας αὐγοειδεῖς τε ἅμα καὶ ξηροὺς ὄντας ἄχραν σύνεσιν ἔχειν*".

1) Serm. Tit. 18. p. 165. T. I. p. 319 ed. Gaisf.

Digitized by Google

Seele auch durch die Nahrung in ihrer feurigen Trockenheit zu erhalten, wir „uns viel ſchlimmer nährten, als das unvernünftige Vieh", welchem letzteren er allerdings den Vorwurf des Weintrinkens nicht machen konnte. — Allein gleichviel, ob Heraklit in dieſem Vorwurf auch ganz conſequent war oder nicht — denn vielleicht hätte er doch ſehen ſollen, daß der Wein als eine ſelbſt ſchon feurige Flüſſigkeit auch eine vortreffliche Nahrung für feurige Seelen bilde — jedenfalls ſcheint ihm die Nahrung durch feſte Subſtanzen ebenſowenig eine entſprechende geweſen zu ſein. Denn dies ſcheint das Fragment bei dem ſ. g. Ariſtoteles[1]) zu zeigen: „*πᾶν γὰρ ἑρπετὸν τὴν γῆν νέμεται, ὡς φησιν Ἡράκλειτος*", „denn alles Gewürm weidet die Erde ab, wie Heraklit ſagt". Daſſelbe dürfte nämlich, wenn wir nicht irren, bei Heraklit in dem Zuſammenhange geſtanden haben, um zu zeigen, welche niedrigſten und verächtlichſten Lebensformen der Nahrung aus dem Starren entſprechen, wie ihm ja in der That die Erde als das Starre und der Bewegung noch mehr Entnommene als das Naſſe, als das eigentliche Gebiet des auf ſich beharrenden Todes in ſeiner, ſo zu ſagen, geiſtigen Rangordnung der Elemente ebenſoſehr unter dem Feuchten ſtand, dem Momente und Saamen des ſinnlichen Lebens, wie dieſes wieder unter dem Feuer, der Bewegung als ſolcher. Und ſo ſcheint Heraklit in dieſem Fragment, welches dann gewiß nicht vereinzelt bei ihm geſtanden haben dürfte, nachgewieſen zu haben, welche untergeordnete Lebensform durch dieſe untergeordnetſte Nahrungsſtufe bedingt ſei und wie ſich zugleich ſo in der Nahrung, als ihrem allgemeinen Elemente, der objective und eigenthümliche Charakter einer Gattung und Lebensform darſtelle und ausſpreche.

Auf dieſes letztere im weiteren Sinne, — daß ſich nämlich durch die Nahrung eines Geſchöpfes und ebenſo durch das, was ihm Luſt gewährt, womit es ſich beſchäftigt, zu thun macht und was ihm von Werth erſcheint, der objective Charakter ſeiner Gattung ausſpricht, ſcheint auch ein anderes bisher überſehenes*) Fragment beim Ariſtoteles hinzudeuten, zumal auch durch die Art, wie es dort in den Zuſammenhang eingefügt iſt. Ariſtoteles ſagt: „Auch die Luſt ſcheint einem jeden Thiere ebenſo eigenthümlich zu ſein, wie auch ſeine Verrichtung; nämlich eine ſeiner Wirk-

1) De mundo c. 6. p. 401. Bekk.

*) Nicht von Bernays Rhein. Muſ. VII. 91., 1., der mir aber den Gedanken des Fragmentes zu verkennen ſcheint, wenn er ſtatt es im obigen Sinne zu nehmen, nicht ungeneigt iſt, daſſelbe als einen Selbſttroſt Heraklits über die ſchlechte Aufnahme ſeiner Lehre bei den Menſchen aufzufaſſen. Die Vermuthung, welche Bernays (Heraki. 25.) gegen das erſtere oben bezogene Fragment ausſpricht, hat

Digitized by Google

samkeit angemessene; und dies möchte wohl an jedem Einzelnen dem klar werden, der es betrachtet; denn eine andere ist die Lust des Pferdes, eine andere die des Hundes und die des Menschen, wie Herakleitos sagt: „*ὄνον σύρματ' ἂν ἑλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν*“ *ἥδιον γὰρ χρυσοῦ τροφὴ ὄνοις*“ „Stoppeln (oder Stroh) wähle sich der Esel lieber als Gold“; denn angenehmer als Gold ist den Eseln das Futter“[1]).

Die letzten Worte gehören wieder dem Aristoteles an, aus der Weise aber, wie er Heraklits Sentenz anführt, ergiebt sich hinreichend, daß diese auch beim Epheſier in demselben Gedankenzusammenhange gestanden haben und gleichfalls als ein Beleg dafür angeführt worden sein muß, daß in dem Object, auf welches sich ein Wesen beziehe, in der Nahrung wie in seinem Wünschen und Thun, der Charakter dieses Wesens und seiner Gattung sich offenbare.

Welche Nahrung nach Heraklit aber die angemessene gewesen ist, darüber giebt uns unsres Wissens kein Fragment positive Nachricht; und nur aus seiner Theorie heraus können wir vermuthen, daß er auch hier die Nahrung für die entsprechendste gehalten haben wird, welche die Gegensätze des Feuchten und Festen möglichst vereinte, somit weder starr noch naß war, sondern eine leichte und trockene, aber saftige Nahrung wie z. B. Pflanzenkost. Der allgemeine hier (und schon oben p. 168) herausgehobene Gedanke Heraklits, der Einfluß der Nahrung auf die Seele, scheint uns nach der bisherigen Ausführung mit Evidenz belegt zu werden durch das, was der Heraklitiker, der Pseudo-Hippokrates, in dem oben bezogenen Schriftchen de diaeta I. hierüber handelt, der ihn geradezu in den Worten ausspricht (p. 665. Kuehn.): „und es kann die Seele durch ihre Nahrung sowohl besser wie schlechter werden (*καὶ δύναται* [*ψυχὴ*] *ἐκ τῆς διαίτης καὶ βελτίων καὶ χείρων γίνεσθαι*).

Zeller p. 489, 1. bereits mit Recht zurückgewiesen, wenn er uns auch bei seiner Interpretation des Bruchstücks („die meisten Menschen leben dahin wie das Vieh, sie wälzen sich im Schmutz und nähren sich von Erde, gleich dem Gewürm“) den Sinn desselben zu eng und ohne Grund als einen blos polemischen aufzufassen scheint.

1) Ethic. Nicomach. X, 5. p. 1176. B.

Digitized by Google

§ 10. Theologie, Begriff und Subſtrat. Stellung Heraklits zum religiöſen Kreiſe.

Noch ſchärfer und glühender aber erhebt ſich dieſe Polemik gegen die flüſſige Natur in einem Fragmente, zu welchem wir jetzt gelangen, und welches noch deutlicher das von uns eben auseinandergeſetzte Verhältniß Heraklits zu den religiöſen Vorſtellungen erweiſt. Heraklit läßt ſich auf die Kreiſe der Volksreligionen ein, ergreift ihre Geſtalten und zwingt ſie, ſeine Begriffe zu ſein. Wie er die ſinnlichen Exiſtenzen Feuer, Fluß, Harmonie und Krieg unmittelbar als ſeine reinen Begriffe gebraucht, ebenſo gebraucht er die ſinnlichen Göttergeſtalten; aber ſie ſind ihm nicht als ſolche gültig, ſondern nur das ſinnliche Subſtrat der Darſtellung, in dem er ſeinen in ſeiner rein logiſchen Form für ihn noch unausſprechbaren Begriff herausringt.

Das Fragment, das wir im Auge haben, lautet[1]): „*Εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ἆσμα αἰδοίοισιν ἀναιδέστατα εἴργασται, φησὶν Ἡράκλειτος, ὠυτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος, ὁτέῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσι*“, wonach Wyttenbach und Schleiermacher auch bereits die Stelle bei Plutarch, in welcher ſich das Ende des Fragments nochmals findet[2]): „*καὶ μέντοι Ἡρακλείτου τοῦ φυσικοῦ λέγοντος Ἀΐδης καὶ Διόνυσος ὠὐτὸς, ὁτέῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσι*“ hergeſtellt haben. Schleiermacher verbeſſert in dem Bruchſtück bei Clemens das *εἴργασται* in *εἴργαστ' ἄν* und überſetzt: „Und begingen ſie nicht dem Dionyſos ein Feſt und beſängen die Schamglieder, ſchamlos wäre das von ihnen. Es iſt aber derſelbe Hades wie Dionyſos, dem ſie toll ſind und Feſte feiern“. Doch giebt der erſte Theil dieſer Ueberſetzung keinen rechten

1) Clem. Al. Cohort. adv. Gent. c. II. p. 10. Sylb. p. 30. Pott.
2) Plut. de Is. et Os. p. 362. p. 483. Wytt.

Digitized by Google

Sinn und ich glaube, daß man lieber, das εἴργαστ' ἄν acceptirend, zwiſchen ᾄσμα und αἰδοίοισιν ein Komma machen und überſetzen muß: „Und begingen ſie nicht dem Dionyſos das Feſt und ſängen ihm das Lied, ſo wäre das ja auf das ſchamloſeſte den Schamtheilen dargebracht; derſelbe iſt aber Hades und Dionyſos, dem ſie raſen“ ꝛc.

Jedenfalls aber iſt der Gedanke und Mittelpunkt des Fragments klar: die Identität des Dionyſos und Hades und eine gewiſſe glühende Polemik gegen den Gott der ſinnlichen feuchten Natur und Geneſiurgie und diejenigen, die ihm Feſte feiern und von ihm toben; eine Polemik gegen den Gott ſelbſt wie ſeinen taumelnden Cultus des Außerſichgerathens und Raſens.

Einen gewiß ſeltſamen Gebrauch macht Schelling von dieſem Fragment, wenn er es [1]) als einen Beleg anführt, daß die Lehre „der freundliche Gott Dionyſos ſei der Hades, unſtreitig die beſeeligende Ueberzeugung geweſen ſei, welche die Geheimlehren mittheilten“. Nicht nämlich, daß dies nicht wirklich von der Geheimlehre gelten müſſe und richtig ſei, wollen wir behaupten; aber keinesfalls kann es ſich auf unſer Bruchſtück ſtützen, welches, wie auch Schleiermacher gefühlt hat, Haß, Verachtung, Drohung, — aber durchaus nicht „beſeeligende Ueberzeugung“ ausdrückt [2]).

Um jedoch dieſen polemiſchen Charakter des Fragmentes gegen ſo gewichtige Autoritäten wie Schelling und Klauſen und andere gleich zum voraus über allen Zweifel zu erheben, beeilen wir uns zuvörderſt, eine bisher ſtets überſehene und äußerſt intereſſante Stelle des Arnobius mitzutheilen. „At nequis forte — ſagt Arnobius V. c. 29. — a nobis tam

---

1) Ueber die Gottheiten von Samothrace, p. 19.

2) Wenn Klauſen in ſeinem verdienſtvollen Aufſatz über Orpheus in der Encyclopädie von Erſch und Gruber in den Worten: „Auch von Jakchos, dem durchaus unterirdiſchen, ſagte man ja zu Eleuſis, er ſei Sohn des Zeus, dieſer war aber Eins mit dem Dionyſos, denn die Philoſophen finden es unanſtändig, daß man dem Gotte, den man als Todtenbeherrſcher in Ewigkeit werde feiern müſſen, Phallosproceſſionen, mit allen möglichen Ungezogenheiten halte“ — auf unſeren Philoſophen und auf unſer Bruchſtück anſpielt, ſo verfällt er daher in den ähnlichen Irrthum, anzunehmen, daß die in dem Fragmente ausgeſprochene Identität von Dionyſos und Hades bei Heraklit noch denſelben poſitiven Sinn habe, wie bei den Orphikern und daß Heraklit in dem Bruchſtück das Weſen des Gottes habe feiern wollen. Wir werden im Folgenden deshalb das Verhältniß dieſer Identität bei Heraklit zu der orphiſchen Vorſtellung derſelben näher darzulegen ſuchen.

Digitized by Google

impias arbitretur ut confectas res esse, Heraclito testi non postulamus ut credat nec mysteriis volumus, quid super talibus senserit, ex ipsius accipiat lectione, — totam interrogat Graeciam, quid sibi velint hi phalli“ etc. Merkwürdige Worte, welche nicht nur die glühende Polemik gegen Dionyſos, ſeinen Cult und ſeine Symbole, welche ſich nach unſerer Auffaſſung in dem Fragmente ausſpricht, außer Frage ſetzen, ſondern auch im Verein mit andern Spuren gewiß zeigen dürften, daß Heraklit in ſeinem Werke in eine gewiſſe ſyſtematiſche und höchſt feindliche Polemik gegen dieſe Myſterien getreten zu ſein ſcheint.

Es wird aber auch leicht ſein, aus dem Fragment ſelbſt nachzuweiſen, daß nur ganz derſelbe Grundgedanke in ihm vorhanden iſt, den wir ſchon in ſo vielen Wendungen angetroffen haben von den geſtorbenen Göttern, von den Leibern, die das Grab und der Tod der Seelen ſind, von den Seelen, die, wenn ſie flüſſig werden, in die Geneſis und den Körper fallen; es iſt ganz derſelbe Begriff, nur in einer Form ausgeſprochen, welche jetzt weit weniger Zweifel darüber zuläßt, daß, wie in dieſem Fragment, ſo auch in jenen Sätzen Heraklit das Subſtrat ſeiner Darſtellung, — aber eben nur als ſolches Subſtrat — aus dem Kreiſe religiöſer Seelenlehre und orphiſcher Dogmen[1]) gegriffen hat.

Und die Reihe von Fragmenten und Berichten, die wir an dies jetzige Bruchſtück im Verfolg zu knüpfen gedenken, wird zeigen, daß Heraklit bei dieſer ſymboliſchen Darſtellung ſeines Begriffs ſogar ziemlich bis ins De-

1) Wie man in dieſem Bruchſtück von der Identität des Dionyſos und Hades eine Beziehung auf orphiſche Lehre verkennen konnte, bleibt faſt unbegreiflich. Selbſt O. Müller, dem man doch gewiß nicht Mißbrauch mit Orphiſchem vorwerfen kann, ſagt, Prolegom. zur Mythologie p. 389: „Was Creuzer als Tradition der fernſten Vorwelt angiebt, die Lehre von Dionyſos, als dem hindurchführenden Gotte, war offenbar dieſen Orphikern geläufig und nur von ihnen kann Herakleitos den großen Satz haben, daß Hades Dionyſos ſei, ein Satz, der nicht im Sinne ſpäterer Theokraſie zu nehmen iſt.“ Freilich wird hier auch wieder, wie bei Schelling und Klauſen, irrig unterſtellt, daß der Satz bei Heraklit auch dieſelbe Bedeutung haben ſolle, wie bei den Orphikern, eine Unterſtellung, wodurch das wahrhaft „Große“ des heraklitiſchen Satzes ganz verkannt und ſein Sinn in einer dem richtigen gerade entgegengeſetzten Richtung aufgefaßt wird*).

*) Aber ſowohl dieſe Beziehung des Fragments auf orphiſche Dogmen als auch der Begriff des Bruchſtücks wird gleichmäßig ganz verkannt, wenn jetzt ſogar Zeller p. 481, 3. daſſelbe ſo auffaßt: „der Weingott ſei mit dem Todesgott ein und derſelbe“, weil nämlich „der Betrunkene ſeiner ſelbſt nicht mächtig ſei, da ſeine Seele angefeuchtet iſt“.

Digitized by Google

tail des mythiſchen und dogmatiſchen Materials, theils orientaliſcher, theils beſonders auch orphiſcher Religionsvorſtellungen eingegangen iſt.—

Was Heraklit zu dieſem Ausſpruche von der Identität des Dionyſos und Hades in ſeinem Gedankenſyſtem berechtigte, iſt leicht zu ſehen, wenn wir ſchon Erwieſenes kurz recapituliren. Das Abſolute war ihm die reine proceſſirende Einheit des Sein und Nichtſein, der gedachte Begriff des Werdens, den er darum die höhere unſichtbare Harmonie nannte, oder auch den Namen des Zeus, der allein ausgeſprochen ſein will und auch nicht. Er will geſprochen ſein, und zwar er allein will und verdient es, denn er allein iſt es, der in Allem exiſtirt, und alles Andere, was zu exiſtiren ſcheint, exiſtirt in der That nur inſofern, als es an jenem Einen, dem Werden, Theil hat. Er will aber auch nicht ausgeſprochen ſein, weil er hierdurch aus der reineren unſichtbaren Harmonie in die ſichtbare und ſinnliche tritt, weil ſchon durch das Ausſprechen er, der nur im ewigen innern Wandel von Sein und Nichtſein als reiner Gedankenmomente beſtehende [1]), aus dieſem ſeinem Weſen, dem reinen Werden heraus- und in die Beſtimmtheit gefallen, zum Einzelnen und ſomit Seienden geworden iſt; weil das Werden ſelbſt, dieſe reine Identität von Sein und Nichtſein, indem es irgendwie da iſt, dieſe ſeine beiden Momente, die nur als ſtetes ununterbrochenes Umſchlagen, als abſolute Dialectik in einander adäquates Daſein haben, in die einſeitige Form des Seins ſetzt, — als Seiendes aber Beſtimmtes und ſein Gegentheil, obgleich an ſich mit ihm identiſch, Ausſchließendes iſt. Durch das reale Sein iſt ſomit das reine Werden aufgehoben; der Gott iſt geſtorben, wenn er ins Sein gerathen iſt. — Darum muß Heraklit das ganze Reich der Geburt und Exiſtenz perhorresciren, denn alle reale Exiſtenz iſt das Grab der unſichtbaren reinen Harmonie der Seele. In der myſteriöſen Seelenlehre war nun das Gebiet des Flüſſigen Gebiet und Symbol der Zeugung. Dies hatte Heraklit zum Begriff erhoben und wiſſenſchaftlich durch ſeinen Elementarproceß durchgeführt [2]), indem ihm das Feuer der reine ſich ſelbſtverzehrende Proceß war, bei dem es um dieſes unausgeſetzten Sichſelbſtaufhebens willen noch zu keinem ſinnlichen Leibe kommen kann, das Waſſer dagegen die Mittelſtufe, auf welcher die beiden Momente des Werdens ſinnliche Realität haben, das Werden ſelber ſeiend iſt, ſo daß hier, wo das Werden als ſeiendes, das Seiende nur als werdendes vor-

1) Vgl. jetzt oben p. 24—28, p. 95—100, p. 122—127, p. 130 sqq., p. 140 sq.
2) Vgl. §§ 20 u. 21.

Digitized by Google

handen ist, die eigentliche Sphäre des sinnlichen Lebens gegeben ist, aus welcher sich alles Seiende entwickelt, — weshalb ihm auch das Feuchte als Saamen der Weltbildung gilt, — wogegen ihm das dritte, die Erde, die Sphäre der Trennung der beiden Momente des Werdens, das sich vom Nichtsein und seiner Bewegung abscheiden wollende ruhende Sein und somit durch die Trennung vom eigentlichen Lebensprincip, — dem Negativen und seiner Bewegung, — die starre Ruhe des Todes ist. Es haben somit, wie hier nur beiläufig entwickelt, aber für seinen Elementarproceß wesentlich festzuhalten ist, auch die Elemente bei ihm die Bedeutung, die reale Verkörperung der besondern Momente der Idee des Werdens, das Substrat ihrer Darstellung und zugleich die Sphäre und das Reich der Existenz und Herrschaft dieser besondern in der Idee des Werdens vorhandenen ideellen Stufen zu sein.— An jene von ihm zum Begriff erhobene und zum System abgerundete Symbolik sich anlehnend, stellt darum Heraklit die in das reale Sein, in die Wirklichkeit tretende Seele, also jene Aufhebung und Entfremdung, welche das Werden erleidet, indem es seiner nothwendigen Natur gemäß immer zum Seienden wird, als Flüssigwerden der Seele dar.

Dionysos aber war ja eben, mindestens in jener mysteriösen Seelenlehre, der Herr der feuchten Natur, der Vorsteher der Genesiurgie überhaupt, — und darum sagt Heraklit, hier wie überall seine reinen Begriffe darstellend in sinnlichem Stoffe, sich einlassend auf die religiösen Bilder und Gestalten, aber zugleich ihre Unterschiede zerschlagend und seinen Begriff in sie verpflanzend: Ein und derselbe ist Hades und Dionysos, das Reich des Todes und der Geburt. Der speculative Gedanke ist also kein anderer, als der: das reine Werden stirbt d. h. ist aufgehoben, indem es real ist, weil das Werden, diese reine Einheit von Sein und Nichtsein, als Seiendes das Nichtsein immer wieder als ein von sich Unterschiedenes und Ausgeschlossenes setzt, sein wahrhaftes Dasein und Leben somit nur in dem reinen und unaussprechlichen Gedanken des Werdens hat, in welchem das Sein nur absolutes Umschlagen ins Nichtsein und dieses ebenso gleichzeitiges Umschlagen in jenes ist.

Jene Auslegung unseres Bruchstücks daher, welche Plutarch anführt, „Hades werde der Leib genannt, weil die Seele in ihm gleichsam außer sich gerathen, sinnlos und trunken sei (*Ἅιδην λέγεσθαι τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς οἷον παραφρονούσης καὶ μεθυούσης ἐν αὐτῷ*) ist daher nicht falsch, aber sie übersetzt die subjectiven, personificirenden Namen Dionysos und Hades immer nur in eben solche identische und sinnliche Ausdrücke, noch

Digitized by Google

nicht in den Gedanken. — Eher thut dies ſchon die andere Erklärung, auf die ſich Plutarch zurückbezieht, daß nämlich Apollo die Einheit, Dionyſos aber die Vielheit und Fülle der Natur ſei. Plutarch zieht in der That dieſe Erklärung vor und verwirft jene. Schleiermacher verwirft wieder dieſe und zieht die von Plutarch verworfene vor. Beide ſehen nicht, daß beide Erklärungen ihrem Gedanken nach — wie ſich ſehr bald noch näher zeigen wird — Eins ſind, daß Seele und Leiblichkeit, Einheit und Vielheit der Natur nur verſchiedene Formen deſſelben Gedankengegenſatzes ſind. — Daß die Seele in die Leiblichkeit tritt, kann auch ganz ſo ausgedrückt werden, daß ſie aus ihrer reinen Einheit in die endlichen Unterſchiede und deren Vielheit auseinandertritt. Und ſo hat ja Heraklit auch in der That in den Fragmenten, mit welchen wir dieſe Darſtellung begonnen haben, geſagt: „Das Eine auseinandertretend (ſich von ſich unterſcheidend) einigt ſich immer mit ſich ſelbſt[1])“ und umgekehrt; er hat alſo den Gegenſatz und ſeine proceſſirende Bewegung, die Idee des Werdens, welche ihm das Abſolute bildet, auch als dieſe ſchlechthin entgegengeſetzte und dennoch ſchlechthin identiſche und in jedem Moment gleichzeitige Bewegung des Sich Unterſcheidens, des Auseinandertretens in die Vielheit der endlichen Unterſchiede und des Rückgehens derſelben in ihre reine Einheit ausgeſprochen. Dieſe gedoppelte und immer gleichzeitige Bewegung bildet eben das Daſein des Werdens ſelbſt. Daß dieſe entgegengeſetzte Bewegung des Sich Unterſcheidens und aus den Unterſchieden in die Einheit Zurückgehens in jenen Bruchſtücken von gar nichts Geringerem als von ſeinem Abſoluten ſelbſt ausgeſagt wird und eben das Weſen und Daſein dieſes Abſoluten, des Werdens, darlegen ſoll, — das zeigt, wenn es hierfür noch eines beſondern Beweiſes bedürfte, ganz entſcheidend das Bedeutungsvolle „das Eine“ (τὸ ἓν), welches dort als Subject dieſer Bewegung auftritt und welches wir in ſeinen Bruchſtücken immer da und nur da finden, wo er von ſeinem abſoluten Begriffe, dem Einen Göttlichen, dem Werden, ſpricht, welches ihm allein wahrhaft vorhanden iſt[2]). Dies zeigt ferner auch die Weiſe, in der Plato dieſe Bruch-

1) Sieh oben p. 90 und p. 72.

2) Denn mit Unrecht iſt in jenem Fragment von Schleierm., (welcher ſogar glaubt, daß ſich das διαφερόμενον ξυμφερ. auf das Meer (!) beziehe, ein Irrthum, der ſchon von Gladiſch, Zeitſchrift für Alterthumswiſſenſchaft, Jahrg. 1846 Nr. 122. richtig erkannt worden iſt) und Anderen das ἓν für platoniſche Zuthat betrachtet worden. Den abſtracten Ausdruck „τὸ ἓν“ ſchlechtweg hat Heraklit allerdings wohl nicht gebraucht. Aber das emphatiſche „Eine“, als ſeine Bezeichnung für ſein Abſolutes, ſpringt uns nicht nur aus den Berichten der beſten Zeugen,

ſtücke anführt und den tiefſten Gedankengegenſatz zwiſchen Heraklit und Empedokles an ſie knüpft; es zeigen es die oben an dieſe Bruchſtücke gereihten Fragmente und die ganze bisherige Darſtellung. Zum Ueberfluß werden wir bald ſeinen Zeus ſelber als einen „auseinandertretenden Knaben“ (διαφερόμενος) geſchildert ſehen. Das διαφερόμενον heißt bei ihm immer nur, daß die reine Einheit des Werdens in die ſinnliche Exiſtenz und, was hiermit identiſch, in die realen Unterſchiede derſelben auseinandertritt. Es iſt die Seite der realen Weltbildung, die διακόσμησις, und ſomit identiſch mit dem Weg nach Unten. — Das συμφερόμενον bedeutet ihm [1]) den Rückgang aus den realen Unterſchieden in die reine Einheit, die Einkehr aus der Sphäre des feſten, beſtimmten und unterſchiedenen Seins in den reinen Wandel des Werdens, ſomit die Seite der negativen Aufhebung des ſinnlichen Seins, den Weg nach Oben, oder, wenn man will, die ἐκπύρωσις. Die Seite der Endlichkeit, des feſten unterſchiedenen Seins perhorrescirt er. Das Höhere dagegen iſt ihm der Rückgang aus dem Sein in die ideelle Einheit deſſelben, in den reinen Wandel des Werdens. Und das konnte er alſo in der That ſo ausdrücken, daß er den Dionyſos, den Gott der realen Geneſiurgie, Hades nennt und denen, die ſeinen raſenden Dienſt feiern, droht und ſie verachtet. Den Apollo aber, den Lichtgott der reinen Einheit, mußte er hochhalten.

Doch ehe wir letzteres, die Bedeutung nämlich, die Apollo bei ihm gehabt und die gegenſätzliche Stellung, die er zu Dionyſos eingenommen, weiter mit Zeugniſſen belegen, müſſen wir zur näheren Erörterung einer oben von uns gethanen Aeußerung ſchreiten.

Wir ſagten vorhin: Heraklit, ſich einlaſſend auf die religiöſen Vorſtellungen und Geſtalten, durchbräche zugleich ihre Unterſchiede, wie das in Rede ſtehende Bruchſtück zeige, um ſeinen Begriff in ſie zu verpflanzen.

Dieſes Durchbrechen der individuellen Göttergeſtalten und ihrer ausſchließenden Grenzen gegeneinander iſt nun aber auch ſchon der unverkennbare und anerkannte Zug der echt-orphiſchen Lehre ſelbſt und der aus ihr hervorgegangenen religiöſen Weihen und Myſterien. Die Identität des Dionyſos mit Hades als Dionyſos-Zagreus und Jakchos Chthonios war ja anerkanntermaaßen ein Hauptbeſtandtheil der orphiſchen Mythen

wie Ariſtoteles ꝛc., überall in die Augen (ſ. § 25.), ſondern wir finden es in Verbindungen wie ἓν τὸ θεῖον, ἓν τὸ σοφὸν, ἓν ἀντὶ πάντων noch in zahlreichen Fragmenten vor (ſ. die Zuſammenſtellung in § 18.).

1) Vgl. hierüber auch §§ 18 u. 27.

Digitized by Google

und Weihen und ſelbſt auch der eleuſiniſchen Myſterien, deren gegenſeitiges Verhältniß zu einander übrigens hier als gleichgültig auf ſich beruhen bleiben kann[1]).

Es könnte dies ſomit, der Weiſe entſprechend, in der Schelling, Klauſen und O. Müller das Bruchſtück auffaſſen, für einen Beleg mehr eines gewiſſen geiſtigen Zuſammenhanges Heraklits mit den Orphikern gelten, wie denn in der That das Fragment ſchon als ſolches jedenfalls und unbeſtreitbar für einen Beweis der Bekanntſchaft Heraklits mit den orphiſchen Vorſtellungen und eines gewiſſen Sich Beziehens auf dieſelben gelten muß. Es kömmt aber eben Alles darauf an, die Art dieſer Bezugnahme und damit die reelle Beſchaffenheit jenes Zuſammenhangs näher zu beſtimmen. Und hier iſt es gerade vor Allem weſentlich, auch wieder den Unterſchied nicht zu überſehen.

Innerhalb des Kreiſes der religiöſen Vorſtellung kann, — eben weil das weſentliche Element der Religion die Vorſtellung iſt, die Vorſtellung aber die Thätigkeit des Geiſtes iſt, ſich einen Gehalt nur in ſinnlicher Form und Geſtalt zum Bewußtſein, zur Anſchauung zu bringen — wegen dieſer ſinnlichen Natur aller Vorſtellung und ſomit der Religion ſelbſt, auch die Vereinigung der verſchiedenen Göttergeſtalten wieder nur in ſinnlicher, in mythiſcher Weiſe d. h. in der Form des einzelnen Geſchehens und der beſondern Geſtalt vollbracht werden, eine Form, welche es daher niemals zu einer wirklichen Einheit kommen laſſen kann. — Zagreus wird nur einmal zerſtückelt; er ſteht in keiner innern Vereinigung mit Apollo, dem Gotte der Einheit; nur äußerlich macht ſich das Recht des Gedankens geltend, indem Apollo es iſt, den Zeus ihm zum Hüter beigiebt, als er ihm die Weltherrſchaft überträgt und die Götter ihm gehorchen heißt, und Apollo wieder es iſt, der, als Zagreus zerriſſen iſt, die zerſtückelten Glieder ſammelt, verbindet, und ſie auf Zeus Befehl in ſeinem Heiligthum zu Delphi bei ſeinem Dreifuß beſtattet[2]) und ſo in dieſem Acte äußerlicher Einigung als die ergänzende, jene zerſtückelte Vielheit wieder zur Einheit abſchließende Seite hervortritt. Bei Heraklit dagegen iſt das Auseinandertreten des ſinnlichen Seins in die Vielheit der Unterſchiede, oder, um im Bilde zu bleiben, die Zer-

1) Vgl. über das Verhältniß der eleuſiniſchen Myſterien zu den orphiſchen, was Klauſen gegen Lobeck in ſeinem bereits angezogenen ſchönen Aufſatz in der Erſch und Gruber'ſchen Encyclopädie ſagt.

2) Das orphiſche Mythenſubſtrat auf das hier und im Folgenden hingedeutet iſt und die Stellen dazu ſ. in Lobeck's Aglaopham. p. 537—587 sq. und bei Klauſen a. a. O.

Digitized by Google

ſtückelung des Dionyſos-Zagreus, eine ewigwährende, und nicht durch titaniſche Mächte gewaltſam vollbrachte, Selbſtzerſtücklung, — und dieſes die Weſenheit der ſinnlichen Natur bildende beſtändige Auseinandertreten iſt nur das Sich Auseinanderlaſſen und die Bewegung des Einen ſelbſt, welche darum zugleich wieder der beſtändige Rückgang der Natur aus dieſer realen Vielheit und Fülle der ſinnlichen Unterſchiede in ihre innere Einheit iſt; oder (wie wir ſpäter ſehen werden) es iſt bei Heraklit Apollo ſelbſt, welcher beſtändig ſich in den Dionyſos umwandelt, wie dieſer, das Außereinander des ſinnlichen Daſeins, wiederum beſtändig in die ideelle Einheit, den Apollo, ſich aufhebt und dieſer ununterbrochene Umſchlag beider Gottheiten in einander conſtituirt dem Heraklit die Weltſchöpfung und Erhaltung.

Ebenſo ſind in der religiöſen Vorſtellung Dionyſos-Zagreus und Jakchos Chthonios, in welchen die Identität des Dionyſos und Hades angeſchaut wird, wieder beſondere Geſtalten gegeneinander. Der unterirdiſche Dionyſos ſelbſt iſt wieder verſchieden von dem weltlichen, und dann vom Hades als ſolchen; die Geſtalt, in welcher die Einheit zu Stande kommen und angeſchaut werden ſoll, bringt es, da ſie wieder als beſondere Geſtalt neben jene auch ſelbſtändig für ſich beſtehen bleibenden Götterindividualitäten tritt, nur zur Beziehung beider aufeinander; ſie bringt nur ein neues Auseinanderfallen und eine Beſonderung mehr zu Stande.

Dies kann auch nicht, wie ſehr irrthümlich ſein würde anzunehmen, ein bloßer Unterſchied der Form bleiben. Dieſer Unterſchied der Form muß vielmehr durch ſich ſelbſt einen entſprechenden Unterſchied des Inhalts nach ſich ziehen. — Da nämlich die religiöſe Vorſtellung jene Göttergeſtalten noch als beſondere und ſelbſtändige Götter neben einander beſtehen und gelten läßt, ſo muß jede derſelben auch als in ihrer Beſonderheit berechtigt gelten; es muß jeder ein beſonderes Amt, Würde und Reich, es muß jeder von ihnen poſitive Geltung und Weſenheit zukommen.

Die angeſchaute Identität von Dionyſos und Hades kann alſo hier noch nicht (wie bei Heraklit, der ſie in ihrem Begriffe erfaßt und den Gott als bloßes unſelbſtändiges Moment erkannt hat) zur auflöſenden Polemik gegen das Weſen dieſes Gottes führen. Der Anſchauung wird vielmehr, wie ihr Dionyſos und Hades auch als ſolche für ſich ſelbſtändige und berechtigte Götter bleiben, auch die in der Perſon des Zagreus oder des unterirdiſchen Dionyſos angeſchaute Identität beider zu einer neuen mit poſitiver Geltung und berechtigter Weſenheit und Würde be-

Digitized by Google

kleideten besonderen Gestalt.— Ihr wird daher jene Identität nicht zu einem Satze negativer Kritik, sondern vielmehr zu der frommen und tröstlichen, zu der herzerhebenden Gewißheit, daß der milde Gott Dionysos es sei, den sie wiederfinden in der Unterwelt, der der Todtenbeherrscher ist im Reiche des finstern Hades. Der zerrissene Zagreus, der gestorbene, selbst in die Unterwelt vertiefte Gott ist das Unterpfand dieses fröhlichen Looses. Aber nicht Allen wird dies seelige Loos zu Theil. Das besondere Reich des Todtenfürsten Dionysos-Zagreus sind wieder nur die besondern Seelen, welchen diese Identität in den Weihen, in denen sie symbolisch dargestellt wurde, aufgegangen ist, welche sie in dieser symbolischen Darstellung an sich erfahren, sich zum Bewußtsein oder vielmehr zur Empfindung gebracht[1]) haben. Darum gehört der als Naturproduct

1) Aber nicht etwa welche sie daselbst in ihrem speculativen Gedankeninhalt erkannt haben. Es wird in den Mysterien, wie in der Religion überhaupt, niemals erkannt, sondern ein nach seiner innern, aber noch verschlossenen, Bedeutung Geistiges sinnlich angeschaut, subjectiv empfunden, symbolisch gefaßt. — Freilich ist es somit wesentlich falsch, zu glauben, als sei in den Mysterien abstract gelehrt oder mit Bewußtsein allegorisirt worden, in dem Sinne, daß nun eine bewußte Unterscheidung von „Kern und Schaale" vorhanden, daß die allegorische Bedeutung frei für sich und losgelöst von der sinnlichen Form im Geiste präsent gewesen sei, was weder bei Geweihten noch Priestern der Fall sein konnte. Statt um geistige Erkenntniß als solche handelt es sich in den Weihen allerdings vielmehr nur um Zeigen und Thun (*τὰ δειχνύμενα καὶ δρώμενα*). Schon Clemens nennt die Mysterien sehr treffend ein mystisches Drama (Protrept. p. 4. Sylb. p. 12. Pott. Siehe Lobeck Aglaoph. p. 48. p. 135 sq.). Man denke doch nur an die ganz ähnlichen christlichen Mysteriendramen im Mittelalter, wo Christi Leidensgeschichte ꝛc. dargestellt wurde! Das Richtigste und Tiefste hierüber enthalten schon die Worte des Aristoteles ap. Synes. Or. p. 48. Petav.. „*τοὺς τελεσμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι δηλόνοτι ἐπιτηδείους*", was K. O. Müller schön übersetzt: „Die Eingeweihten sollen nicht etwas lernen, sondern an sich erfahren und in eine Stimmung gebracht werden, insofern sie nämlich dazu geeignet sind."

Mit seiner gewöhnlichen Tiefe bezeichnet in diesen oft mißverstandenen und noch lange nicht genug durchdachten Worten der griechische Meister nichts Geringeres als den Unterschied, der zwischen den geistigen Thätigkeiten des reinen Denkens — und der Religion überhaupt mit ihrer sinnlichen Anschauung und subjectiven Empfindung vorhanden ist. Wie aber den Unterschied, so bezeichnet er in jenen Worten auch die Einheit beider geistigen Thätigkeiten und Sphären. — Lobeck hat also insoweit ganz Recht, wenn er die Annahme verwirft, als seien in den Mysterien theologisch-philosophische Speculationen dargelegt worden, sei es dem Volke, sei es dem Eingeweihten höherer Grade. Vielmehr konnte in der gesammten religiösen Sphäre dies freie Gedankenbewußtsein, diese Trennung des sich erst durch diese Trennung zu seiner Allgemeinheit erhebenden Gedankens

Digitized by Google

noch selbst in die bloße Vielheit der sinnlichen Natur verlorene und deshalb von Haus aus titanische, aus der Asche der verbrannten Titanen entstandene Mensch, der rein in der sinnlichen Mannigfaltigkeit der Natur und ihrem taumelnden Außereinander lebt, den titanischen Mächten an, welche Zagreus zerstückelt haben. Er gehört ihnen an, solange er, das innere Wesen der Natur noch nicht erkennend, in diese einheitslose bunte und rohe sinnliche Mannigfaltigkeit versenkt ist. Die titanische Natur ist noch seine eigene. Und darum wird ihm auch in der Unterwelt nur das titanische Loos zu Theil, im Schlamme zu liegen, oder vom Ker-

---

als des Inhalts von dem Symbole als seiner bloßen Form, nicht vorhanden sein. Dies s. g. Allegorisiren, d. h. dies freie Bewußtsein über das, was an sich im religiösen Symbol vorhanden ist, diese Loslösung desselben von seiner sinnlichen Form und die erst dadurch bewirkte Erhebung jenes gefühlten und angeschauten Inhalts in den unsinnlichen, allgemeinen Gedanken, — dies Bewußtsein findet nicht in den Mysterien, findet in der Religion überhaupt nicht Statt, sondern tritt erst mit der griechischen Philosophie ein, die eben darum Religion, Mysterien und den griechischen Geist selbst auflöst und über sich hinaushebt; ganz ebenso, wie ja auch bei den, schon vorhin in Bezug auf ihre dramatischen Darstellungen als Parallele angeführten Mysterien der christlichen Religion, nicht die Religion, sondern erst die Philosophie das Bewußtsein ihrer wirklichen geistigen Bedeutung hat, und erst sie es ist, welche gedankenmäßig anzugeben weiß, wie sich der Geist in jener Menschwerdung, Kreuzigung, Auferstehung ꝛc. nur sein eigenes allgemeines Wesen in der Form sinnlicher Vorstellung und einmaligen Geschehens symbolisch zur Anschauung gebracht hat, mit diesem Bewußtsein aber über den geistigen Inhalt der christlichen Religion und ihrer Symbole diese Religion selbst aufgelöst hat. Galen hatte also ganz Recht, konnte aber erst in einer wesentlich philosophirenden Zeit, in einer Zeit, in welcher die unmittelbare Harmonie von Geistigem und Sinnlichem, Innerem und Aeußerem, welche den geistigen Grundcharakter des Alterthums ausmacht, bereits vollständig aufgelöst war und mit Riesenschritten ihrem Grabe entgegenging, den Ausspruch thun, daß die Aufschlüsse, welche die eleusinischen und samothrakischen Mysterien gewährten, unreine oder trübe (ἀμυδρὰ) seien gegen die klare Erkenntniß der göttlichen Weisheit, die aus der Natur selbst geschöpft werden könne. —

Aber noch falscher als jene Ansicht, welche die Mysterien zu einer reinen Vernunfterkenntniß und Lehre umbilden möchte, ist jene andere Ansicht, als seien jene Symbole bloß sinnlose prunkende Ceremonieen, oder höchstens etwa pragmatische Erinnerungen gewesen, als habe ihnen nicht vielmehr jener speculative geistige Inhalt in der That zu Grunde gelegen; eine Ansicht, die, wie große Gelehrte sie auch getheilt haben, zum Glück immer seltener wird und selber nur in der Unkenntniß des begrifflichen Unterschiedes zwischen Vorstellung und Denken wurzelt, in der Unkenntniß somit, daß ein und derselbe speculative Inhalt, in der Form der sinnlichen Vorstellung gefaßt, noch ganz etwas Anderes und Entgegengesetztes sein muß von seiner Erfassung im reinen Denken.

Digitized by Google

beros zerfleiſcht zu werden, den erſt die orphiſch-apolliniſche Lyra feſſelt.

Erſt mit der Weihe, erſt mit der Ahnung, daß dieſe Fülle der realen ſinnlichen Vielheit, in welche das oberweltliche Daſein aufgelöſt iſt, daß dieſe Zerreißung des Zagreus nicht ein Letztes iſt, bei welchem ſtehen geblieben werden könnte, ſondern daß jene ſinnliche Natur ſelbſt ihre Wurzel und innere Einheit hat in der Unterwelt, in dem farbloſen Reiche der einfachen Weſenheiten und Schatten, daß dieſe reale Vielheit in jene einfache unterirdiſche Einheit als in ihr eigenes unſinnliches Weſen zurückgeht und aus ihr ewig hervorquillt, iſt die titaniſche Natur des Menſchen überwunden und abgeſtreift. Erſt mit der Anſchauung dieſer Identität in Zagreus-Dionyſos, als dem aus ſeiner Zerſtückelung geeinten, zum Todtenfürſten wieder erſtandenen Gott, der jetzt auch die Menſchen, nicht inſofern ſie in das zerſtreute ſinnliche Daſein und deſſen wechſelnde Freuden, Bedürfniſſe und Intereſſen ausgebreitet ſind, ſondern inſofern ſie dieſer Naturſeite entnommen ſich zur einfachen Weſenheit des abgeſchiedenen Geiſtes zuſammengefaßt haben, beherrſcht, — erſt mit dieſer Anſchauung wird das neue Lebensloos erlangt. Darum muß der zu Weihende ſelbſt darſtellen die titaniſchen Mächte in ihrer Verlockung und Zerreißung des Zagreus in mannigfaltigen Gebräuchen, er muß jene Identität an ſeiner eigenen Perſon erfahren, er muß ſie genießen, indem er — in dieſem unverkennbaren Vorläufer des chriſtlichen Abendmahls — aus dem ihm gereichten myſtiſchen Kelche den Wein trinkt, welchen das Blut des Zagreus hervorſchießen macht. Nun erſt iſt dieſe von ihm genoſſene Vereinigung zur Gewißheit für ihn geworden. Jetzt erſt iſt er gereinigt von allem Titaniſchen, roh Natürlichen; jetzt gehört er dem Zagreus an und iſt ſein Eigenthum. Jetzt muß er ausrufen: „Ich entging dem Schlimmen, ich gewann das Beſſere“.

Wenn alſo — und dies iſt der weſentlich feſtzuhaltende Unterſcheidungspunkt — im religiöſen Kreiſe, weil die ſinnliche Vorſtellung die verſchiedenen Göttergeſtalten, auch wo ſie ihre Grenzen durchbricht und ſie zu einer neuen Geſtalt eint, in ihrer Beſtimmtheit beſtehen laſſen und daher alle als von poſitiver Geltung erfüllt anſchauen muß, dieſe noch nicht als reiner Gedanke, ſondern in Form ſinnlicher Vorſtellung erfaßte Identität, weit entfernt zu einer Polemik gegen das Weſen dieſer Götter zu werden, vielmehr auch ihrerſeits nur poſitiv angeſchaut werden kann, und ſo zum Unterpfande der ſeeligſten Gewißheit werden muß, ſo muß dagegen bei Heraklit, weil er zum reinen Begriffe der ſinnlichen Vorſtellungen durchgedrungen iſt, die ſchlechthin entgegengeſetzte Folge ein-

treten. Haß und glühende Polemik athmet bei ihm gegen den Dionyſos jenes Fragment, in welchem er ihn mit Hades identificirt, wie dies ſchon Schleiermacher gefühlt hat und ſowohl durch die im Fragment ſelbſt ausgeſprochene ſo energiſche und verächtliche Verwerfung ſeines Cultus, in welchem ja nur das eigene Weſen des Gottes realiſirt iſt, als jetzt durch das Zeugniß des Arnobius ſowie noch durch eine andere ſpäter folgende Stelle des Clemens und endlich durch ſeinen Haß gegen die ganze flüſſige Natur, der Dionyſos vorſteht, unwiderſprechlich iſt.

Bei ihm ſchlägt jener orphiſche Satz von der Identität beider Götter in negative auflöſende Kritik des Dionyſos um. Denn ihm iſt der Gott bereits zum reinen Begriffe geworden, zum Momente der ſinnlichen realen Natur, deren Gedanke eben die Vielheit und das Außereinander der beſtimmten ſeienden Unterſchiede iſt. Dieſe Seite iſt ihm aber nur ein unſelbſtändiges Moment der Idee des Werdens, und zwar gerade dasjenige Moment, welches zur Nichtigkeit des einzelnen auf ſich beharrenden ſinnlichen Daſeins führt; dieſe Seite iſt ihm das Nichtſein und Geſtorbenſein der innern unſinnlichen Einheit; der leibliche Menſch iſt der Tod und das Grab der Seele; Dionyſos, der Gott der ſinnlichen Natur, eben deshalb der Untergang der reinen Idealität des Werdens. Gegen dieſes ſich für ſich fixirenwollende Moment des ſinnlichen Seins, welches aber durch ſeine Erhaltung das Werden ausſchließen und ſo den Tod über alles Daſein ſelbſt ausbreiten würde, war ihm die beſtändige Aufhebung deſſelben, ſein Rückgang in die ihm zu Grunde liegende innere Einheit, in den negativen Wandel des Werdens (welches Moment er auch, wie wir ſehen werden, Apollo genannt hat) das Höhere, und ſeine Polemik gegen Dionyſos daher nur die Folge, oder richtiger noch identiſch mit ſeiner Polemik gegen alles ſinnliche reale Daſein überhaupt, welches ſich ſträubt in jenen reinen Wandel einzugehen, der gleichwohl ſeine innere Einheit und Wahrheit und ſeinen poſitiven Lebensquell ausmacht. —

So hat alſo die Identität des Dionyſos und Hades bei Heraklit auch einen ganz andern Inhalt als bei den Orphikern. — Wollte man nun, der philoſophiſchen Schulſprache ſich anſchließend, ſagen, Heraklit habe ſomit nur, was bei den Orphikern ſchon an ſich in der Form ſinnlicher Vorſtellung gelegen, in die Form des philoſophiſchen Gedankenbewußtſeins gebracht, ſo iſt dies ganz richtig, vorausgeſetzt, daß man ſich dabei in der angedeuteten Weiſe ganz genau und explicirt bewußt iſt, wie dieſer formelle Unterſchied der Religion, als der Form des ſinnlichen Vorſtellens, und der Philoſophie, als der Form des begreifenden Ge-

dankens, durchaus nicht bloß etwa zu einem Unterſchiede *größerer und geringerer Klarheit* führt, ſondern das *philoſophiſche Erfaſſen* des in den religiöſen Vorſtellungen *an ſich* vorhandenen Inhalts auch einen inhaltlich unterſchiedenen und dem, was für das religiöſe Bewußtſein präſent war, *geradezu entgegengeſetzten Gedanken* produciren muß. Bei den Orphikern, wie in der Religion überhaupt, ſind die Göttergeſtalten Dionyſos, Hades ꝛc. nicht blos eine ſinnliche *Hülle* für von dieſen *unterſchiedene* Weſenheiten, nicht etwa eine bloße Form für einen von derſelben als verſchieden *gewußten* Kern, ſondern es wird auch *ſinnlich gedacht*; nicht blos ſinnlich *geſprochen*, ſondern auch der *Inhalt* ſelber nur *ſinnlich aufgefaßt und angeſchaut*.

Dies war auch noch bei den ſogenannten *gemiſchten* Theologen Pherekydes, Epimenides ꝛc. der Fall, obwohl mit einem hier nicht weiter auszuführenden Unterſchiede.

Anders ſchon geſtaltet ſich das Verhältniß bei den Pythagoräern, aber auch bei ihnen wird immer noch nicht das Sinnliche zur bloßen Form. Ihnen ſind bereits die Göttergeſtalten Gedankenweſenheiten. Aber der Inhalt dieſes Denkens iſt ſelbſt noch ein ſinnlicher; dieſe Gedankenweſenheiten ſind die allgemeinen Formen des unmittelbaren Daſeins. Die Zahl iſt die erſte und ſelbſt noch ſinnliche Vermittlung zwiſchen Sinnlichem und Unſinnlichem. Sie iſt die Mitte, welche als frei von der ſinnlichen Qualität, bereits reine Gedankenabſtraction und Allgemeinheit iſt, andrerſeits aber, als Quantitätsbeſtimmung, weſentlich ſinnliches und unmittelbares Sein iſt. Dieſer Philoſophie und ihren Gedankenbeſtimmungen iſt daher das Moment des Sinnlichen noch durchaus ſubſtantiell. Dies iſt daher auch der Grund, weshalb die pythagoräiſche Philoſophie ſo weſentlich religiöſe Speculation iſt, weshalb ſie mit den religiöſen Vorſtellungen nicht zu brechen brauchte, ſondern die Göttergeſtalten des Volksglaubens ſpeculativ erklären konnte, ohne ſie aufzuheben. Dieſe Göttergeſtalten einerſeits und ihre ruhenden Gedankenweſenheiten andrerſeits wuchſen ihr unterſchiedslos in eine ungetrennte Identität zuſammen. Die pythagoräiſche Philoſophie bleibt daher in dem organiſchen Entwicklungsgange, durch welchen ſich das religiöſe Denken und Anſchauen zum freien philoſophiſchen Denken hinüberführt, ein Entwicklungsgang, in welchem ſie einen ſo intereſſanten Knotenpunkt bildet, noch weſentlich, auch nach der Seite ihres Inhaltes, in dem religiöſen Kreiſe ſelbſt ſtehen, ohne ihn zu durchbrechen.

Bei Heraklit dagegen wird — und in dieſer Hinſicht gerade bezeichnet er nach unſerer Anſicht einen äußerſt intereſſanten *Uebergang* im griechiſchen Geiſte: den noch *in der Form* der religiöſen Vorſtellungen

und ihres Stoffes geſchehenden Uebergang von der Religion zur Religionsphiloſophie überhaupt — bei Heraklit wird ganz unſinnlich gedacht und nur ſinnlich ausgedrückt. Seine Weſen ſind bereits reine Begriffe, die nur in jene Göttergeſtalten wie in eine Hülle gekleidet ſind. Streift man die Hülle des Ausdrucks ab, ſo kommen ohne Alteration die reinen Begriffe zum Vorſchein, die er nur ausſprach in dieſen Geſtalten und Namen, weil ſie ihm als reine Begriffe unausſprechliche*), ἀπόῤῥητα, waren; nicht in Folge eines Myſterienverbots, ſondern weil ſich ihm die Sache, wie im zweiten Capitel gezeigt, von ſelbſt verbot. Uebrigens dürfte beiläufig auch in den Myſterien die innere Unausſprechlichkeit des Inhalts ihrer Anſchauungen für die noch in den ſymboliſchen Anſchauungen ſelbſt Befangenen ein weſentlicher innerer Grund für das Verbot des Ausſprechens geweſen ſein. Wenigſtens glauben wir, daß es keine Gefahr damit gehabt hätte, daß der religiöſe Hellene den wirklichen geiſtigen Gehalt jener Myſterienanſchauungen hätte ſollen ausſprechen können, wenn er auch gedurft hätte. Wir glauben überhaupt, daß man ſo lange die eigentliche Bedeutung der Myſterien verkennen und ihnen entweder ein Zuwenig oder Zuviel verleihen wird, ſolange man nicht jene Geheimniſſe als ein weſentlich Sich ſelbſt Geheimes auffaßt, in dem Sinne eben, in welchem dem Geiſte der geiſtige Gehalt ſeiner ſinnlichen Anſchauungen, ſolange er ihn eben nur erſt in der Form der Anſchauung hat, weſentlich ein geheimer und verborgener iſt.

Sagten wir, daß bei Heraklit, wenn die bloße Hülle der Göttergewänder (und ebenſo, z. B. beim Feuer, die Naturſchaale) abgeſtreift iſt, ſeine darunter liegenden reinen Begriffe ohne Alteration zum Vorſchein kommen, ſo kann das z. B. durchaus nicht von den Orphikern geſagt werden, deren Gedankeninhalt wir, verglichen mit Dem, was in ihrem eigenen Bewußtſein vorhanden war, ſchlechterdings auf das Weſentlichſte alteriren müſſen, ſobald wir ihn aus jener Form der Verſenkung des Geiſtes in die ſinnliche Anſchauung ſeiner ſelbſt heraus und in die freie Form des Gedankens hineinreißen. Mit Heraklit dagegen iſt innerhalb des Symboliſchen ſelbſt eben die Fortbildung vorgegangen,

*) Durch die obige Entwickelung erklärt ſich jetzt auch vollſtändig Heraklits auch von Zeller p. 491 anerkannte „Vorliebe für mythologiſche Bezeichnungen“, ohne daß man nunmehr wohl länger mit Zeller wird den Schluß machen wollen, „es laſſe dieſe Vorliebe für mythologiſche Bezeichnungen vermuthen, daß er die Volksreligion im Ganzen nicht antaſten wollte und daß ſeine Stellung zu derſelben mit derjenigen der Pythagoräer größere Aehnlichkeit hatte, als mit der des Xenophanes“; ein Schluß, mit welchem die Fragmente des Epheſiers in einem unverſöhnbaren Widerſpruche ſtehen.

daß jetzt der geiſtige Gedankeninhalt nicht mehr mit ſeiner ſinnlichen Form identiſch und verwachſen, ſondern, von ihr abgelöſt und frei für ſich zu ſeiner begrifflichen Allgemeinheit entwickelt, nur noch unter der leiſen Decke des Symboliſchen, das erſt hier bloße Form iſt, daliegt und daher hier ſo mächtig in dem unendlichen Wechſel der dieſem begrifflichen Inhalt nicht mehr genügenden Symbole gegen dieſe Knospenhülle andrängt, um mit Zerſprengung derſelben ſich zu der gereiften Geſtalt griechiſcher Philoſophie zu entfalten, welche jetzt nun ſchon, wie Heraklit von ſeinem Gotte geiſtiger Klarheit vorausſehend ſagt, „mit ihrer Stimme durch die Jahrtauſende reicht durch den Gott!“ —

Haben wir aber Heraklits Verhältniß zu Dionyſos und zu den orphiſchen Anſchauungen ſo weit verfolgt, ſo müſſen wir es noch um einen Schritt weiter verfolgen. Hierbei wird ſich auch ergeben, daß, wenn wir bisher aus dem allgemeinen Weſen des Gottes heraus nur vorauszuſetzen ſchienen, daß Apollo dem Epheſier den ſtricten Gegenſatz zu Dionyſos, das Moment der Einheit und ihres, das ſinnliche einzelne Daſein aufhebenden, negativen Wandels bedeutete, dies vielmehr auf ſicheren Belegen beruht. —

Zu Herodots Zeiten konnte freilich geſagt werden, daß Orphiſches und Bacchiſches identiſch ſeien. Nichtsdeſtoweniger haben ſich uns noch in deutlich ſprechenden Mythen die Erinnerungen erhalten von blutigem Gegenſatz und Feindſeligkeit in älterer Zeit zwiſchen den älteſten Orphikern, den Trägern des apolliniſchen Lichtcultes und den Dienern des Dionyſos [1]). Es kann hier auf die nähere Deutung und Zuſammenſtellung dieſer Mythen von der Zerreißung des Orpheus durch die Mänaden des Bacchus, weil er dieſem Gotte die Ehre weigert ꝛc., nicht eingegangen werden und müſſen wir uns damit begnügen, auf die kurzen aber gedankenreichen Andeutungen Creuzer's über den Kampf der älteſten Orpheusſchulen mit den Dionyſosdienern (Symbolik, 3. Ausg. Bd. 4, p. 30 sqq.) und Klauſens a. a. O. zu verweiſen.

Uns genügt es, daß der durchaus apolliniſche Charakter der orphiſchen Lyra und der blutige Gegenſatz in früherer Zeit, in welchem gerade in den älteſten Mythen dieſer mythiſche Träger des Apollodienſtes gegen den Dionyſoscultus erſcheint, unleugbar und anerkannt iſt. Dieſer innere Gegenſatz der beiden Göttergeſtalten hat ſich übrigens zu allen Zeiten in dem Cultus erhalten, der ja nichts anderes als das aufgeſchloſſene und dargeſtellte eigene Weſen des Gottes ſelbſt iſt. Der rauſchende tau-

1) Siehe u. A. Eratosth. Catast. c. 24. Schol. in Pind. Pyth. IV, 176. und Herod. ap. Schol. in Apollon. I, 23., der deshalb einen zweifachen Orpheus annimmt ꝛc.

Digitized by Google

melnde Orgiasmus des Dionyſosdienſtes hatte ſeinen ſtricten Gegenſatz an dem ſtillen und ernſten, in ſich gekehrten Lichtcultus Apollo's. Zwar hatte auch der Apollodienſt einen gewiſſen ekſtatiſchen Charakter[1]), aber das war nicht der raſende Orgiasmus des Bacchus. Vielmehr, wenn der Charakter des letzteren Religionsdienſtes das Außerſichgerathen des Bewußtſeins in die Zerſtreutheit und Vielheit des ſinnlichen Daſeins iſt, ſo iſt der ekſtatiſche Charakter des Apollocults der umgekehrte, die feierliche ſtille Ekſtaſe des Sich-Sammelns aus der ſinnlichen Zerſtreutheit in die reine Einheit des Innern[2]). — Dieſe Ekſtaſe iſt aber auch, wie man zugeben wird, trotz ſeiner ioniſchen Nationalität, durchgängiger Zug Heraklits. Und wie er in dem letzten Bruchſtück gegen Dionyſos polemiſirt, ſo haben wir ihn ja in der That ſchon in ſeinen eigenen Fragmenten (im zweiten Capitel) den Apollo hochpreiſen, ihn als Muſter philoſophiſcher Rede aufſtellen hören, als den König, der nicht ſpricht noch verbirgt, ſondern andeutet und durch den die Stimme ſeiner Dienerin, die Ungeſchmücktes, Ungeſalbtes, Unbelachtes ſagt, über die Jahrtauſende reicht. Wir haben ihn ebenſo ſich der Symbole dieſes Gottes, Bogen und Leier, mit Vorliebe als Darſtellung der Harmonie des Weltalls bedienen ſehen und müſſen hier auf unſere obige Ausführung zurückverweiſen, in welcher wir nachzuweiſen ſuchten, welche metaphyſiſch-logiſchen, das All umſpannenden Gegenſätze Heraklit in dieſen Symbolen Apollos angeſchaut hat.

Gewiß wäre ſchon hiernach, da es der Gedanke faſt erfordert und ſo viele thatſächliche Spuren in ſeinen Fragmenten von Hochpreiſung des Apollo es beſtätigen, mit hoher Wahrſcheinlichkeit und ohne ſehr große aprioriſche Kühnheit vorauszuſetzen, daß er den Apollo in untergegangenen Stellen ſeines Buches dem Dionyſos entgegengeſetzt und mit ihm das Moment des Rückgangs in die ideelle Einheit des Werdens und ſeinen negativen Wandel, kurz den Weg nach oben bezeichnet haben muß. —

Zwar, handelte es ſich einmal um die Forderungen des aprioriſchen Gedankens, ſo würde dieſer freilich noch etwas Anderes fordern! Er würde nämlich fordern, daß, da Dionyſos nur das Moment des ſich Ausbreitens in die Unterſchiede des reellen Daſeins oder der ſymboliſche Ausdruck des Wegs nach unten iſt, und Apollo ebenſo nur die das reelle Daſein in ihre reine ideelle Einheit aufhebende Negation des Werdens, oder nur der Weg nach oben wäre — daß deshalb, da ſo jede der

1) S. K. O. Müller's Dorier I. p. 364. II. p. 395 und ſonſt.

2) Stellen zur Beſtätigung deſſen anzuführen, wäre überflüſſig. Man vgl. nur die bald folgende des Plutarch.

Digitized by Google

beiden Geſtalten für ſich iſolirt nur unſelbſtändiges Moment wäre, Apollo ebenſoſehr durch ſeine eigene Natur ſich in den Dionyſos umwandeln müßte und Dionyſos durch ſich ſelbſt wieder in den Apollo, wie wir geſehen, daß der Weg nach Unten in ſich ſelbſt Umſchlagen in den Weg nach Oben und dieſer wieder in den Weg nach Unten iſt. Oder mit andern Worten, der aprioriſche Gedanke würde in ſeiner Conſequenz fordern, daß wie der Weg nach Oben und der nach Unten jeder nur eine iſolirte unſelbſtändige Seite und beide in der höheren Einheit der Idee des Werdens geeint ſind, deſſen lebendige Momente ſie ſind und das nur als die Totalität dieſer immer ineinander umſchlagenden, gegenſätzlichen Momente vorhanden iſt, ebenſo auch Apollo und Dionyſos nur die entgegengeſetzten und in einer höheren Gottheit geeinten Seiten und Momente ſeien, welche höhere Gottheit, als dieſe höchſte Einheit von Apollo und Dionyſos, als die beide entgegengeſetzte Momente in ſich faſſende Einheit der *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω*, dann niemand anders als Zeus oder die totale Idee des Werdens ſelbſt ſein dürfte, der dann ſelbſt nur darin ſein Leben und Daſein haben dürfte, aus ſeinem Moment als Apollo in ſein Moment als Dionyſos umzuſchlagen, wie das Werden nur das ſtetige Umſchlagen des Wegs nach Unten in den nach Oben und umgekehrt iſt.

Und Alles das, was hier als aprioriſche Forderungen des conſequenten Gedankens entwickelt worden, — das findet ſich denn nun auch poſitiv verſichert in einer außerordentlich wichtigen Stelle des gelehrten Plutarch, von der es uns ſchlechthin unbegreiflich bleibt, wie man bisheran hat überſehen können, daß ſie von Heraklit handelt und den Grundriß ſeiner ſpeculativen Theologie liefert.

Eben deshalb iſt es nöthig, dieſe Stelle trotz ihrer etwas unbilligen Länge ausführlich und in ihrem Zuſammenhange zu betrachten. — Plutarch in ſeinen Erklärungen der Aufſchrift auf dem delphiſchen Tempel, ſich auf nicht näher hierhergehörige Zahlenſpeculationen einlaſſend, ſpricht von der Fünf und ſagt [1]), daß dieſe das, das All durchwaltende, Urprincip nachahme (*ἀπομιμουμένου τοῦ ἀριθμοῦ τὴν τὰ ὅλα διακοσμοῦσαν ἀρχήν*). Er fährt fort: „Denn wie Heraklit ſagt, daß dieſes Urprincip die Welt, ſie in ſich bewahrend [2]), aus ſich ſelbſt, aus der Welt aber wiederum ſich ſelbſt herſtelle und ſowohl aus Feuer alles umwandelnd hergeſtellt werde, als das Feuer aus Allem, gleichwie gegen

1) Plutarch de *Ei* ap. Delph. c. VIII. u. IX. p. 388. p. 591 sqq. Wytt.

2) Nämlich als Anlage, Anſich enthält das Princip ſchon die Welt in ſich. Ohne Noth hat man angenommen, daß das *φυλάττουσαν* verderbt ſein müſſe und keinen Sinn gebe; ſiehe die Anmerkung zur folgenden Seite.

das Feuer — und es ist für das Vorliegende gleichgültig, ob als stoffliches Element, oder auch als dieses nur, weil es ihm die reinste Darstellung des sich selbst aufhebenden Werdens war — das ideelle allen Elementen und Dingen zu Grunde liegende einheitliche Substrat war, so daß durch die Umwandlung des Feuers — durch seine Bewegung, sich selbst aufhebend [1]) in die Wirklichkeit zu treten — alles sinnliche Dasein, die Welt der realen außereinander seienden Unterschiede, erzeugt wird und diese Vielheit der realen Unterschiede beständig wieder in jene ideelle Einheit des Feuers wie in einen Saamen [2]) negativ zurückgewandelt wird [3]).

---

1) Diese Aufhebung des Feuers in sein Gegentheil in seiner Verwirklichung nannte Heraklit deshalb ein Verlöschen des Feuers; siehe unten § 19.

2) Siehe unten § 20.

3) Wenn wir oben sagten, Heraklit habe in jenem Fragmente die wahrhafte national-ökonomische Natur und Function des Geldes angegeben, so ist es wohl überflüssig, zu bemerken, daß wir ihn selbst damit nicht zu einem National-Oeconomen machen und also auch entfernt nicht behaupten wollten, als habe er irgend eine der weiteren aus jenem Fragment folgenden Consequenzen erfaßt. Aber obwohl diese Wissenschaft damals gar nicht existirte und existiren konnte, also auch nicht Gegenstand heraklitischen Denkens war, so ist doch richtig, daß Heraklit — eben weil er niemals Reflexionsbestimmungen, sondern nur dem speculativen Begriffe folgt, — in jenem Fragment das Wesen des Geldes in seiner wirklichen Tiefe und richtiger als viele modernen Oeconomen erkannt hat, und es ist vielleicht nicht ganz uninteressant und auch nicht so von der Sache abliegend, wie es zunächst scheinen könnte, zu sehen, wie sich aus einer bloßen Consequenz jenes Gedankens die modernen Entdeckungen auf diesem Gebiet von selbst ergeben.

Wenn Heraklit das Geld als Tauschmittel zum Gegensatz aller in den Tausch kommender reellen Producte machte und es an diesen erst sein wirkliches Dasein haben läßt, so ist also das Geld als solches nicht selbst ein mit einem selbständigen, stofflichen Werthe bekleidetes Product, nicht eine Waare neben andern Waaren, wie die Say'sche Schule noch bis heute das Metallgeld hartnäckig auffaßt, sondern es ist nur der ideelle Repräsentant der umlaufenden reellen Producte, das Werthzeichen derselben, das nur sie bedeutet. Und das ist nur zum Theil eine aus dem Fragment entwickelte Folgerung, zum Theil nur der für Heraklit selbst darin vorhandene Gedanke.

Wenn aber alles Geld nur die ideelle Einheit oder der Werthausdruck aller realen umlaufenden Producte ist und erst an diesen, die zugleich seinen Gegensatz bilden, sein wirkliches Dasein hat, so folgt aus der bloßen Consequenz dieses Gedankens, daß die Werthensumme oder der Reichthum eines Landes nur durch die Vermehrung der wirklichen Producte, niemals aber durch die Vermehrung des Geldes vergrößert werden kann, da ja das Geld, statt auch nur irgend ein Moment des Reichthums und des Werthes selbst zu bilden, immer nur den in den Producten gelegenen und nur in ihnen wirklichen Werth als abstracte Einheit ausdrückt. Es folgt somit der Irrthum des Handelsbilanzsystems. Es folgt ferner,

Nachdem wir also constatirt haben, daß in diesem Fragmente gleichfalls nur der Gedanke der sich sinnliches Dasein gebenden und damit in die Vielheit der bestimmten Unterschiede tretenden ideellen Einheit und des negativen Rückgangs derselben in sich aus den sinnlichen Unterschieden ausgesprochen ist, wenden wir uns zu der Stelle Plutarchs wieder zurück, an der wir uns unterbrochen haben. — Auch Plutarch unterbricht sich, nachdem er jenes Fragment Heraklits von dem Gold und den Dingen mitgetheilt, mit der Frage: Was hat das Alles aber mit dem Apollo zu thun? Und er beantwortet diese Frage unmittelbar nach den letzten eben mitgetheilten Worten fortfahrend also:

„Wenn nun aber Jemand früge, was geht das den Apollo an, so werden wir sagen, nicht nur den Apollo, sondern auch den Dionysos, der nicht weniger Theil hat an Delphi als auch Apollo. Wir hören ja die

---

daß alles Geld immer an Werth gleich allen umlaufenden Producten ist, da es nur diese in die ideelle Wertheinheit zusammenfaßt, somit nur deren Werth ausdrückt; daß somit durch Vergrößerung oder Verringerung der vorhandenen Geldsumme der Werth dieser gesammten Geldsumme niemals berührt wird und immer nur allen umlaufenden Producten gleichbleibt; daß man streng genommen gar nicht von einem Werthe alles Geldes verglichen mit dem Werthe aller umlaufenden Producte sprechen kann, weil in einer solchen Vergleichung der Werth des Geldes und der Werth der Producte als zwei für sich selbständige Werthe gesetzt werden, während nur Ein Werth vorhanden ist, der in den sinnlichen Producten concret realisirt und im Gelde als abstracte Wertheinheit ausgedrückt, oder vielmehr der Werth selbst nichts als die aus den wirklichen Dingen, in denen er nicht als solcher vorhanden, herausabstrahirte Einheit ist, der im Gelde ihr besonderer Ausdruck gegeben ist; nicht also der Werth alles Geldes blos dem Werthe aller Producte gleichbleibt, sondern, richtiger gesprochen, alles Geld nur der Werth aller umlaufenden Producte ist. Es folgt somit hieraus, daß bei Vermehrung der Anzahl der Geldstücke, da der Werth der Summe gleichbleibt, immer nur der jedes einzelnen Geldstückes fallen und bei ihrer Verminderung ebenso wieder steigen muß. — Es folgt ferner, daß, da das Geld nur die unwirkliche Gedankenabstraction des Werthes und den Gegensatz gegen die wirklichen Producte und Stoffe darstellt, das Geld als solches gar keine Wirklichkeit an sich selbst zu haben, d. h. aus keinem wirklich werthvollen Stoffe zu bestehen braucht, sondern ebensogut Papiergeld sein kann und gerade dann seinem Begriffe am entsprechendsten ist. Alle diese und viele andere erst seit Ricardo's Untersuchungen auf einem ganz andern Wege gewonnenen und noch lange nicht allgemein adoptirten Resultate ergeben sich schon durch die bloße Consequenz jenes von Heraklit erkannten speculativen Begriffs.

Wenn übrigens Heraklit vom Golde (*χρυσός*) spricht, während wir immer vom Gelde gesprochen haben, so kommt das daher, daß damals noch dies Metall als solches das allgemeine Circulationsmittel bildete.

Digitized by Google

Theologen, theils in Gedichten theils in Proſa (ohne Metrum) ſagen und ſingen, wie der unvergängliche und ewige Gott (*ὡς ἄφθαρτος ὁ θεὸς καὶ ἀΐδιος πεφυκώς*), durch einen gewiſſen verhängten Rathſchluß und Logos ſich Umwandlungen ſeiner ſelbſt bedienend, (*ὑπὸ δή τινος εἱμαρμένης*[1]) *γνώμης*[2]) *καὶ λόγου*[3]) *μεταβολαῖς*[4]) *ἑαυτοῦ χρώμενος*[5]) bald, Alles Allem gleichmachend, die Natur in Feuer entzündet, bald wiederum ein mannigfaltig zu verſchiedenen Geſtalten und Zuſtänden und verſchiedenen Kräften werdender iſt, ſo wie jetzt die Welt wird; benannt aber wird er mit dem bekannteſten aller Namen (*γνωριμωτάτῳ τῶν ὀνομάτων*[6]). Der großen Menge aber verborgen nennen die Weiſeren

---

1) Die *εἱμαρμένη* iſt nicht nur ein ſtoiſcher, ſondern ein von Heraklit ſelbſt gebrauchter Ausdruck ſeines Princips; ſiehe unten § 17.

2) Die *γνώμη* in dieſer objectiven Bedeutung nicht als Einſicht, ſondern als das Alles leitende Vernunftgeſetz ſelbſt, iſt ganz ſpeciell heraklitiſch; ſiehe das Fragment § 15.

3) *λόγος* in dieſem Sinne iſt bekanntlich der ſpecifiſchſte terminus technicus von Heraklit.

4) Die *μεταβολή* oder Ableitung durch Umwandlung in das Gegentheil iſt bekanntlich ebenſo Heraklit eigenthümlich, und von den Stoikern ihm nur entlehnt; ſie iſt nur das Synonym für ſeine Ausdrücke *τροπή* und *ἀμοιβή*; vgl. § 19.

5) In dem *χρώμενος μεταβολαῖς ἑαυτοῦ* liegt aber mehr als in der Ueberſetzung wiedergegeben iſt. Es liegt nämlich in dem *χρώμενος* auch, daß er erſt hierin, in dieſen Umwandlungen, ſich ſeine Wirklichkeit und Bewährung giebt; vgl. das obige Fragment p. 115 u. 116, 1.

6) Die Vermuthung einiger Herausgeber des Plutarch dieſer notissimum nomen ſei *κόσμος*, iſt offenbar nicht richtig. Dieſer „bekannteſte aller Namen" muß vielmehr der Name des Gottes ſein, der die Einheit beider Stadien darſtellt, denn die geheimen Namen (*κρυπτόμενοι δὲ τοὺς πολλοὺς οἱ σοφώτεροι κτλ.*), mit welchen die Weiſeren jedes der beiden Stadien als ſolches bezeichnen, Apollo und Dionyſos, werden bald darauf herausgeſagt. Der verſchwiegene, als der bekannteſte von allen bezeichnete, Name kann alſo, wie auch durch die Satzconſtruction klar, nur auf den *ἄφθαρτος καὶ ἀΐδιος θεός* gehen, deſſen beide Seiten nur Apollo und Dionyſos bilden und der das Subject beider Umwandlungen iſt. Er muß alſo Aeon oder Zeus ſein, wie wir im Folgenden noch näher ſehen werden, und es kann auch an ſich ſelbſt in dieſem *γνωριμωτάτῳ τῶν ὀνομάτων* wohl ſchwerlich ein Sinnzuſammenhang mit jenem Fragmente Heraklits überſehen werden von dem Einen Weiſen, dem Namen des Zeus, der allein ausgeſprochen werden wolle und auch nicht. — Dieſer höchſte einheitliche Gott iſt in gewiſſem Sinne identiſch mit dem Weltall; aber ſtatt daß „Welt" ſein Name ſei, iſt vielmehr umgekehrt ſein Name (Zeus) der Name der Welt; man vgl. die mit den obigen Worten Plutarch's genau übereinſtimmende Stelle des Joh.

die Umwandlung ins Feuer Apollo wegen der Einheit[1]) und Phöbus wegen der Reinheit und Farbloſigkeit (*τῷ καθαρῷ καὶ ἀμιάντῳ*); den Zuſtand aber und die Umwandlung ſeines Sichumwendens und Sichauseinanderlegens in Lüfte und Waſſer und Erde und Geſtirne und der Pflanzen und Thiere Entſtehung deuten ſie räthſelnd als eine gewiſſe Zerreißung und Zerſtücklung an (*τῆς δ' εἰς πνεύματα καὶ ὕδωρ — — τροπῆς*[2]) *αὐτοῦ καὶ διακοσμήσεως, τὸ μὲν πάθημα καὶ τὴν μεταβολὴν, διασπασμόν τινα καὶ διαμελισμὸν αἰνίττονται*). Dionyſos aber und Zagreus und Nyktelios und Iſodaites (Gleichvertheiler) nennen ſie ihn, und gewiſſe Untergänge und Unſichtbarwerdungen (*καὶ φθοράς τινας καὶ ἀφανισμούς*[3]) und Tod und Wiedergeburten[4]), den erwähnten Umwandlungen eigenthümliche Räthſel und Fabeln erzählen ſie; und dem Einen ſingen ſie dithyrambiſche Weiſen von Leidenſchaften voll und einem Wechſel, der einen gewiſſen umherſchweifenden und ſich in Mannigfaltigkeit zerſtreuenden Charakter hat (*πλάνην τινά καὶ διαφόρησιν ἐχούσης*); denn mit Geſchrei gemiſcht, ſagt Aeſchylos, ziemt es dem Dithyrambos übereinzuſtimmen, ſeines Weſens theilhaftig, mit Dionyſos. Jenem aber ſingen ſie den Päan, das gemeſſene und beſonnene Lied. Und als unalternd immer und jung ſtellen ſie dieſen dar (*ἀγήρω τε τοῦτον ἀεὶ καὶ νέον*[5]), jenen aber vielartig und vielgeſtaltig in Gemälden und Bildwerken. Und im Allgemeinen dem Einen Gleichartigkeit und Ordnung und ungemiſchten Ernſt beilegend, dem Andern aber eine gewiſſe mit kindiſchem Spiel und Uebermuth und Ernſt und begeiſterter Raſerei gemiſchte Ungleichartigkeit (*τῷ δὲ μεμιγμένην τινὰ*

L. Lydus (de mensib. IV, c. 38. p. 74. ed. Bonn.), welcher nachdem er auch Dionyſos als Weltſeele erklärt hat, fortfährt: „denn häufig finden wir, daß das geſammte Weltall Zeus genannt wird, weil es immer lebend und unvergänglich" *„πολλαχοῦ γὰρ εὑρίσκομεν, ὡς ὁ σύμπας κόσμος Ζεὺς ὀνομάζεται διὰ τὸ ἀείζωον καὶ ἀτελεύτητον"* und hierbei erinnere man ſich wieder, daß Heraklit (ſiehe das Fragment bei Clemens Al. § 20.) die Welt *„πῦρ ἀείζωον"*, „immerlebendes Feuer" nennt.

1) Plutarch ſpielt hier auf die Etymologie des Apollo von *ἀ—πολύ* an.

2) *τροπή* gleichbedeutend mit *μεταβολή* iſt Heraklits eigenſter Ausdruck hierfür; ſiehe die Fragmente bei Clem. Alex. § 20.

3) Ueber das *ἀφανίζεσθαι* ſiehe oben p. 101. Anm. u. p. 121 sq.

4) Vgl. § 26.

5) Dieſe Benennung *ἀγήρω ἀεὶ καὶ νέος* iſt uns noch wörtlich in den Fragmenten Heraklits über Apollo, reſp. Helios, als das Weſen dieſes Gottes ausmachend, erhalten; ſiehe unten § 23.

παιδιᾷ [1]) καὶ ὕβρει καὶ σπουδῇ καὶ μανίᾳ προσφέροντες ἀνωμαλίαν), rufen ſie den Dionyſos „Evios, Weiberaufreger, prangend in raſend machenden Ehren", — nicht übel ſo das Eigenthümliche einer jeden von beiden Umwandlungen erfaſſend. Da aber die Zeit der Umläufe [2]) (Perioden) in beiden Umwandlungen nicht gleich iſt, ſondern die der Einen größer, welche ſie κόρος (Sättigung, Erfüllung) nennen, die der andern aber, der χρησμοσύνη (Dürftigkeit und die daraus entſpringende Sehnſucht, Sucht), kleiner iſt, ſo bedienen ſie ſich deshalb, dies verhältnißgemäß beobachtend, während des übrigen Jahres des Päan bei den Opfern, mit Beginn des Winters aber den Dithyrambos wieder anſtimmend, mit dem Päan aber aufhörend, rufen ſie drei Monate dieſen Gott (Dionyſos) ſtatt jenes (Apollo) an, weil wie drei [3]) zu eins ihnen der Zeit nach ſich die Weltbildung (διακόσμησις) zur ἐκπύρωσις zu verhalten ſcheint [4])!"

Wir haben dieſe Stelle ſo ausführlich mitgetheilt und ſie mit unſern Noten begleitet, um es unzweifelhaft zu machen, daß uns in dem Hauptinhalte derſelben, dem Gegenſatze zwiſchen Apollo und Dionyſos und reſp. der Bezeichnung dieſes Gedankengegenſatzes mit dieſen Götternamen, Plutarch nur — und zwar zum Theil noch mit des Epheſiers eignen Worten — den Grundriß der ſpeculativen Theologie Heraklits vorträgt, d. h. die von Heraklit ſelbſt gewählte Darſtellung ſeines philoſophiſchen Begriffs im Subſtrat orphiſcher Mythen. — Daß nun aber wirklich Plutarch hier den Epheſier ſelbſt [5]) im Auge hat und ihn und ſeine An-

---

1) Dieſe παιδία erſcheint in einer Reihe noch aufbewahrter und bald anzuführender Fragmente von Heraklit ſelbſt als ein weſentlicher Zug des Zeus in der Weltbildung, alſo in ſeinem Dionyſosſtadium.

2) Dies, ſo wie der Schluß der Stelle überhaupt, wird im § 26. verſtändlich werden.

3) So ſchläft im orphiſchen Hymnus LIII. (52) p. 318. ed. H. Bacchus drei Jahre in der Unterwelt.

4) Das Ende der Stelle ſcheint, wie bereits Xylander bemerkt, inſoweit verdorben zu ſein, als ſich vielmehr die ἐκπύρ. zur διακόσμ. wie 3 : 1 nach dem Zuſammenhange verhalten ſoll. S. hierüber eine bald folgende Anmerkung.

5) Der letzte und evidenteſte Beweis wird ſich im § 26. durch Analyſe einer Stelle im Politikus des Plato ergeben, dort wird auch erſt das Ende der plutarchiſchen Stelle ganz deutlich werden. Gleichwohl kann von hieraus nicht vorgegriffen werden, da zum Verſtändniß des platoniſchen Ortes zuvor weſentliche Reſultate im Verlauf und zumal in der Phyſik neu gewonnen werden müſſen. — Die obige Beweisführung reicht übrigens auch für ſich vollkommen aus, um den heraklitiſchen Urſprung klar zu beweiſen, und mit dem näheren Verhältniß der ἐκπύρωσις und διακόσμησις zu einander und ob erſtere eine reale war, haben

Digitized by Google

hänger mit denen meint, die außer den Orphikern so lehrten, das wird nun auch, wenn man die Stelle im Einzelnen wie im Zusammenhang überblickt, gewiß in keiner Weise hypothetisch erscheinen können. Plutarch geht aus von einem Fragment Heraklits, daß sich das Feuer zu allem Dasein verhalte — dieses aus sich, sich aus diesem umwandelnd herstellend — wie das Gold zu den Dingen; von einem Fragmente also, welches, wie wir gesehen haben, gar keinen andern Gedanken ausdrückt, als den Gegensatz und die Bewegung der ideellen, und eben darum nicht wirklich daseienden, Einheit und ihres in ihrer Verwirklichung in die Unterschiede auseinandertretenden Daseins, sowie die beständige Aufhebung dieses Gegensatzes; also gerade dasselbe, was später als das Wesen jener Götter aufgezeigt wird. Plutarch, nach Mittheilung dieses heraklitischen Fragments vom Feuer und Gold, unterbricht sich mit der Frage: Was geht das aber den Apollo an? und antwortet: den Apollo nicht nur, sondern auch den Dionysos!

Denn es singen und sagen ja die Theologen in Hymnen und Prosa, daß es der Eine ewige und unvergängliche Gott ist, der durch seine eigne nothwendige Natur, durch die *εἱμαρμένη γνώμη* und den *λόγος*, zwei Momente, zwei Umwandlungen seiner selbst an sich hat und nur in dieser Umwandlung aus der einen dieser beiden Seiten in die andere Wirklichkeit hat. Die eine Seite ist Gott als reine ideelle Einheit[1]). Die negative gleichmäßige Aufhebung aller sinnlichen Unterschiede in das Feuer,

---

wir es hier noch nicht zu thun. Dahin zielende Bemerkungen sind hier nur im Vorbeigehen gemacht, und das etwa scheinbar Widersprechende kann erst seines Ortes aufgeklärt werden.

1) Als solche erklärt Plutarch selbst constant das Wesen des Gottes, und fast immer, wo er das thut, heraklitisirt er; cf. ib. c. 20., wo er ihn in der bekannten Weise als Verneinung der Vielheit etymologisirt: „Denn Apollo heißt er insofern er die Vielheit verleugnet und die Menge verneint (*ἀ—πολύς*), Jétos aber als der Eine und Einzige (*εἷς καὶ μόνος*). — — Das Eine aber ist lauter und rein (*εἰλικρινὲς καὶ καθαρὸν*), denn durch die Vermischung des Einen mit dem Andern entsteht die Verunreinigung, wie ja auch Homer vom rothgefärbten Elfenbein den Ausdruck *μαίνεσθαι* (verunreinigt werden) gebraucht, und die Färber das Mischen der Farben *φθείρεσθαι* (Untergehen) und die Mischung *φθορά* (Untergang) nennen. Daher kommt dies: Eins und immer ungemischt zu sein, dem Unsterblichen und Reinen zu".

Daß Plutarch hier so wie in der weiter unten bezogenen Stelle des cap. 21 heraklitisirt, ist auch ersichtlich durch die Vergleichung mit Plut. Terrestr. an aquat. p. 913. W. (s. oben p. 140.)

Digitized by Google

und Gott in dieſem Stadium, nennen ſie, der Menge verborgen, Apollo — der hier alſo ausdrücklich ganz identiſch mit der heraklitiſchen *ὁδὸς ἄνω*, als bloße Perſonification der ſog. *ἐκπύρωσις* erſcheint. Das andere Stadium des ewigen Gottes aber iſt die Umwandlung dieſer ideellen Einheit in ihr Gegentheil, in die reelle ſinnliche Vielheit und Zerſtreutheit des wirklichen Daſeins und die in der Unterſcheidung und dem Außereinander beſtehende reale Weltbildung. Und Gott in dieſem Stadium nennen ſie Dionyſos und Zagreus ꝛc.; ſo daß Dionyſos hier durchaus wie der heraklitiſche Weg nach Unten definirt und beſchrieben wird und gleichfalls ſeine bloße Perſonification iſt, wie Apollo die des Weges nach Oben. Und von Gott in dieſem Stadium, von Dionyſos-Zagreus, räthſeln und fabeln ſie dann gewiſſe Zerreißungen und Zerſtückelungen und Verſchwindungen und Wiedergeburten ꝛc.

Und wer ſind die, von denen Plutarch ſagt, daß ſie ſo lehrten? Die Theologen, ſagt er, höre er in Hymnen und in Proſa (*ἄνευ μέτρου*), ſo ſagen und ſingen. Die Theologen, die in Gedichten ſo ſangen, das ſind nun ſelbſtredend die Orphiker, die ja gewöhnlich ſo als die alten Theologen oder die Theologen ſchlechtweg bezeichnet werden, und mit denen hier alſo auch Plutarch den Heraklit zuſammenſtellt und zuſammenſtellen konnte, da er — immer mit dem früher auseinandergeſetzten geiſtigen Unterſchiede — in mythiſches Material die Darſtellung ſeines ſpeculativen Begriffs eingetaucht und dieſem ſo den Anſchein einer ſpeculativen Theologie gegeben hatte. Denn wer anders als Heraklit und ſeine Anhänger ſollten mit den in Proſa ſo lehrenden Theologen verſtanden ſein? Man hat bisher bei dieſer Stelle, da ſie auf andere ſchlechterdings nicht bezogen werden konnte, wegen der Lehre von der *διακόσμησις* und der *ἐκπύρωσις* — und dieſe Ausdrücke gehören allerdings der ſtoiſchen Terminologie an — immer an die Stoiker gedacht. Allein zuvörderſt müßte es gewiß ungewöhnlich und auffällig erſcheinen, daß Plutarch mit den in „Proſa ſchreibenden Theologen“ hätte ſollen die Stoiker als ſolche bezeichnen wollen. Und abgeſehen davon, daß ſich die Bezeichnung „Theologen in Proſa“ überhaupt nicht für ſie ſchickt, wäre doch Plutarch am wenigſten geneigt geweſen, dieſen bei ihm ſo ehrwürdigen Titel den ihm ſo verhaßten Stoikern zu geben. Wie! Dieſe Stoiker, die er überall ſo geringſchätzt, ſollten es ſein, die er im Verlauf der Stelle mit den „Weiſeren“ bezeichnet? Und abgeſehen davon, ob wir überhaupt eine derartige wahrhaft ſpeculative Theologie bei den Stoikern finden, ſowie davon, daß unſeres Wiſſens ſonſt keine Spuren vorliegen, daß ſie ein ſolches Drei-Götterſyſtem von

Digitized by Google

Zeus, Apollo und Dionyſos in dieſem Sinne gelehrt haben [1]), haben ja bekanntlich die Stoiker eben dieſe Lehre von der *διακόσμησις* und *ἐκπύρωσις*, wegen welcher man gerade die Stelle auf ſie bezieht, ſowie ihre ganze ſpeculative Phyſiologie und, ihrer Grundlage nach, ihre Theologie nicht weniger nur von dem Epheſier entlehnt, — eine Thatſache, die wir nicht erſt zu erweiſen haben, ſondern welche lange erwieſen und anerkannt iſt und dies ſogar ſchon bei den Alten war [2]). Die Stoiker ſind überhaupt auf dieſem Gebiete, wenn ſie in irgend einem Punkte von Heraklit abweichen, nur inſoweit von ihm abgewichen, als ſie, beſonders die ſpäteren, ihn mißverſtanden haben. Es würde ſomit, wenn wirklich feſtſtünde, daß die Stoiker nach Heraklit jene, das Weſen des phyſiſchen und geiſtigen All conſtituirenden, Begriffe mit Apollo und Dionyſos bezeichnet haben, hieraus immer nur folgen, daß ſie, wie ſie die Lehre ſelbſt von der *ἐκπύρωσις* und *διακόσμησις*, der ideellen Einheit und realen Vielheit, der *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω*, bei Heraklit vorgefunden, — ſo auch die Bezeichnung derſelben Principien und Gegenſätze durch Apollo und Dionyſos bei ihm vorgefunden und von ihm entlehnt haben, eine Annahme, die nicht einmal der Rückweiſung auf das heraklitiſche Fragment vom Dionyſos-Hades bedarf, um feſtzuſtehen, und die jedenfalls durch dieſes Fragment

---

1) Bei den Stoikern herrſcht vielmehr meiſtens allegoriſche Auslegung, d. h. es verflachen ſich ihnen alle einzelnen Götter aus ſpeculativen Gedankengegenſätzen, die ſie bei Heraklit waren, zu bloßen Verſtandesabſtractionen und zu einer Vielheit einzelner Naturkräfte; cf. Cic. de nat. Deor. I. 10—15. So iſt ihnen nach Plut. de Is. et Os. c. 40. Bacchus der erzeugende und nährende Hauch, Herkules die ſchlagende und zertheilende Kraft, Ammon die empfangende, Ceres und Proſerpina die durch die Erde und Früchte, Neptun die durch das Meer ſich hindurchziehende Kraft ꝛc. cf. Plut. de def. Orac. c. 19. und c. 29.

Dies iſt durchaus nicht mehr jene Auffaſſung der Götter, die in der im Texte behandelten Stelle des Plutarch vorliegt, auch nicht bei Bacchus, der oben einen der beiden ſpeculativen, das All umfaſſenden Gedankengegenſätze Heraklits darſtellt, hier aber zu einem beſondern Elemente, einer einzelnen abſtracten Natureigenſchaft, neben der Vielheit andrer, andern Göttern zugetheilten, Naturkräfte degradirt iſt. Durch die äußere Aehnlichkeit wird ſich Niemand täuſchen laſſen, der auf den Gedanken ſieht.

2) Vgl. z. B. Alex. Aphrod. in Meteorol. 1. f. 90: „*ἡγοῦνται γὰρ σημείοις τούτοις χρώμενοι ἐκπύρωσιν γίνεσθαι τοῦ ὅλου, ὡς Ἡράκλειτος μὲν πρὸ αὐτοῦ καὶ οἱ τῆς ἐκείνου δόξης, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς στοᾶς μετ' αὐτόν* und Simplic. in Ar. de coelo f. 68. b. und in Phys. f. 257. b.; vgl. beſonders die bald anzuführenden Stellen des Philo und Plutarch ſelbſt u. a. mehr bei der Naturlehre, ſowie die im Verlauf an verſchiedenen Orten zu erbringenden Beweiſe.

Digitized by Google

zur Gewißheit erhoben werden würde, da, wie Plutarch den Dionysos nach jenen ungenannten Theologen als identisch mit dem Wege nach Unten beschreibt, Heraklit selbst ihn dort als das Princip des Sterbens und als mit Hades identisch, somit als die personificirte *ὁδὸς κάτω* ausspricht. Mit dieser Bezeichnung auf Heraklit stimmt nun auch, daß Plutarch sich, zumal im Anfang der Stelle, aber auch weiterhin fast überall der concretesten Ausdrücke Heraklits bedient und zwar so sehr, daß wir häufig noch jetzt erhaltene Fragmente Heraklits darin wiederfinden.

Eine fernere große Bestätigung dieser Beziehung auf Heraklit tritt aber nochmals recht deutlich gegen das Ende der Stelle hervor. Plutarch sagt hier, daß jene Theologen die Apollo-Periode oder *ἐκπύρωσις* und die Periode des Dionysos-Stadium oder der Weltbildung mit den Namen *κόρος* und *χρησμοσύνη* belegen. Allein daß diese gewiß höchst alterthümlich klingenden Namen von den Stoikern für die *ἐκπύρωσις* und *διακόσμησις* gebraucht worden seien, wissen wir nur aus einer Stelle des Philo, in welcher dieser selbst Lehre wie Namen auf Herakleitos zurückführt[1]): „*ὁ δέ γονορρυὴς* (sc. *λόγος*) *ἐκ κόσμου πάντα καὶ εἰς κόσμον ἀνάγων ὑπὸ θεοῦ δὲ μηδὲν οἰόμενος, Ἡρακλειτείου δύξης ἑταῖρος, κόρον καὶ χρησμοσύνην, καὶ ἓν τὸ πᾶν καὶ πάντα ἀμοιβῇ εἰσάγων*“, „— — jener gleichsam den Saamenfluß habende Logos[2]), der Alles aus der Welt und in die Welt zurückführt, von Gott aber nichts entstanden glaubt, (ist) ein Gefährte der herakleitischen Ansicht, *κόρος* und *χρησμοσύνη* und das All als Eins und Alles durch den Wandel einführend“.

Ja, in einer andern Stelle, deren Zusammenhang uns für die Entscheidung der Frage, ob Heraklit denn wirklich eine reale Weltverbrennung angenommen habe, wichtig ist, macht Philo sogar ausdrücklich einen Unterschied zwischen denen, welche jenen Gegensatz der ideellen Einheit und sinnlichen Allheit *κόρος* und *χρησμοσύνη*, und denen, welche ihn *διακόσμησις* und *ἐκπύρωσις* genannt haben[3]): „die Vertheilung eines lebendigen Wesens in Glieder macht klar, wie Alles Eins oder daß es (Alles) aus Einem und in Eins hineingenommen ist (*ὡς ἓν τὰ πάντα ἢ ὅτι ἐξ ἑνός τε καὶ εἰς ἕν*), was die Einen *κόρος*

1) Philo, Leg. Alleg. lib. III. p. 62. T. 1. p. 88 ed. Mangey.

2) Der *λόγος σπερματικός* der Stoiker, der ihnen auch nur als dieser terminologische Kunstausdruck, dem Wesen nach aber Heraklit angehört.

3) Philo de anim. Sacrif. Idon. T. II. p. 243 ed. Mang.

Digitized by Google

und *χρησμοσύνη* nannten, die Andern aber *ἐκπύρωσις* und *διακόσμησις* (*ὅπερ οἱ μὲν κ. καὶ χρ. ἐκάλεσαν, οἱ δὲ ἐκπ. καὶ διακ.*“ [1]).

Dieſe zweite Stelle des Philo, welche Schleiermacher und ſeine Nachfolger nicht benutzt haben, obgleich ſchon Mangey in ſeiner Ausgabe des Philo auf ſie verweiſt, muß aber auch dadurch, daß ſie diejenigen, welche die Terminologie *κόρος* und *χρησμοσύνη* gebrauchten, geradezu (und wohl auch offenbar als die früheren) unterſcheidet und entgegenſetzt denen, welche dieſelbe Sache mit den Ausdrücken *ἐκπ.* und *διακόσμ.* benannten, und weil doch ferner dieſe letzteren Ausdrücke als Terminologie der Stoiker, zumal der ſpäteren feſtſtehen, zu zeigen ſcheinen, daß die Benennungen *κόρος* und *χρησμ.* gerade vorzugsweiſe Heraklit ſelbſt, ſeinen unmittelbaren Anhängern und wohl auch den älteſten Stoikern, die ja in der Phyſik nur Heraklitiker waren, eigenthümlich waren, mit der Fortentwicklung der Stoiker aber die ihrer abſtracteren Terminologie angemeſſeneren Ausdrücke *διακόσμησις* und *ἐκπύρωσις*, Ariſtoteles folgend, ge-

---

1) Dieſe zweite Stelle und der in ihr gezogene höchſt treffliche Vergleich des Philo mit der Vertheilung des organiſchen Lebens in Glieder zeigt zur Evidenz, daß wenn die Stoiker *κόρος* und *χρησμοσύνη* oder die reale Welteinrichtung und die *ἐκπύρωσις* als beſondere getrennte Zuſtände und Zeitperioden betrachteten, doch noch Philo genau wußte, wie ſie bei Heraklit nicht geſchiedene Zeitperioden, ſondern nur die gleichzeitigen und in ſteter Wechſelwirkung miteinander ſtehenden begrifflichen Momente (des Werdens) geweſen ſind. Denn die Vertheilung des Lebendigen in beſtimmte Glieder und Organe und wiederum die Zuſammenfaſſung des Lebensproceſſes in die Einheit dieſer Gliederungen und Unterſchiede in das ideelle Eins des organiſchen Lebens — iſt ja auch nicht in der Zeit getrennt vorhanden, ſondern ſie ſind nur ſich wechſelſeitig erzeugende, bedingende und entgegengeſetzte Momente des Lebensproceſſes, und dieſe Momente, ſagt Philo, hätten die Einen *κόρος* und *χρησμ.*, die Andern *διακόσμ.* und *ἐκπ.* genannt. Nach Philo alſo hat Heraklit keine reale Weltverbrennung gekannt. Nach Philo waren ihm *κόρος* und *χρησμοσύνη* nur die entgegengeſetzten Momente des als Proceſſes begriffenen Werdens; beide, wie alle heraklitiſchen Gegenſätze, miteinander an ſich identiſch und beſtändig ineinander umſchlagend; nämlich: das Moment der ideellen Einheit, die negative Bewegung und Wandlung, in welcher die einzelnen Unterſchiede aufgehoben ſind, wie in der Idee der Lebenseinheit die beſondern Glieder und Organe, — und das Moment der realen einzelnen Unterſchiede, durch deren beſonderes Daſein erſt jene Einheit wirklich iſt, wie nur durch ſeine Auseinanderlegung in die Vielheit unterſchiedener Organe und Functionen das, dieſe Unterſchiede aus ihrer Iſolirung immer wieder in die ideelle Einheit ſeines Proceſſes aufhebende, Leben ſich Exiſtenz und Wirklichkeit giebt. Beides ſomit ſtets ineinander umſchlagende Momente und nichts Anderes, als die mit ſich identiſchen Gegenſätze des Weges nach Oben und Unten; ihre Einheit — das als Proceß begriffene Werden.

Digitized by Google

wählt und jenen substituirt wurden. — Es hat demnach Plutarch in der obigen Stelle und bei Anführung der Namen *χόρος* und *χρησμοσύνη* für das Dionysos- und Apollostadium wieder nicht sowohl die Stoiker als solche, sondern Heraklit selbst und seine Anhänger, und die Stoiker nur qua Heraklitiker, im Auge.

Daß *χόρος* und *χρησμοσύνη* echt heraklitische Namen sind, das konnte freilich schon wegen ihres dunklen und alterthümlichen Tones und ebenso wegen der ersteren philonischen Stelle nicht zweifelhaft sein, und ist daher auf Grund derselben sowohl von Schleiermacher als Ritter und Brandis anerkannt worden. Allein dann hätte man aber auch sehen sollen, daß die, von denen Plutarch sagt, sie nennen diese Perioden so (*ἣν χόρον καλοῦσιν*), nach Plutarch selbst nur dieselben Prosa-Theologen sind, von denen er im Anfang des Capitels sagt, daß sie Apollo und Dionysos als die zwei entgegengesetzten Seiten und Umwandlungen des einen ewigen Gottes betrachten ꝛc., kurz, daß, wie am Ende, so auch am Anfang der Stelle nur heraklitische speculative Theologie oder[1]) speculative Physik (was identisch) citirt ist[2]). — Eine andere Frage wäre,

---

1) Die Theologie ist darum bei den Stoikern nur ein Theil der Physik. Die Stoiker, sagt Plutarch (de Repugn. Stoic. T. XIII. p. 343.), haben drei Disciplinen, zuerst die Logik, zweitens die Ethik, drittens die Physik und den Schluß der Physik bildet die Lehre von den Göttern (*τῶν δὲ φυσικῶν ἔσχατόν ἐστιν ὁ περὶ θεῶν λόγος*) cf. Baguet de Vit. et Scr. Chrysipp. T. IV. (Annales Acad. Lov. p. 55.).

2) Eine Frage für sich ist, welcher von den beiden Namen *χόρος* und *χρησμ.* der *ἐκπύρωσις* und welcher der *διακόσμησις*, welcher dem Apollo und welcher dem Dionysos entspricht. Xylander hat bereits bemerkt, daß in dem Ende der Stelle des Plutarch ein Fehler stecken müsse; es müsse nämlich dem Vorhergehenden zufolge umgekehrt, — da ja der Päan während neun, der Dithyrambus während drei Monaten angestimmt werde, — die *ἐκπύρωσις* (das Apollostadium) sich wie drei zu eins zur Weltbildung (dem Dionysosstadium) verhalten. Ist dies richtig, wie es freilich gar sehr scheint, so ist der *χόρος*, wovon ja Plutarch ausdrücklich sagt, daß es die der Zeit nach größere Umwandlung sei, dem Apollo entsprechend, und die *χρησμοσύνη* vielmehr das Stadium des Dionysos. Bisher hat man die Sache umgekehrt gefaßt. Man hat die *χρησμοσύνη* mit Sehnsucht zur Weltbildung übersetzt und sie als der *ἐκπύρωσις* entsprechend aufgefaßt, (somit also als Apollostadium) und die Sättigung, den *χόρος*, für die *διακόσμησις*, die reale Weltbildung, genommen. Dies wäre auch vom Standpunkt Heraklits nicht gerade unmöglich. Aber ohne die Sache entscheiden zu wollen, scheint mir noch mehr für die durch Xylanders Vermuthung bedingte umgekehrte Auffassung zu sprechen. Die *χρησμοσύνη* als eine Sehnsucht des in dem realen Außereinander der sinnlichen Natur außersichgerathenen Göttlichen zur Rückkehr in seine ideelle Einheit — also als das Moment oder die Periode der realen Weltgliederung (*διακόσμησις*) aufzufassen, würde offenbar einen ganz vorzüglich

Digitized by Google

ob Plutarch nicht im Schluß der Stelle Heraklit insofern Unrecht thut, als er daselbst von einer der Zeit nach von der *διακόσμησις* unterschiedenen *ἐκπύρωσις* d. h. von einer realen Weltverbrennung zu sprechen scheint, eine Ansicht, die, wie wir sehen werden, Heraklit fremd ist und bei den Stoikern nur durch Mißverstehung seiner entstanden zu sein scheint. Wir werden hierüber bei der Naturlehre handeln.

Daselbst (§ 26.) wird sich zuerst herausstellen können, wie Plutarch dem Heraklit gar kein Unrecht thut, weil nämlich auch in dem, was er sagt, so sehr es scheinen muß, dennoch gar keine reale Weltvertilgung enthalten ist. Aber da wir dies hier, weil hierzu noch erst mannigfache Resultate gewonnen werden müssen, noch nicht klar machen können, so wollen wir uns auch noch nicht darauf berufen, und haben dies auch für unsern gegenwärtigen Zweck gar nicht nöthig. Denn keinesfalls würde die directe Beziehung der plutarchischen Stelle auf Heraklit dadurch irgendwie beeinträchtigt. Plutarch geht von einem heraklitischen Fragment aus, welches von dem Gegensatz der ideellen Einheit und sinnlichen Allheit handelt; er zeigt wie es nur derselbe Gegensatz sei, den die Orphiker und gewisse in Prosa schreibende Theologen als das Wesen des Apollo und Dionysos, dieser einseitigen Daseinsformen des ewigen Gottes geräthselt

---

guten und bereits oft urkundlich nachgewiesenen heraklitischen Sinn gewähren. Dann wäre *χόρος*, die Sättigung oder Erfüllung, als die Vollendung dieses Einigungstriebes gedacht, und somit dem Moment der *ἐκπύρωσις* oder dem Apollostadium entsprechend. (In einer etymologisirenden Stelle des platonischen Cratylos, die man überhaupt hier vergleichen muß, hat *χόρος* noch den Begriff der Reinheit. Cratyl. p. 396 *β*: *Τοῦτον* (nämlich Zeus) *δὲ Κρόνου υἱὸν εἶναι ὑβριστικὸν μὲν ἄν τι δόξειεν εἶναι ἀκούσαντι ἐξαίφνης, εὔλογον δὲ, μεγάλης τινὸς διανοίας ἔχγονον εἶναι τὸν Δία· χόρον γὰρ σημαίνει, οὐ παῖδα, ἀλλὰ τὸ καθαρὸν αὐτοῦ καὶ ἀχήρατον τοῦνοῦ.* Man vgl. die von Stallbaum hierzu citirten Orte, besonders Proclus in Cratyl. ed. Boiss. c. 103. 105. 115. 144. 147. und Cicero de nat. Deor. II, 24. p. 304 mit Creuzers Anmerkungen. Aber was auch Stallbaum l. l. mit Recht gegen Proclus sagen mag, eine, wenn auch verändernde Beziehung und Anspielung auf ein historisches Philosophem, ist in jenen Worten Platos jedenfalls zu suchen). Hierzu vergleiche man eine mir auffällige Stelle des J. Philoponus c. Proclum de mundi aeternitate, ed. Venet. f. 1535. XIII, 15.: *καὶ ἐν τοῖς ἑξῆς δὲ πάλιν ὁ Πλωτῖνος ἐδίδαξεν, ὡς οὔτε ἄλλοτι νομιστέον, ἢ πυρὸς καὶ τῶν λοιπῶν στοιχείων τὰ οὐράνια σώματα· οὔτε γῆν ἀκούοντας ἐν ἐκείνοις εἶναι πρὸς τὸ χεῖρον τῆς ἀποφέρεσθαι ἢ φλόγα νομίζειν ἐκεῖνο τὸ πῦρ· ζέσιν γὰρ εἶναι τοῦτο κατὰ Ἀριστοτέλην φησὶν ὁ Πλωτῖνος καὶ οἱονεὶ πῦρ διὰ χόρον ὑβρίζον καὶ οὐχὶ τὸ στοιχειωδές τε καὶ ζωτικὸν πῦρ,* wo also noch dabei auf das bekannte alte Sprüchwort *χόρος τίκτει ὕβριν* angespielt ist, aber doch auch ein wahrscheinlich alter Gebrauch dieser Verbindung von *χόρος*

haben; er entfernt ſich keinen Augenblick von dem wirklich Heraklitiſchen, von den Stoikern nur entlehnten Gedanken. Er bewegt ſich ſogar vorzugsweiſe in heraklitiſchen Ausdrücken und läßt ganze Sätze des Epheſiers durch ſeine Darſtellung hindurchklingen. Aber er wirft auch rückſichtslos heraklitiſche und ſtoiſche Terminologie durcheinander, weil es ihm hier nicht auf ihren Unterſchied, ſondern eben nur auf das Weſen des Apollo und Dionyſos ankommt.— Und wenn er nun ſelbſt hierbei ſtoiſche aus Mißverſtändniß Heraklits entſtandene Vorſtellungen einer realen *ἐκπύρωσις* mit der heraklitiſchen *χρησμοσύνη* durcheinander würfe [1]), ſo könnte er dies hier ſelbſt dann thun, wenn er ſogar das klarſte Bewußtſein über dies Mißverſtändniß hatte, weil es ihm hier eben nur um dieſen Gedankengegenſatz zwiſchen Apollo und Dionyſos als der ideellen Einheit und ſinnlichen Allheit zu thun iſt, und von dieſem heraklitiſchen Gedankengegenſatz ſelbſt noch jenes ſtoiſche Mißverſtändniß einer nach Zeitperioden abwechſelnden Weltbildung und realen Weltverbrennung getragen bleibt.

Wenn es nach alledem noch irgend eines ferneren Beweiſes bedürfte, daß Plutarch mit jenen in Poeſie und Proſa ſagenden und ſingenden Theologen nur die Orphiker und Herakleitos meint, die Stoiker ſelbſt aber hierin höchſtens nur als Heraklitiker betrachtet, ſo liegt dieſer Beweis gewiß bis zur Evidenz in einer andern Stelle deſſelben Plutarch vor, wo er ſagt [2]): *„Ἀκούω ταῦτ' (ἔφη) πολλῶν καὶ ὁρῶ τὴν Στωϊκὴν ἐκπύρωσιν, ὥσπερ*

---

und *πῦρ* zur Bezeichnung des höchſten Grades des reinen ſich vollendenden Feuers erhellen dürfte. —

Man vgl. endlich die ſpäteren Hindeutungen auf den uralten Koroskultus, einen Sonnendienſt, in welchem auch gerade Dionyſos ſelbſt zur Sonne umgedacht wird*).

1) Wir bemerken der Deutlichkeit wegen: Plutarch wirft in der That gar nichts derartiges durcheinander. Seine Stelle beſagt weder für Heraklit noch für die Stoiker eine reale *ἐκπύρωσις*. Wir geben das oben geſagte nur einſtweilen der bisher beſtehenden Anſicht nach, die bei den Stoikern allgemein und ohne Widerſpruch eine reale Weltvernichtung durch Feuer annimmt. Daß es ſich aber auch bei den Stoikern anders verhält, werden wir ſpäter ſehen.

2) De defect. Orac. p. 415. p. 301. Wytt. p. 316. Hutt.

---

*) Jetzt beſtätigen unſere obige Vermuthung noch, daß *χόρος* das Feuerſtadium und *χρησμοσύνη* das des Dionyſos bedeute, die Worte des Pseudo-Origenes IX, 10. p. 283. *λέγει δὲ* (Heraklit) *καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον· καλεῖ δὲ αὐτὸ χρησμοσύνην καὶ χόρον. χρησμοσύνη δὲ ἐστὶν ἡ διακόσμησις κατ' αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις χόρος.* Freilich entſcheidet dies gerade noch nicht, da ja eine Verwechslung der Bedeutung dieſer Beſtimmung bei Pseudo-Origenes ſehr leicht möglich wäre.

Digitized by Google

τὰ Ἡρακλείτου καὶ Ὀρφέως ἐπινενομένην ἔπη, οὕτω καὶ τὰ Ἡσιόδου καὶ συνεξαπατῶσαν“· „— — ich ſehe die ſtoiſche Ekpyroſis abweidend, wie des Heraklits und Orpheus Worte, ſo auch die des Heſiods und ſie verwirrend“ [1]).

Alſo ausdrücklich und namentlich attribuirt Plutarch, was er oben als die Lehre der poetiſchen und proſaiſchen Theologen angeführt hat, hier dem Heraklit und Orpheus, ſtellt beide hierin unmittelbar zuſammen und qualificirt die ἐκπύρωσις der ihm bekanntlich überhaupt verhaßten Stoiker nur als eine geiſtloſe Entlehnung, ja ſelbſt mißverſtehende Entſtellung heraklitiſcher und orphiſcher Lehre.

Es iſt nunmehr alſo erwieſen, daß Plutarch in der obigen Stelle mit den poetiſchen und in Proſa redenden Theologen nur die Orphiker und Herakleitos im Auge gehabt hat, und dieſe ſeine Bezeichnung Heraklits als eines in Proſa redenden Theologen, die für die Stoiker ſo unpaſſend und bei Plutarch nicht denkbar geweſen wäre, kann nicht mehr wundern, wenn wir ihn ſelbſt ſoeben Heraklit und Orpheus namentlich und unmittelbar in Bezug auf dieſe Lehre identificiren ſahen. Dieſe Bezeichnung Heraklits kann aber auch im Allgemeinen weder wundern noch unpaſſend erſcheinen, wenn wir uns erinnern, daß der theologiſirende Inhalt ſeiner Schrift ſo bedeutend geweſen ſein muß, daß daraus die falſche Nachricht von einem beſondern theologiſchen Abſchnitt ſeines Werkes entſtehen konnte [2]); wenn wir uns ferner der bedeutungsvollen Verſicherung des ſ. g. Herakleides erinnern, daß Herakleitos „das Phyſiſche theologiſire“ [3]), wenn wir berückſichtigen, daß noch Macrobius Herakleitos zu denen rechnet, welche in ganz concreter Weiſe über die Götter gefabelt hätten, Geſtalten und Bilder denen geliehen, denen alle ſolche Formen fremd ſind, und Altersſtufen (aetates) denen, die keine Art von Wachsthum haben und verſchiedene Hüllen und Gewänder denen, die des Körpers entbehren [4]).

---

1) So überſetzt Kaltwaſſer das συνεξαπατῶσαν.

2) Diog. L. IX, 5. διήρηται δὲ (sc. ſein Werk) εἰς τρεῖς λόγους. εἴς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν.

3) Heracl. Alleg. Hom. p. 412. ed. Gal. p. 84. Schow. ὁ γοῦν σκοτεινὸς Ἡράκλειτος ἀσάφη καὶ διὰ συμβόλων εἰκάζεσθαι δυνάμενα, θεολογεῖ τὰ φυσικὰ κτλ. — — ὅλον δὲ τὸ περὶ τῆς φύσεως αἰνιγματώδες ἀλληγορεῖ.

4) Macrobius, Somn. Scip. I. c. 2. p. 11 ed. Bip. adeo semper ita se sciri et coli numina mallucrant qualiter in vulgus antiquitas fabulata est; quae et imagines et simulacra formarum talium prorsus alienis et aetates tam incrementi quam diminutionis ignaris et amictus ornatusque varios corpus non habentibus assignavit. Secundum haec Pythagoras ipse atque Empedocles, Parmenides quoque et Heraclitus de Diis fabulati sunt.

Digitized by Google

Ja, dieſe Nachrichten, daß ſein Werk ſo reich an theologiſchem Inhalt geweſen, daß er überhaupt das phyſiſche theologiſire, wie ſich Herakleides glücklich ausdrückt, ſind erſt jetzt verſtändlich geworden und gerechtfertigt. Bis jetzt mußten, wie man zugeben wird, dieſe Aeußerungen in einem auffallenden Contraſte mit dem zu ſtehen ſcheinen, was uns von Heraklit erhalten war. Denn eine rein phyſiſche Sprache und ausſchließliche Beſchäftigung mit philoſophiſch-phyſiſchen Begriffen ſchienen die bei weitem meiſten Fragmente zu athmen, und wo, wie allerdings bei einigen der Fall, eine dunkle und ſeltſame Anwendung von Götter und Götternamen plötzlich ſich darbot, da ſchien dies ſtets ſo abgeriſſen und verbindungslos untereinander dazuſtehen, daß dies faſt nothwendig auf die von Schleiermacher bei Gelegenheit des Fragmentes über den Namen des Zeus ausgeſprochene Anſicht führen mußte (p. 335): „Heraklit habe ſich ſolche Sprüche für diejenigen Stellen ſeines Werkes aufgeſpart, wo er mit ſeiner Weisheit an die Grenzen des didactiſch auszuſprechenden gekommen war, um ſtatt der eigentlichen Mythen, die ihm abgingen, mit ſolchen geheimnißvollen Sprüchen wie mit goldenen Nägeln ſeine Philoſophie am Himmel zu befeſtigen". Noch deutlicher und allgemeiner ſpricht ſich Schleiermacher p. 351 darüber aus mit den Worten: „Hierzu kommt noch, daß unter allen aufbehaltenen Trümmern ſich auch keine Spur von ausgebildeter Theologie zeigt, ſondern nur wenige Andeutungen von der allgemeinſten Art. Und ſollte dieſer ganze Theil ſo ganz untergegangen ſein"?

Dieſe Aeußerungen Schleiermacher's ſind auch noch für ſeine Nachfolger maaßgebend und durch keine von denſelben gewonnenen Reſultate entkräftet.— Aus demſelben Grunde mußte bisher auch die von Clemens Alex. und Plutarch behauptete Verwandtſchaft Heraklits mit Orpheus den beſonnenſten Kritikern als willkührliche und träumeriſche Conjectur erſcheinen, die Andeutungen Platos[1]) in demſelben Sinne aber unbemerkt bleiben oder falſch aufgefaßt werden. — Jetzt aber iſt durch die obige Stelle des Plutarch — und das war auch der Grund, weshalb wir mit einer ſo breiten und vielleicht überflüſſigen Ausführlichkeit ihre Beziehung auf den Epheſier nachwieſen — jetzt, ſagen wir, iſt durch dieſe Stelle des Plutarch, wenn man ſie auch einſtweilen nur mit dem heraklitiſchen Fragment von der Identität des Dionyſos und Hades und demjenigen von dem Einen Weiſen, dem Namen des Zeus, zuſammenhält, ein ausgebildetes und concretes Syſtem ſpeculativer Theologie als Inhalt des heraklitiſchen Werkes nachgewieſen, ein Syſtem das ſich uns im Verlauf

1) Siehe oben p. 13 u. 14.

Digitized by Google

noch weit concreter entwickeln wird; eine Theologie, die ſchon deshalb um ſo durchgeführter und ſyſtematiſcher bei ihm ſein konnte, als ſie überhaupt keinen von ſeiner ſpeculativen Logik-Phyſik[1]) verſchiedenen Gedankeninhalt hatte und nichts von ihr Getrenntes war, ſondern ganz identiſch und eins mit dieſer ſeiner ſpeculativen und in ihrer innerſten Bedeutung „objective Logik“ zu nennenden Phyſik, nur dieſes phyſiſche Syſtem ſelbſt, oder die Idee des Werdens, in der ſymboliſchen Hülle der religiöſen Vorſtellungen, in dem Material ihrer Götternamen oder wie Herakleides ſagt „theologiſirend“ darſtellte, — ein Ausdruck, deſſen ganze Tiefe und zutreffende Richtigkeit jetzt wohl am Tage liegt. — Jetzt wiſſen wir, daß ihm Apollo und Dionyſos identiſch mit den beiden Gegenſätzen waren, die ihm allein das Weltall und die Idee des Werdens conſtituirten, Apollo die Perſonification der *ὁδὸς ἄνω*, Dionyſos die Perſonification der *ὁδὸς κάτω*.

Und wie die *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω* nur die als getrennt und in abſoluter Gegenſätzlichkeit gedachten, an ſich aber identiſchen Momente der Idee des Werdens ſind, die aber um dieſer inneren Identität willen beſtändig in einander umſchlagen und ſich ein Jedes zum Andern machen, ebenſo ſind auch Apollo und Dionyſos nur die beſtändig in einander umſchlagenden Momente und Wandlungen des ewigen und unvergänglichen, ſie beide in ſich einenden Gottes. Das Leben dieſes höchſten Gottes beſteht nur in der ununterbrochenen Umwandlung, *μεταβολή*, ſich aus ſeiner Form als Apollo in ſeine Form als Dionyſos überzuſetzen und hieraus wieder in ſeine Idealität als Apollo beſtändig zurückzunehmen. Wie das

---

1) Logik-Phyſik nennen wir die heraklitiſche Philoſophie. Sie iſt uns weſentlich die Stufe, wo Beides ungetrennt identiſch iſt. Bei ihm iſt, wie wir oben (p. 86) ſagten, „das Logiſche unter dem Kryſtall des Natürlichen vorhanden“ oder, weil ſeine Logik wahrhaft ſpeculativ iſt, weil ſie die begriffene Idee des Werdens, die proceſſirende Identität des Gegenſatzes iſt, ſo iſt ſie um dieſer ihrer objectiven Wahrheit willen zugleich auch Grundlage alles Phyſiſchen und dieſes ſelbſt nur ihre Realiſation. Dieſe Phyſik iſt ſomit an ſich nur Ideenlehre oder objective ſpeculative Logik. Daß Logik und Phyſik noch ungeſchieden Eins in dem heraklitiſchen Gedanken ſind, bezeichnet ſowohl ſeine Höhe als auch ſeine Tiefe. Seine Tiefe deshalb, weil dieſe Identität nur deshalb bei ihm ſtattfinden kann, weil es bei ihm noch zu keiner Unterſcheidung der objectiven logiſch-phyſiſchen Idee einerſeits, und des Fürſichſeins des Gedankens im Selbſtbewußtſein, des ſubjectiven Geiſtes und Denkens andererſeits gekommen iſt. Wir haben uns über Alles dies ſo oft verbreitet, im zweiten, dritten und vierten Capitel und in dem Anfange der Darſtellung der Fragmente, daß es überflüſſig wäre, hier genauer darauf zurückzukommen.

Digitized by Google

Werden nur wirklich war in dem beständigen Umschlagen des Sein in das Nichtsein und dieses in das Sein, der *ὁδὸς ἄνω* in die *ὁδ. κάτω*, so ist auch dieser höchste Gott nie als solcher vorhanden, sondern seine Wirklichkeit, sein Dasein hat er nur in diesem ununterbrochenen Umschlagen seiner als Apollo in sich als Dionysos. Jetzt wissen wir auch von hier aus — und man sehe, wie eng alles dieses zusammenstimmt — warum Heraklit (siehe oben p. 172) Zeus und den Krieg auch als identisch erklärt hat. Zeus ist ja nur diese beständige Entzweiung und Diremtion seiner selbst, sich aus seinem Moment als Apollo in sein Moment als Dionysos umzusetzen und umgekehrt. Jetzt wissen wir auch den letzten Grund, weshalb ihm in jenem Fragmente Dionysos identisch mit Hades ist, weshalb er Dionysos und die feuchte Natur, sein Reich, haßt und perhorrescirt, und daß nur negative Polemik, nicht irgend welche Verehrung in jenem Fragment zu suchen ist, weil ihm nämlich Dionysos als solcher die *μεταβολή* (und also der Tod) des Apollo ist. Was wir bei Erläuterung jenes Fragments apriorisch vorauszusetzen schienen, daß ihm Dionysos das sinnliche außereinanderseiende Dasein bedeute, und Apollo ihm der stricte Gegensatz zu Dionysos sei, die Seite der dem sinnlichen Außereinander negativen ideellen Einheit, — das haben wir jetzt positiv verbürgt gesehen. Und wie wir früher hörten, daß die Wege nach Oben und Unten, trotz des absoluten Gegensatzes beider identisch seien (*ὁδὸς ἄνω κάτω μία*), so sehen wir dasselbe jetzt auch an Apollo und Dionysos, die gleichfalls nur an sich identische in einander umschlagende Gegensätze sind, die ihre innere Identität in Zeus resp. dem ewigen Gotte haben, der ihre Einheit ist, und dessen sich nothwendig bedingende Momente und Dasein beide bilden, und die ihre Identität ebenso daran haben, aus sich selbst in ihr Gegentheil überzugehen und sich zu demselben zu machen.— Zeus aber, dieser höchste Gott, ist diese absolute Idee des Werdens als der processirenden Identität der Gegensätze des Seins und Nichtseins, gegen welche Apollo und Dionysos, die *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω*, nur einseitige Momente sind. Das Absolute und wirklich Wahre ist nur die im beständigen Uebergang beider streitenden Momente in einander bestehende Identität beider.

Jetzt wissen wir auch die ganze Consequenz zu würdigen, mit der Heraklit in jenem Fragmente, auf das wir uns so oft zurückbeziehen, weil es in der That den Schlüssel seiner Lehre bildet, den Namen des Zeus das Eine Weise (*ἓν τὸ σοφὸν*) nennt, der allein ausgesprochen werden will und nicht. Das Eine Weise ist er, denn alles andere außer ihm, dieser den absoluten Gegensatz in sich selbst fassenden absoluten Idee des Werdens, ist schon Zweiheit, ist schon ein bloßes Moment, wie selbst

Digitized by Google

Apollo und Dionysos, die eben darum jeder für sich schon einseitige und beschränkte sind. Apollo ist an sich Zeus, wie ebenso Dionysos; und wie also Zeus oder das absolute Werden allein dasjenige ist, das ist und gar kein Nichtsein hat, so will er auch allein genannt und ausgesprochen werden; allein dies ist ebenso unmöglich, denn jedes Dasein des Zeus, jede Wirklichkeit und Verwirklichung desselben, ist immer nur in den einseitigen Momenten als Apollo oder Dionysos vorhanden. Sein reines Wesen des ewigen absoluten Uebergangs wird schon durch die abgeschlossene Bestimmtheit der Sprache und des Namens in Ruhe gebracht und so zu einem seiner einseitigen Momente herabgesetzt.

Wir nennen diese Theologie speculativ und systematisch, weil sie, im Unterschiede von der abstracten Einen Gottheit des Xenophanes, Raum hat sowohl für die Identität als den Unterschied der Götter, für Zeus wie Apollo und Dionysos und Hades und Hephaestos ꝛc., und diese Unterschiede mit dem Gedanken durchdringt. Daß aber eben damit diese Götter zu reinen Gedankenunterschieden, zu reinen Begriffen aufgelöst werden, und von eigentlicher Theologie hier nichts mehr vorhanden ist, als die sinnlich-religiöse Form, und warum der Begriff hier noch in diesem sinnlichen Material auftritt, — hierüber haben wir uns, es näher begründend, an vielen Stellen nun schon genugsam verbreitet.

Und nun wissen wir auch, was Wahres ist an der gar nicht so unsinnigen und auch durch die oben bezogenen Worte des Arnobius erheblich unterstützten Stelle des Clemens [1]), wo er von den nächtlichen Mysterien spricht und fortfährt: „*πρὸς δὲ καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων οὓς τινας μένει τελευτήσαντας ἄσσα οὐδὲ ἔλπονται, τοῖσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, Νυκτιπόλοις, Μάγοις, Βάκχοις, Λήναις, Μύσταις τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ*“, „und auch allen denen von den Hellenen, welche, wenn sie gestorben sind, erwartet, was sie nicht hoffen, diesen weissagt Herakleitos der Ephesier, — den Nachtschwärmern, Magern, Bakchen, Bakchantinnen, Mysten, — diesen droht er das nach dem Tode an, diesen verkündet er das Feuer“.

Es ist möglich, daß sich Clemens in dem zweiten Theil dieser Stelle auf das obige Bruchstück vom Hades-Dionysos bezieht, möglich auch — und wie auch die obige Stelle des Arnobius bestätigt, wahrscheinlicher, — daß er noch andere und speciellere Stellen Heraklits in Gedanken hat, in denen dieser den Dionysischen Dienst noch weiter anfeindete. Jedenfalls aber ist das: „Er weissagt ihnen das Feuer“ richtig. Zwar nicht das Fegefeuer

1) Cohort. ad. Gent. II. p. 6. Sylb. p. 18. Pott.

droht er ihnen an, wie Clemens am liebsten möchte, wohl aber seine richtig verstandene *ἐκπύρωσις* droht er ihnen an, die Aufhebung aus dem sinnlichen in die Einzelheit und Bestimmtheit und ihre Lust versenkten Dasein in die Negativität des Werdens und seine ideelle Einheit. Der *ὁδὸς κάτω* droht er die *ὁδὸς ἄνω*, dem Dionysos den Apollo an! Nur dies ist auch das Wahre an den Worten des Clemens in einer andern Stelle, wo er nach Anführung eines verwandten heraklitischen Fragments, wiederum mit Begehung jenes dem Kirchenvater leicht zu verzeihenden Mißverständnisses von Heraklit sagt [1]): „es weiß auch dieser, es gelernt habend aus der Weisheit der Barbaren, von der Reinigung derer, die ein schlechtes Leben geführt haben, durch Feuer, welche die Stoiker späterhin *ἐκπύρωσις* nannten [*οἶδεν γε καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων, ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωϊκοί*][2]), wo also auch Clemens im Vorbeigehen constatirt, daß nicht Heraklit, sondern erst die Stoiker diesen Namen für jene ihm entlehnte Sache gebraucht haben und zugleich, indem er jenes Reinigungsfeuer auf diese *ἐκπύρωσις* zurückführt, seine Leser am besten gegen das Mißverständniß bewahrt, in das er selbst verfiel.

---

1) Strom. V. c. 1. p. 235. Sylb. p. 649. Pott.

2) Das *ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν* bezieht hier übrigens Potter mit Unrecht auf Mosen und die Propheten. Clemens meint vielmehr zunächst die ägyptische Weisheit damit; siehe Clem. Strom. I. c. 16. p. 132. Sylb. p. 361. Pott. und besonders ib. VI. c. 4. p. 268. Sylb. p. 756. Pott. u. an and. O.

Digitized by Google

§ 11. Theologie. Fortsetzung.

Wir haben in der obigen Stelle des Plutarch gesehen, wie es der Eine, ewige Gott ist, der vorhanden ist in zwei Umwendungen seiner, in seiner Metabole als Apollo und in seiner Metabole als Dionysos, der unvergängliche Gott, welcher die nur in diesem beständigen Umschlagen beider Seiten ineinander sich darstellende Einheit beider ist. Das Leben des Zeus, — denn so müßte er, wenn auch keine positiven Angaben hierüber vorhanden wären, diesen höchsten Gott doch wohl genannt haben — besteht nur darin, daß er sich in das Princip des realen unterschiedenen Seins, in seine Form als Dionysos, ausbreitet und hieraus sich ununterbrochen immer wieder in die Idealität dieser sinnlichen Unterschiede, in die negative Einheit, in seine Form als Apollo zurücknimmt. Allein wenn die Wandlung als Apollo — als reiner Gegensatz — der Tod und Untergang ist für Dionysos, und die Wandlung in Dionysos wieder der Tod des Princips apollinischer Einheit, und diese Momente, als isolirte, gegenseitig in einander untergehen, so sind diese Wandlungen und dieses Umschlagen für das in beiden Phasen gleichmäßig vorhandene und erhaltene Absolute, für Zeus selbst, nur ein untergangsloses und des Ernstes des Gegensatzes beraubtes Spielen seiner mit sich selbst.

Und durch dies göttliche Spiel gerade, das Zeus mit sich selbst spielt, kommt der Unterschied zum realen Dasein, kommt somit die reale Weltbildung zu Stande, da sonst Alles in die reine Idee des Werdens, in die gedachte Einheit des Zeus, in die unsichtbare Harmonie, eingeschlossen bleiben und nichts Wirkliches sein würde[1]). Durch dieses Spiel gerade, das Zeus mit sich selbst spielt, in für ihn gegensatzlose Gegensätze sich umwendend, ist Zeus Weltbildner und Demiurg, und vollbringt sich die wirkliche Welt. Dies also hat Heraklit gemeint, wenn er, wie Proklos be-

1) Siehe oben p. 95 sqq. 119 sqq. etc.

Digitized by Google

zeugt[1]): „*Ἄλλοι καὶ τὸν δημιουργὸν ἐν τῷ κοσμουργεῖν παίζειν εἰρήκασι, καθάπερ Ἡράκλειτος*“ geſagt hat: „Der Demiurg ſpiele in dem Weltbilden“.

Und daß Zeus der Demiurg iſt, der dieſes Spiel mit ſich ſpielt, wiſſen wir durch den hierbei Heraklit zwar ſchmählich mißverſtehenden oder vielmehr verdrehen wollenden Clemens[2]): „*καὶ αὕτη ἡ θεία παιδιά. Τοιαύτην τινὰ παίζειν παιδιὰν τὸν ἑαυτοῦ Δία Ἡράκλειτος λέγει*“. „Und dies iſt das göttliche Spiel. Irgend ein ſolches Spiel ſagt auch Heraklit, daß ſein Zeus ſpiele“. Es iſt mit dem endlichen Beſtehen nicht Ernſt, da es in ſich ſelbſt die Negativität trägt, die es aufhebt; es iſt dem Zeus nicht Ernſt mit ſeinem Umſchlagen zu Dionyſos, mit ſeiner Wandlung als Weltbildung, weil er ſich aus dieſem ſeinem Hineingerathen in das Princip und die Sphäre der Allheit, der Vielheit von beſtimmten auf ſich beruhenden Unterſchieden, immer wieder in ſeine reine Harmonie als Apollo zurücknimmt. Und dies Zurücknehmen iſt für ihn ohne Tod[3]). Darum iſt er ein ſpielender Knabe; ſein Spiel: der Wechſel der Wege nach Oben und Unten. In dieſem Zuſammenhange läßt auch Lucian den Heraklit ſagen[4]): „*καί ἐστι ταὐτὸ — — ἄνω κάτω περιχορεύοντα καὶ ἀμειβόμενα ἐν τῇ τοῦ Αἰῶνος παιδιῇ*“, „und daſſelbe iſt — — das nach Oben und Unten Tanzende und das Wechſelnde in dem Spiele des Aeon“, eine Zuſammenſtellung, durch welche ſich ſchon Lucians Bewußtſein ſowohl über die wahre Bedeutung der Identität der Wege nach Oben und Unten, als auch über den wahren von uns nachgewieſenen Sinn des göttlichen Spieles und der Identität deſſelben mit jenem Wechſelwege unverkennbar ausſpricht. Darauf läßt Lucian den Herakleitos weiter fragen: „*Τί γὰρ ὁ Αἰὼν ἐστι*“; „Was iſt denn der Aeon?“ und Herakleitos antwortet: „*παῖς παίζων, πεσσεύων, διαφερόμενος*“. „Ein Kind ſpielend, würfelnd, ſich von ſich unterſcheidend (oder ſich auseinanderlaſſend)“.

---

1) Procl. in Tim. p. 101.

2) Paedag. I. c. 5. p. 40. Sylb. p. 111. Pott. — Clemens meint nämlich, gleich wie der Geiſt der Kindlein in Chriſto fröhlich ſei, wenn ſie in Geduld wandeln, — eine Tendenz-Verdrehung, die auch Schleiermacher als ſolche erkennt und nicht ungezüchtigt hingehen läßt. Aber auch die von Schleiermacher (p. 429) gegebene Erklärung iſt noch ſelbſt weit davon entfernt, eine concrete und wahre Erklärung jenes göttlichen Spiels zu ſein, und hat nur, wie ſich aus dem Obigen ergiebt, ein von weitem an das Richtige anklingendes Moment.

3) Darum eben iſt auch für den Gott Alles gerecht, nur für die Menſchen das Eine gerecht, das Andere ungerecht, ſiehe oben p. 92 sqq.

4) Vit. Auctor. c. 14. T. III. p. 96. ed. Bip.

Digitized by Google

Nie hat es eine gelungenere Comödirung gegeben, als dieſe Lucianiſche, wenn man das Gelungene in die Treue ſetzt, mit welcher gerade den weſentlichſten und charakteriſtiſchen Zügen des Originals, ohne jede eigentliche Alteration derſelben, der komiſche Effect entlockt wird.

Es verhält ſich nicht ſo, wie Schleiermacher ſagt, dem nur das *παίζων* verſtändlich iſt, das *πεσσεύων* und *διαφερόμενος* aber unerklärlich bleiben und deshalb willkürlich erſcheinen mußten, daß hier Eigentliches und Uneigentliches durcheinander geworfen ſei.

Im Gegentheil iſt jedes Wort durchaus bedeutungsvoll und tief richtig. Ueber das *πεσσεύων* werden wir bald ſprechen. Das „*διαφερόμενος*“ aber iſt, wie wir ja ſchon aus der Stelle Plutarchs, wo auch daſſelbe Wort dafür gebraucht wird, erſehen, das ſich Auseinanderlaſſen der Einheit oder des Zeus in die Vielheit der in der Einheit aufgehobenen Unterſchiede, wodurch das Princip des einzelnen beſtimmten Seins und die reale Weltgliederung gegeben iſt; es iſt ſeine Seite als Dionyſos, wogegen ſich dann immer wieder zugleich das *ξύμφερον*, der dieſe außereinander ſeienden Unterſchiede negirende und in ſeine ideelle Einheit aufhebende Weg nach Oben oder Apollo, aufthut [1]). Man ſieht hier mit der letzten Evidenz, daß jenes von Plato angeführte [2]) Fragment Heraklits: „*τὸ ἓν διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι* und *διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται*“, „das Eine [3]) ſich von ſich unterſcheidend eint ſich immer

---

1) Man vergl. wieder mit dem, was ſich hier über die Natur der demiurgiſchen Wandelbewegung des herakleitiſchen Zeus herausgeſtellt hat (und mit dem, was zur Erklärung des *πεσσεύων* im Verlauf beigebracht werden wird) den Bericht des Aeneas Gazaeus von der das Weltall umwandelnden Bewegung des Demiurgen, welcher zu folgen für die Seelen Mühſal iſt, weshalb ſie aus Sehnſucht nach Ruhe nach Unten in den Körper gezogen werden und unſere Erörterungen dieſer St. p. 124 sqq. u. p. 186 sqq. Jetzt wird klar ſein, was das für eine die Welt umwandelnde Bewegung des Demiurgen iſt, von der Aeneas ſpricht; es iſt nämlich nur ſeine, die Welt überhaupt erſt zu Stande bringende und ſchaffende, *ἀμοιβή* aus ſeiner Form als Apollo in die als Dionyſos und umgekehrt. Jetzt wird auch klar ſein, warum die Seelen dieſe abſolute und ungehemmte Wandelbewegung, welcher nur das Abſolute ſelbſt fähig iſt, nicht mitmachen können und warum ſie daher, wie es bei Aeneas heißt, nach Unten in den Körper gezogen werden, oder wie anderwärts geſagt wird, zu flüſſigen werden, in das dionyſiſche Reich der Geneſiurgie herabſinkend. Sie gehören eben als individuelle Seelen von vornherein ſchon dem Dionyſosſtadium des Demiurgen, ſeiner *ὁδὸς κάτω* an.

2) Siehe oben p. 70 u. 92.

3) Es iſt auch von hieraus wieder erſichtlich, mit welchem Unrecht Schleiermacher gegen das gerade ſo weſentlich richtige *τὸ ἓν* in dem Fragment bei Plato polemiſirt; vgl. oben p. 209.

Digitized by Google

mit ſich“ gar nichts anderes beſagt und ganz identiſch iſt mit dem, was uns Plutarch in der vielbeſprochenen Stelle berichtet, daß der Eine ewige Gott oder Zeus, ſeine Unterſchiede ſetzend und hierdurch ſich zum Dionyſos und zum realen Daſein gliedernd und umwandelnd, darin ungetrennt ebenſo wieder in die der Unterſchiedenheit dieſes beſtimmten einzelnen Daſeins negative Einheit, in ſein Apolloweſen umſchlägt. Man ſieht hier ferner mit derſelben Evidenz, daß jenes Fragment bei Plato nur denſelben Gedanken ausdrückt wie jenes andere Fragment, „Eins iſt der Weg nach Oben und nach Unten“ [1]).

Daß ſich Heraklit in dieſer ganzen theologiſirenden Darſtellung des realen ſinnlichen und darum in Vielheit aufgelöſten Daſeins als Dionyſos, der ideellen negativen Einheit der ſinnlichen Unterſchiede als Apollo, beider ſomit als reiner Gegenſätze und doch identiſch mit ſich in Zeus, deſſen Umſchlagen ſie bilden, ferner in dieſer Schilderung des in dem Umſchlagen ſeiner Momente Sichſelbſtrealiſirens des Zeus als eines Spieles, das Zeus mit ſich ſpielt und welches die Weltſchöpfung conſtituirt, endlich des Zeus ſelbſt eben deshalb als eines Kindes, als eines mit ſich ſpielenden würfelnden Knaben, — daß ſich Heraklit in dieſer Reihe von theologiſchen Bildern, die zwar alle wie nachgewieſen, bei ihm durchaus keinen theologiſchen Sinn, ſondern den ſtrengen Gedankenbegriff ſeines Syſtems in ſich haben, doch, was die Form der Darſtellung betrifft, mit der größten bis ins Detail herabſteigenden Conſequenz und mit Bewußtſein überall auf dem Subſtrate orphiſcher Mythen und Anſchauungen bewegt und in dieſem orphiſchen Material ſeinen abſoluten Begriff, die Idee des dialectiſchen Proceſſes ausſpricht, reſp. wenn man dies lieber will und was gleichfalls richtig iſt, die orphiſchen ſinnlichen Vorſtellungen und Symbole zum Gedankenbewußtſein über ſich ſelbſt bringt, — dies iſt leicht bis ins Einzelne zu zeigen, und mag nun auch wieder in Bezug auf dieſe letztbeſprochenen Züge und lieber mit zu großer als zu geringer Ausführlichkeit nachgewieſen werden, da wir Werth auf dieſen Nachweis legen, welcher, nach uns, das Verhältniß Heraklits zum religiöſen Kreiſe und, wie bereits früher bemerkt, einen der wichtigſten welthiſtoriſchen Wendepunkte des menſchlichen Geiſtes überhaupt, — den Uebergang und die Auflöſung des religiöſen Vorſtellens in freies, ſich ſelbſt begreifendes Denken, klar hervortreten läßt.

Zunächſt könnten wir, daß ſich Heraklit in dieſer theologiſchen Darſtellung durchaus auf orphiſchem Boden bewegt, ſchon dem gelehrten Plutarch

1) Vgl. oben p. 172 sqq.

glauben, der in der obigen Stelle wie nachgewieſen, jene Theologie als ebenſo heraklitiſch wie orphiſch hinſtellt. Aber Plutarch beweiſt es auch durch die nähere Ausführung, die er an jener Stelle giebt und indem er ſagt, daß ſie den Dionyſos deshalb Zagreus und Iſodaites ꝛc. nennen. — Die von Plutarch gegebene Deutung, die Zerreißung und Zerſtücklung des Zagreus ſei eben nur die ſinnliche Darſtellung deſſen, daß das Weſen des Dionyſos das reale ſinnliche und ſich deshalb in die Vielheit der Unterſchiede auflöſende Daſein ſei, iſt in die Augen ſpringend richtig.

Außer dem, was ſchon oben bei dem Fragment vom Dionyſos Hades hierüber nachgewieſen iſt, bemerke man nur noch, daß Zagreus, ehe er von den Titanen zerriſſen wird, ſich in alle Elemente und Naturen verwandeln muß [1]). Ebenſo, wenn Dionyſos alle Verächter ſeines Weſens immer mit der charakteriſtiſchen Strafe ſtraft, daß er ſie in Stücke zerreißt wie Pentheus und Andere, ſo iſt dies nur ſeine eigene ſich in die Vielheit zerſtückelnde Zagreus-Natur des ſinnlichen Daſeins, die er gewaltſam an denen ſetzt, welche die Berechtigung dieſer Bedingung des Daſeins läugnen. Daher die ſymboliſche Darſtellung dieſes Zerreißens an ſeinen Feſten durch Zerreißung eines Rehkalbes ꝛc. (ſiehe Phot. s. v. *Νεβρίζειν*). Er iſt ferner darum den Orphikern auch Phanes, der Offenbarer deſſen, was in der ideellen Einheit, was ſogar in der ideellen Totalität, in Zeus ſelbſt, an ſich und unſichtbar eingeſchloſſen iſt. Er iſt von Allem zuerſt ans Licht gekommen. Er iſt ihnen der Herumſchweifer, ihm vor Allen wird bedeutungsvoll die Vielnamigkeit beigelegt, nicht in dem Sinne, daß dies nur eine identiſche Vielheit von Namen ſei, oder, wie bei andern Gottheiten, eine ſolche Mehrheit von Namen, bei welchen entweder der Unterſchied oder die Identität der Bezeichnungen dem Bewußtſein verborgen bleibt, oder ihm mindeſtens doch jedesmal nur Ein Name gegenwärtig iſt, — ſondern ausdrücklich um der Fülle der einzelnen Momente und Beziehungen willen, die mit ſeinem Weſen, dem ſich in die reale Vielheit auflöſenden Princip des ſinnlichen Daſeins gegeben ſind; um der Fülle der Einzelnheiten willen, welche die Vielheit in ſich ſchließt und zu welchen ſie ſich erſchließt, wenn ſie ins Daſein tritt, — ausdrücklich um dieſes ſeines Weſens willen heißt er der Vielnamige und principiell wird er darum der ſeinen Namen im Wechſel der Zeit immer Wechſelnde und jede dieſer Benennungen immer *κατὰ καιρόν*, d. h. zeitgemäß führende — und dem Momente gemäß, indem ſein Weſen gerade gedacht iſt, — genannt.

---

1) Bei Nonnus, Dionys. VI. 174.

Aufs deutlichſte drücken dieſe ganze Ideenreihe die von Macrobius aufbewahrten orphiſchen Verſe auf den Dionyſos-Phanes aus[1]):

ἄλλοι δ' ἄλλο καλοῦσιν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
πρῶτος δ' ἐς φάος ἦλθε, Διώνυσος δ' ἐπεκλήθη
οὕνεκα δινεῖται κατ' ἀπείρονα μακρὸν Ὄλυμπον
ἀλλαχθεὶς δ' ὄνομ' ἔσχε, προσωνυμίας τε ἕκαστον
παντοδαπὰς κατὰ καιρόν, ἀμειβομένοιο χρόνοιο.

Wenn man berückſichtigt, wie in dieſen Verſen der Zeitunterſchied zu dem eigenen immanenten Weſen des Gottes erhoben erſcheint, ſo daß er im Wandel der Zeit ſich ſelbſt zu immer neuen angemeſſenen Namen, d. h. Eigenſchaften und Weſensunterſchieden entwickelt und er ſich ſomit erſt im geſammten Zeitwechſel[2]) in der Totalität ſeines Weſens aufrollt, ſo kann es nun nicht mehr überraſchen, die Göttinnen der Zeitunterſchiede, die Horen, in engſter Vereinigung mit ihm gedacht, geradezu dionyſiſche[3]) (*Διονυσιάδες*) genannt zu finden und ſeinen Altar in ihrer Capelle zu ſehen, ohne deshalb auf die orientaliſche und auch für die Griechen den erſten verſchwindenden Ausgangspunkt bildende, aber im Hellenismus eben aufgehobene und in geiſtige Ideen umgeſetzte Potenz des Dionyſos als Aequinoctialſtier und Gott des Thierkreiſes rückgehen zu müſſen[4]). Wenn im Mythos die Horen die Pflegerinnen und Ammen dieſes kosmiſchen Dionyſos ſind, deren Lebensſäfte alſo dieſen Gott des realen Daſeins und ſeiner ſich auseinanderlegenden Fülle nähren und entwickeln, ſo iſt dies ſomit gar kein anderer Gedanke, als der, den Heraklit ſelbſt ausdrückt, indem er ſie in einer Stelle des Plutarch[5]) „die Alles

---

1) Macrob. Sat. I, 18., ſ. Fragm. Orph. VII. p. 463 sq. ed. Hermann. und Lobeck. Aglaoph. p. 727 sqq.

2) Aus dieſer Seite ſeines Weſens entſpringt ſeine Anſchauung als Zeitumlauf, in der er dann mit der Sonne zuſammenfällt und aus welcher nicht beneidenswerthe Etymologieen entſprangen, ſ. Jo. Lyd. de mens. IV. c. 38. Man vgl. aber hiermit wie die Stoiker, offenbar nach Heraklit, den *Κρόνος* definirten als „*ἐκκριτικὸν τοῦ ῥεύματος ῥόον*“ „den herausſondernden (wie *διαφερόμενον*) Lauf des Flußes“, Chrysipp. ap. Phaedr. nat. Deor. p. 17. Peters., vgl. §§ 16. u. 26. über die Zeit bei den Stoikern und Heraklit.

3) Nonnus, Dionys. IX, 11 sq. und was Creuzer im Dionyſ. p. 273 sq. anführt. Hierzu vgl. man noch die Verſe des Panyaſis bei Athenaeus II, c. 3. p. 36 D. ed. Casaub.

4) Creuzer Symb. und Myth. Bd. IV. p. 15.

5) Plut. Quaest. Plat. p. 1007. E. p. 101. Wytt.: „*ὧν* (nämlich der Zeitgrenzen) *ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὢν καὶ σκοπὸς, ὁρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύναι καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας, αἳ πάντα φέρουσι καθ'*

Digitized by Google

Bringenden" (*αἱ πάντα φέρουσι*) nennt. Aber dies Weſen der Horen iſt nicht bloß das poſitive Fließen und Hervorbringen der Zeit. Ihnen iſt vielmehr zum Unterſchied von der bloßen Zeit, die nur ihr abſtractes Subſtrat bildet, das negative Moment des Zeitunterſchieds, der Grenze, gleichweſentlich. Nur durch den Wandel der Zeit in ihre Gegenſätze, nur durch dieſes negative Weſen in ihnen, das ſie zu Unterſchieden und Grenzen macht, ſind ſie das was ſie ſind, ſind ſie die, die Alles hervorbringen. Dieſe heraklitiſche Definition der Horen erkennt ſich noch deutlich durch die Vergleichung zweier Stellen, zuerſt nämlich der gewiß heraklitiſirenden Etymologie im Cratylus des Plato, wo es heißt: „*ὅραι γάρ εἰσι διὰ τὸ ὁρίζειν χειμῶνας τε καὶ θέρη καὶ πνεύματα καὶ τοὺς καρποὺς* [1]) *τοὺς ἐκ τῆς γῆς· ὁρίζουσαι δὲ δικαίως ἂν ὅραι καλοῖντο*", Horen alſo würden ſie genannt, weil ſie begrenzen, *ὅραι* ſind, und in dieſem Begrenzen alles Wirkliche, das eben nur mit Grenze und Unterſchied gegeben iſt, hervorbringen. Hiermit vergleiche man nun die eben angezogene Stelle des Plutarch, wo gewiß nicht nur die drei hervorgehobenen und direct aus Heraklit angeführten Worte, ſondern auch das Weſentliche des über die Grenzen der Zeit Geſagten herakleitiſch iſt. Dieſer Zeit-Abſchnitte und Grenzen Vorſteher und Aufſeher ſagt Plutarch, ſei die Sonne, die [2]), indem ſie begrenze und eintheile und anzeige die Wandlungen und Horen, die Alles bringen nach Heraklit, dadurch nicht im Geringfügigen und Kleinen, ſondern im Größten und dem am meiſten Beſtimmenden, dem Leitenden und Erſten Gotte zum Mitarbeiter wird (*συνεργός*).

Um jenes negativen Weſens willen, welches, wie es Alles hervorbringt, ſo auch die Wandlung und Grenze und ſomit die Aufhebung des Einzelnen feſtſetzt, werden die Horen auch in den orphiſchen Hymnen die Geſpielinnen der Todesgöttin Perſephone genannt [3]), die bald als Mutter und Schweſter, bald als Gemahlin des myſtiſchen Jakchos erſcheint.

Dies iſt auch der Punkt, durch den ſich die Horen an die Parcen

---

Ἡράκλειτον, οὐδὲ φαύλων οὐδὲ μικρῶν ἀλλὰ τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων τῷ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῷ γίνεται συνεργός.

1) Vgl. hierzu und zu dem heraklitiſchen Citat bei Plutarch die Worte Marc. Anton's IV, 24: „*πᾶν μοι καρπὸς, ὃ φέρουσιν αἱ σαὶ ὧραι, ὦ φύσις*" „Alles iſt mir Frucht, was deine Horen bringen, o Natur".

2) Mit allem Vorſtehenden muß nun wieder die phyſiſche Durchführung bei Heraklit im § 26. verglichen werden, wo wir auf die plutarchiſche Stelle zurückkommen.

3) *Ὡρῶν συμπαίκτειρα* wird Perſephone im Hymn. Orph. XXIX. (28.) p. 290 angerufen, wie die Horen ihrerſeits *Περσεφόνης συμπαίκτορες* im Hymn. XLIII. (42.) p. 307. ed. H.

Digitized by Google

reihen. Auch die Parcen bekränzen den eben geborenen Dionyſos [1]); in Kunſtdarſtellungen wie in den ſ. g. orphiſchen Hymnen ſind ſie den Horen geſellt [2]), und deren Schweſtern ſind ſie nach Heſiod [3]). Ja wenn von den alten heſiodiſchen und orphiſchen Horen, Eunomia, Dike und Eirene [4]), die letzteren beiden bei Heraklit eine überaus wichtige Rolle ſpielen, die theils ſchon früher belegt, theils beſonders noch aus ſpäter zu betrachtenden Fragmenten erhellen wird [5]), ſo ſind von Heraklit dieſer Hore Dike, die nicht bloß abſtract rechtlich, ſondern kosmiſch aufzufaſſen iſt, die Erinnyen [6]) als Dienerinnen und Willensvollſtreckerinnen beigegeben, wozu es wieder in frappanter Parallele ſteht, wenn in einem orphiſchen Hymnus die Erinnyen als „Göttinnen Mören“ (*θεαὶ Μοῖραι*) angerufen werden und es dabei von ihnen heißt: „*αἱ τ' — ὄμμα Δίκης ἐφορᾶτε*“, „die ihr ſchaut das Auge der Dike“ [7]).

Um aber zu Dionyſos zurückzukehren, ſo iſt jene Vielheit und Vielnamigkeit ein ſelbſt in der Kunſtpoeſie niemals an ihm getilgter bedeutungsvoller Zug. „Vielnamiger“ (*πολυώνυμε*) ruft ihn der Chor an in der Antigone des Sophokles [8]); als vielgeſtaltig, bald zum Löwen bald zum Stier und zur Schlange gewandelt, erſcheint er bei Euripides (Bacch. v. 1015), und vielköpfig bildete ihn die alte Symbolik [9]). Als Princip des realen Daſeins iſt er, alle wirkliche Unterſchiede in ſich ſelbſt enthaltend, deshalb auch mannweiblich, und in dieſem kosmiurgiſchen Sinne rufen ihn gerade unter ſeinem Myſterien-Namen Jackchos die ſogenannten orphiſchen Hymnen an als „männlich und weiblich, zweifacher Natur, den Löſer Jackchos [10])“,

---

1) Creuzer IV. p. 15.

2) Auf dem Throne des Apollo zu Amyclae ſind die Parcen mit den Horen und Chariten zugleich dargeſtellt, Pausan. VIII, 21; ebenſo an dem borgheſiſchen dreieckigen Altar, Mus. Pio Clement. T. VI. cf. Winkelmann Geſch. der Kunſt p. 307 sq. u. Hymn. Orph. XLIII. (42) v. 7 sq.

3) Theog. v. 901 sq.

4) Bei Heſiod ſind die Horen Töchter der Themis und heißen Eunomia, Dike, Eirene (Theog. 895 sqq.) und ebenſo bei Pindar (Ol. 13, 6.) und in dem eben bezog. orph. Hymnus p. 307. H.

5) Vgl. vorläufig oben p. 115 u. 126 sq.

6) Siehe das Fragment über die Sonne, die ihre Grenzen nicht verlaſſen wird.

7) Hymn. Orph. LXIX. (68) p. 339. ed. H.

8) Soph. Antig. v. 1103 und Triclin. Schol. ad h. l. cf. Orph. Hymn. XLII. (41) v. 2. p. 306. Herm.

9) Siehe Creuzers Symbolik I. p. 57. 3. Ausg.

10) „*Ἄρσενα καὶ θῆλυν, διφυῆ λύσειον Ἴακχον*“ Orph. Hymn. 41. v. 4. p. 306. ed. Herm.: wie auch die ihm ſo verwandte Mondsgöttin Selene und vor ihm noch in höherer Potenz Zeus, der alle Unterſchiede in ſich enthält, ſelbſt den von

wie wir ihn ebenfalls deshalb auf alten Vasen als geflügeltes Mannweib gebildet finden [1]). Darum trug er auch nach Eusthatios manchmal Frauenkleider (ad Il. VI. 130.) und darum konnte Aristides (orat. in Bacch. T. I. p. 29. ed. Jebb.) von ihm sagen: „Unter den Jünglingen ist er Mädchen, unter den Mädchen Jüngling" [2]).

Als Wesen der Vielheit und sinnlichen Fülle des Daseins wird er deshalb zum Reichthumspender. „*Πλουτοδότης*" wird er angeredet in den Lenäen [3]), und gerade insofern er mit Dionysos identisch gedacht ist, wird Hades selbst, der finstere einsame Gott der Unterwelt, zum freundlichen Reichthumspendenden Pluto. — Weil es das Wesen der Vielheit des Daseins ist, sich in das Einzelne aufzulösen und an die Einzelheit hinzugeben, so heißt er auch Isodätes, Gleichvertheiler, und dieser Name, an den Plutarch selbst erinnert, ist deshalb vorzüglich sein Beiname in den Mysterien und beim mysteriösen Festmahl. Aber dieses Sichhingeben an die Einzelheit, wodurch diese ihr Dasein empfängt, ist zugleich seine Aufopferung für dieselbe, — darum erinnert gerade sein Wesen als Gleichvertheiler an die Passionsgeschichte des Dionysos, an seinen Tod und seine Zagreus-Zerstücklung, durch welche erst das Dasein des Einzelnen entstanden ist. Erst mit der Zerstücklung des als Einheit gedachten Naturleibs, — dieser bloßen Idee des reellen Daseins — ist das Dasein wirklich reell und das Einzelne gegeben. Darum ist in seiner Bezeichnung als Isodätes seine Todesgeschichte gegenwärtig. Isodätes ist ebenso Beiname des Hades (s. Hesychius s. v.), d. h. gerade als Isodätes wird er als identisch mit Hades, als unterirdischer Dionysos, gefaßt. So wird er als der Daseinsgeber und Erzeuger alles Einzelnen zum Liber Pater. —

Der stricte Gegensatz aber, in welchem bei Heraklit in der Stelle des Plutarch Dionysos zu Apollo, der alle Unterschiede tilgend und gleichmachend die Welt in die Feuereinheit aufhebt, oder resp. zu Zeus erscheint (nach seiner Seite als ideelle Einheit gedacht), ermangelt ebensowenig seines orphischen Substrats, erkennbar noch in dem, was heute als orphische Hymnen vorhanden ist.

Merkwürdig ist in dieser Hinsicht der 46te (XLVII.) Hymnus orph. p. 311. ed. H. Es heißt hier von Bakchos:

Dionysos und Apollo, mannweiblich ist, Hymn. Orph. IX. (8.) v. 4. p. 266 und die bekannten Verse bei Proklus; siehe Orph. Fragm. VI. p. 457. ed. Herm.

1) Millin., Peint. de Vases antiques I. p. 77.

2) Vgl. Welkers Nachtr. z. Aesch. Tril. p. 109. p. 220 sqq.

3) Siehe Schol. zu Arist. Ran. 479. und Moser zum Nonnus, Dionys. p. 220.

ized by Google

„ἔστησεν κρατερούς βρασμούς γαίης ἀποπέμψας·
ἤνικα πυρφόρος αὐγὴ ἐκίνησεν χθόνα πᾶσαν
πρηστῆρος ῥοίζοις· ὃ δ' ἀνέδραμε δεσμὸς ἁπάντων".

„Der abwendend geſtillt der Erde gewaltigen Aufruhr,
Als aufflammende Glut ringsum erſchüttert das Erdreich
Unter des Blitzſtrahls Wucht; ein Band erhub er ſich Allem".
(Dietſch.)

Merkwürdig iſt es hier zunächſt, wie der πρηστήρ als Gegenſatz des Bacchus erſcheint, der bei ſeiner Geburt dieſe Feuerſubſtanz, ob man ſie nun Feuerwirbel, Feuerluft oder Blitzſtrahl überſetze, und ihre Herrſchaft über die Erde ſtillt und beendigt. Denn der πρηστήρ iſt wieder eine bei Heraklit wichtige und weſentliche Benennung des ſinnlichen Feuers[1]). Derſelbe πρηστήρ iſt aber auch ein in den orphiſchen Gedichten häufig wiederkehrender Ausdruck, der beſonders als Attribut des Zeus vorkommt und in dem orphiſchen Fragment bei Proclus definirt wird als „Blume des unreinen Feuers[2])". Die Herrſchaft dieſes feurigen πρηστήρ erſcheint nun in dem 45. Hymnus eben als die dem Dionyſos vorhergehende Feuerperiode, welche durch die Geburt des Bakchoskindes beendigt und bewältigt wird. Gegen dieſe raſtlos verzehrende Feuerbewegung (ἐκίνησεν χθόνα πᾶσαν) erhebt ſich, ſie beendigend, Bakchos „das Band aller Dinge"! Worte, welche den in der Stelle enthaltenen Gegenſatz vollends klar machen, deren ganze Bedeutſamkeit ſich aber erſt ſpäter ergeben wird.

Ebenſo iſt der Gegenſatz, wie hier von Dionyſos und dem reinen Zeusfeuer, ſo auch von Dionyſos und Apollo, dem Weſen des Zeus als ideelle negative Einheit, in dem Mythus von Lykurgus enthalten, den Dionyſos in Stücke reißt, weil er ihn läugnet. Daß Lykurgus Niemand anders als Apollo ſelbſt (Ἀπόλλων λυκαῖος) iſt, hat Uſchold (Vorh. d. Geſch. II. p. 148) nachgewieſen. Aehnlich verhält es ſich mit der Zerreißung des Orpheus. Wenn, wie wir aus der Stelle des Plutarch entwickelt haben, bei Heraklit, wo die Göttergeſtalten unſelbſtändige Momente des philoſophiſchen Gedankens ſind und das reale Daſein und ſeine Vielheit nichts, als die eigene ſich in die Vielheit auseinander laſſende

1) Siehe Clem. Alex. Strom. V. c. 14. p. 255. Sylb. p. 711. Pott. Bei der Naturlehre wird hierauf näher eingegangen werden.

2) Procl. in Tim. p. 137, 26. Fragm. Orph. p. 467. ed. H.: „ἔνθεν συρόμενος πρηστὴρ ἀμιδροῦ πυρὸς ἄνθος."

Digitized by Google

Bewegung und Wandlung der Einheit ſelbſt [1]), dadurch aber eben zugleich ihr Gegenſatz iſt, — wenn nach ihm alſo Dionyſos genannt werden könnte: Apollo oder die ideelle Einheit [2]) in dem Stadium ihres Zerſtückeltſeins, ſo wird in dem Elemente des religiöſen Vorſtellens, wo alle Momente beſonderes ſelbſtändiges Daſein erhalten, Das, was der Gott nach ſeinem Weſen iſt,

---

1) Dies muß auch bei Heraklit in der theologiſchen Darſtellung ſelbſt hervorgehoben worden ſein und hierauf ſcheint ſich dann die ſonſt höchſt befremdliche Stelle Plutarchs *Ei* ap. D. c. 21. zu beziehen, wo plötzlich die Zerlegung in die Vielheit der Elemente, Winde, Thiere, zu dem eignen Weſen Apollos und zu einer Selbſtbewegung ſeiner gemacht wird, gegen welche Lehre Plutarch aber Einſprache erhebt: „Aber ſeine (Apollos) Ausartungen und Veränderungen (*ἐκστάσεις δ' αὐτοῦ καὶ μεταβολὰς*), indem er bald Feuer von ſich ausgehen läßt, bald ſich hinaufzieht, wie man ſagt und wiederum herabdrückt, ſich in Erde, Waſſer, Wind, Thiere, ausdehnt und (in) die gewaltigen (Umwandlungs-) Leiden (*δεινὰ παθήματα*) von Thieren und Pflanzen, darf man, ohne eine Sünde zu begehen, nicht einmal anhören; er wäre ſonſt ſchlimmer daran als jener Knabe in der Fabel, daſſelbe den Sand zuſammenhäufende und wieder auseinanderſchüttende Spiel, welches jener ſpielt, (*ἦν — καὶ παίζει παιδιάν*) immer in Bezug auf das Weltall treibend, (*ταύτῃ περὶ τὰ ὅλα χρώμενος ἀεί*) und bald die Welt ſchaffend, welche nicht iſt, bald die geſchaffene vernichtend". Dagegen meint Plutarch, dieſem Gotte komme keine Ausartung und Metabole zu, ſondern dies Letztere komme „eher einem anderen Gotte oder vielmehr einem über die der Vernichtung und der Entſtehung unterworfene Natur geſetzten Dämon zu". Der ganze Gedankengang, ſowie die Ausdrucksweiſe z. B. jenes *παίζει παιδιάν* in Bezug auf die Weltbildung, verglichen mit den obigen Zeugniſſen über das Spiel, das bei Heraklit der Demiurg in der Weltbildung als ſpielender Knabe ſpielt und das *χρώμενος ἀεί* (cf. p. 115. 116, 1.) laſſen keinen Zweifel, daß hier Plutarch heraklitiſche Sentenzen bekämpft, wie auch gewiß dieſe dem Apollo ſelbſt die Zerſtückelung in die Vielheit zuſchreibende Meinung für jeden andern Philoſophen höchſt befremdlich ſein würde außer für Heraklit, bei welchem alle Gegenſätze identiſch, und dieſes Sichauseinanderlaſſen in die Vielheit in der That die eigne Bewegung der Einheit iſt.

2) Bezeichnend und aus demſelben geiſtigen Gegenſatze beider Götter fließend iſt auch die entgegengeſetzte Stellung, welche das weibliche und männliche Geſchlecht zu ihnen einnimmt. Nichts iſt hervortretender im Cultus des Bacchus, als das weibliche Geſchlecht. Unter ihm ſoll auch die Religion deſſelben am meiſten um ſich gegriffen haben und von ihm vorzüglich eingeführt worden ſein. Das Heiligthum dagegen im delphiſchen Apollotempel, wo die Pythia Orakel ſprach, war jedem Weibe zu betreten verboten, ſ. Plut. de *Ei* ap. D. c. 2. — Faſt immer erſchien bekanntlich, worauf hier ohne jede Ausführung nur hingedeutet werden kann, in den alten Speculationen das Princip der realen Exiſtenz und ihrer Entfaltung in ſeiner Perſonification weiblicher Natur, das Princip der intelligiblen Einheit männlicher. Die Dyas, welche den Pythagoräern die Wurzel und Quelle aller Wirklichkeit iſt und von ihnen weiblich (*θῆλυς*) genannt wird, wird in ihrer

Digitized by Google

zu Dem, was er freiwillig und in vorübergehender Weiſe thut; Dionyſos, der nur Umwandlung Apollos, die Einheit als zerſtückelte iſt, zerſtückelt im Mythos den ſein Weſen läugnenden ihm entgegengeſetzten Gott Apollo und ſeine Perſonificationen.

Ebenſo wird Bacchus ſeinerſeits wieder von Perſeus getödtet, von Perſeus, deſſen Name ſchon auf perſiſchen Feuer- und Lichtdienſt hinzeigt und den Creuzer, ſeiner orientaliſchen Grundlage nach, mit Recht als eine Mithras-Perſonification aufgewieſen hat, der aber inſofern er helleniſirt und helleniſch iſt, offenbar in den Kreis apolliniſcher Weſen übergeht. Und um die Sache recht deutlich zu machen, iſt es gerade dieſer von Perſeus getödtete Bakchos, der im Delphitempel begraben wird neben dem goldenen Apollo, wie nach Dinarchos berichtet wird [1]).

Aber auch die urſprüngliche Identität, in der er an ſich mit Apollo ſteht, hat ſich ſowohl noch in bedeutungsvollen Beziehungen beider Götter auf einander, als auch in andern zum Theil noch deutlicheren Spuren erhalten. Schon oben beim Fragment von Hades-Dionyſos iſt aufmerkſam gemacht worden, wie frappant dieſe Beziehung beider Götter als nothwendiger Gedankengegenſätze aufeinander darin hervortritt, daß Zeus, als er das Zagreuskind auf den Thron ſetzt und ihm Götter und Menſchen unterordnet, ihm gerade Apollo zum Hüter beigiebt [2]). Auch unter der Herrſchaft der Vielheit des reellen Daſeins geht — in den Myſterienanſchauungen nämlich — die ideelle Einheit nie wirklich verloren. Sie bleibt die innere, wenn auch nicht heraustretende Grundlage. Ebenſo iſt ſchon angeführt, daß, als Zagreus zerriſſen, wieder Apollo es iſt, der auf Zeus Befehl ſeine zerſtückelten Glieder ſammelt, verbindet, ſo wieder

---

Götterlehre ausdrücklich als Phanes (Dionyſos) erläutert, wie Nicomachus in den arithmetiſchen Theologumenen ſagt. Sie iſt die Mutter, während das Eine der Vater der Zahlen iſt ꝛc., ſ. Meurſius im Denar. Pythag. bei Gron. Thes. Ant. Gr. IX. p. 1351 sqq. cf. Theologum. arith. p. 8 sqq. ed. Ast.

1) Ap. Cyrill. c. Jul. L. X. 341. und andere Zeugniſſe bei Lobeck, Agl. p. 573 sqq.

2) Jetzt vgl. man hierüber, was Proclus ganz mit Plutarch übereinſtimmend, und wie Heraklit ſinnliche Vorſtellungen in Gedankenbegriffe erhebend, von Orpheus ſagt: „*καί μοι δοκεῖ, καθάπερ Ὀρφεὺς ἐφίστησι τῷ βασιλεῖ Διονύσῳ τὴν μονάδα τὴν Ἀπολλωνιακὴν ἀποτρέπουσαν αὐτὸν τὴν εἰς τὸ Τιτανικὸν πλῆθος προόδου καὶ τῆς ἐξαναστάσεως τοῦ βασιλείου θρόνου καὶ φρουροῦσαν αὐτὸν ἀχράντον ἐν τῇ ἑνώσει, τοιαῦτα δὴ καὶ ὁ Σωκράτους δαίμων περιάγειν μὲν αὐτὸν εἰς τὴν νοερὰν περιωπὴν, ἐπέχειν δε τῶν πρὸς τὰς πολλοὺς σονουσιῶν* (in Plat. Alcib. I. p. 83. Cr. p. 216. Cous.; Orph. Fragm. 17. p. 508. ed. Herm.).

die Einheit äußerlich herstellt[1]), und sie in seinem delphischen Heiligthum bei seinem Dreifuß bestattet. Jetzt erst ist das Wesen beider Gottheiten zum positiven Abschluß gekommen in ihrer gegenseitigen Ergänzung. Die ideelle Einheit hat sich durch die Vielheit des Daseins hindurch bewegt und in diesem Verlust ihrer selbst wiederhergestellt und erhalten. Die Vielheit hat sich in ihrer Zerstücklung, aus der Alles entsprossen, selbst zu ihrem einfachen Geiste, zur inneren Einheit der unterirdischen unsinnlichen Wurzel zusammengefaßt. Jetzt erst ist das Wesen beider Gottheiten, die wie alle Gegensätze des Begriffs in nothwendiger sich bedingender Einheit und Beziehung auf einander stehen, zur Ruhe und vollständigen Entwicklung gebracht. Und so enthält jene Versicherung des Plutarch l. l., daß Dionysos nicht weniger Antheil an Delphi habe, als auch Apollo, sowie der Mythus, daß in dem Apollotempel zu Delphi auch das Grab des Bacchus sei, das Tiefste und Richtigste über das metaphysische Wesen beider Götter. — Hier ist noch darauf zu verweisen, daß ebenso in Amyclä neben Apollo gerade Dionysos am meisten verehrt wurde (Pausanias III, 19.). Ebenso sind von den beiden Gipfeln des Parnaß der eine dem Apollo, der andere dem Dionysos geweiht (Schol. ad Eurip. Bacch. v. 287.) und die Thyaden rasen sowohl dem Apollo als dem Dionysos zu Ehren (Paus. Phoc. 32, 5.).

Hier ist auch daran zu erinnern, wie Dionysos, wenn er im 46. orphischen Hymnus die Feuergewalt stillt und abwendet, im 44. Hymnus selbst als Feuergeborener (*πυρίσπορος*) angerufen wird, wie er ja auch im Feuer und Blitz vom Himmel heruntergekommen ist[2]). Ebenso ist hier an die Auffassung des Dionysos als Sonne zu erinnern[3]). Merkwürdig ist in dieser Hinsicht eine Glosse, die ein Lex. rhet. in Bekkers Anecd. gr. p. 267 zu dem Namen Isodätes hat: „*Ἰσοδαίτης θεὸς, ὁ ἥλιος ὁ τὸν ἴσον ἑκάστῳ θάνατον διανέμων*". Isodätes also ist der Gott als die Jedem gleichmäßig den Tod zutheilende Sonne. Als Isodätes ist er der Daseinszutheiler für alles Einzelne. Aber wie er dem Einzelnen das Dasein nur zutheilt durch seine eigene Zerstückelung und Untergang, so liegt in diesem gleichmäßigen Zutheilen des Daseins an alles Einzelne, auch schon der Unbestand und Wiederuntergang jedes Einzelnen

1) Dieser Zug tritt constant in verschiedenen Variationen hervor. So sollen die Titanen den Kessel mit den zerstückelten Gliedern des Dionysos dem Apollo vorgesetzt haben (Etymol. Magn. s. v. *Δελφοί* p. 255. p. 233. Lips.).

2) Eurip. Bacch. v. 3. Philostrat. I, 14. Mellag. Carm. CXI. s. Moser zum Nonn. p. 216.

3) Siehe Lobeck Aglaoph. p. 727 sqq. p. 296, Etymol. Magn. p. 251. Lips.

Digitized by Google

für sich genommen. So ist was er in der That dem Einzelnen am gleichmäßigsten zutheilt, der Tod! Und gerade in dieser negativen Beziehung auf das Einzelne genommen wird er als Helios gefaßt, und vermittelt sich so mit Apollo. Besonders muß aber endlich hier noch auf das Zeugniß des Macrobius (Sat. I, 18.) Bezug genommen werden: Aristoteles qui theologumena scripsit, Apollinem et Liberum patrem unum eundemque Deum esse, tam multis aliis argumentis assererat etc. Hier werden also Apollo und Dionysius geradezu als ein und derselbe Gott ausgesprochen, wofür man sich auch des Apollo Dionysodotus (bei Pausan. I, 31) erinnern muß [1]). Wenn endlich Creuzer (Symb. und Myth. IV. p. 117. 3. Ausg.) den *Ἀπόλλων ἑβδομαγέτης*, den am siebenten Tage Geborenen, damit vergleicht, daß Zagreus in sieben Theile zerstückelt worden, (Procl. in Tim. p. 200) und auf diese Berührung beider in der beiden geheiligten Siebenzahl aufmerksam macht, so wird jetzt nach unserer Auffassung und Entwickelung der plutarchischen Stelle sowohl der Grund dieser Identität, als auch besonders ihr Unterschied gegeben sein. Die sieben Stücke, die sieben einzelnen Wochentage andeutend, kommen dem Zagreus zu, dem die Auflösung in die Einzelheit des Daseins als solche entspricht. Apollo kommen nicht diese einzelnen sieben Tage, sondern die einheitliche Zusammenfassung derselben als Woche zu, eine Bestimmung, in welcher nicht mehr die Tage als einzelne enthalten, sondern vielmehr als solche negirt und zu der Einheit des Wochenabschnitts aufgehoben sind. Darum ist ihm erst der siebente Tag [2]) heilig, der, den Abschnitt vollendend, das Auseinanderfallen der Zeit wieder zur Einheit der Periode aufhebt.

Ebenso wenn Dionysos der Feuergeborene (*πυρίσπορος, πυριγενής*) ist, so ist deshalb durchaus nicht das Feuer sein Element. Sein Element ist vielmehr das Gegentheil des Feuers, die flüssige feuchte Natur. Wie in der Philosophie, wie speciell bei Heraklit das Wasser aus dem Feuer, als seinem directen Gegensatz, sich erzeugt, so ist in jeder sinnvollen Mythologie und Theologie das, woraus ein Wesen entspringt, nicht sein identisches Element, sondern vielmehr wesentlich sein Nichtsein und Gegensatz. Dionysos, der Feuergeborne, ist Feuerverlöscher. So sehen wir, während noch seine Mutter Semele in den Umarmungen des Feuer-Zeus verbrannt ist, ihn schon in dem orphischen Hymnus das Herrschen des Feuers

---

1) cf. Nonn. Dionys. IX, 261. und Creuzer in den Heidelberger Jahrbüchern 1817 und 49. p. 780 sqq.

2) Herod. VI, 57. Plutarch. Quaest. Symp. VIII. 1. 2. p. 958. ed. Wytt.

Digitized by Google

beendigen bei seiner Geburt. Darum nennt ihn Plutarch geradezu den Herrn der feuchten Natur (*κύριος τῆς ὑγρᾶς φύσεως*. Is. et Os. c. 34. p. 493 sqq. Wyttenb. und dessen Anmerk.), und als solcher heißt er Hyes [1]). Er ist der Regenbringer. Er ist nur die Ausschüttung des Zeus und von ihm niedergeflossen [2]). Alles Feuchte ist sein Element. Aus dem Meer heraus, — das dem Heraklit, wie wir schon gesehen haben, *τὸ σπέρμα τῆς διακοσμήσεως*, der materielle Saame der Weltbildung war, (zum Unterschiede von dem reinen Werden oder dem Feuer, welches ihm, wie wir noch sehen werden, der ideelle Saame derselben war), — aus dem Meer heraus als seinem heimischen Elemente rufen ihn die Argiver mit schmetternder epheu-umrankter Trompete herauf zum Feste (Plut. Is. et Os. p. 495. Wytt.). Darum ist er im weitesten Sinne Pflanzengott. Das Vegetative, das seine innerste Lebenswurzel in der feuchten Natur hat, ist sein Reich; der Epheu, dieses nur in besonders feuchten Regionen üppig wuchernde Schlinggewächs, wird sein besonderes Attribut, und unverkennbar deutlich ist wohl nach alle diesem die Erzählung des Mnaseas [3]), daß bei der Flammengeburt des Bakchoskindes, als es vom Leibe der Mutter getrennt war, blühender Epheu hervorgeschossen wäre und das Kind vor den Flammen schützend umrankt habe, ein Wunder, in welchem sich doch nur das eigene Wesen des Gottes äußern kann und sich wiederum, wie in jenem orphischen Hymnus, als die dem Feuer entgegengesetzte, die Herrschaft des Feuers beendigende und durch Verlöschung desselben das vegetative Dasein hervorbringende feuchte Natur offenbart. Wenn also Heraklit sagt (ap. Clem. Al. Strom. V. p. 711. Pott.): „die Welt ist ewig lebendes Feuer, sich ebenmäßig entzündend und ebenmäßig verlöschend" (*πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*), so entspricht dieser Seite des Verlöschens im mythischen Vorstellen, aus welchem sich selbstredend das reine Denken erst entwickelt hat, Dionysos, wie dem Entzünden des Feuers Apollo entspricht [4]).

Allein wenn so Wasser und Feuer, das elementarische Wesen des Dionysos und des Apollo, reine Gegensätze sind, so ist es gerade der Trieb der geistigen Thätigkeit, — und zwar insofern sie sich zum Denken steigert, im reinen Gedanken, insofern sie aber sinnliche Vorstellung bleibt, in den sinnlich-

1) Siehe Creuzer's Ausführungen hierüber T. I. p. 466 sq.

2) Aristodem. ap. Etym. Magn. s. v. *Διόνυσος* und Creuzer l. l.

3) ap. Schol. Eurip. Phoeniss. v. 651.

4) Bekanntlich wurde dem Apollo in Delphi ein ewiges Feuer unterhalten; siehe Plut. de *Ei* ap. Delph. c. 2. und vit. Num. c. IX.

Digitized by Google

religiösen Mysterien-Anschauungen und Gebräuchen und also in sinnlicher Weise — sich die an sich seiende Einheit der entgegengesetzten Götter und Naturen zum Bewußtsein zu bringen, die reinen Gegensätze nicht mehr als solche einander nur negative und ausschließende, sondern als jeden durch das Wesen des andern hindurchgegangen und so in höherer affirmativer Einheit mit einander stehende sich vorzustellen. So ist es ein bedeutungsvoller Zug der bakchischen Mysterien zu Rom (Livius XXXIX, 13.), daß Frauen als Bakchantinnen gekleidet zur Nacht mit brennenden Fackeln zur Tiber laufen, sie in das Wasser tauchen und sie, weil sie mit Schwefel und Kalk bestrichen, brennend wieder herausziehen. So sind Feuer und Wasser und die Götter dieser entgegengesetzten Naturen mit einander versöhnt und nicht mehr feindliche Gegensätze. Sie erhalten sich Einer im Andern. Das gedankenmäßige Begreifen dieses Symboles aber, das Herausringen des an sich in ihm Enthaltenen, ist — die heraklitische Physiologie, in welcher Feuer und Wasser als wesentlich identische Gegensätze, als durch sich selbst in einander umschlagende, aber hierin nicht untergehende, sondern sich in ihrem Gegentheil, weil dieses ja selbst nichts ist als die bloße Bewegung wieder in seinen Gegensatz überzugehen, erhaltende Naturen, als an sich identische Momente des Werdens selbst gefaßt werden, und in der somit Unterschied wie Einheit ihr Recht erhält. Und wem diese Zusammenstellung von Mysterienanschauungen und heraklitischer Physiologie auf den ersten Blick befremdlich erscheint, der erinnere sich doch dessen, was vielleicht an der entgegengesetzten Einseitigkeit laborirend, Cicero über die samothrakischen und lemnischen Mysterien sagt, daß durch sie nämlich, wenn sie explicirt und auf ihren Gedankeninhalt reducirt werden, die Natur der Dinge weit mehr als die Natur der Götter erkannt werde. „Quibus explicatis ad rationemque revocatis rerum magis natura cognoscitur quam Deorum“ (de nat. Deor. I, 42.).

Und der erinnere sich ferner der noch weit wesentlicher richtigen und manchen späteren Forscher beschämenden Stelle des Kirchenvater Clemens Al. (Strom. IV. p. 164. Pott.), wo er die dem Kanon der Wahrheit gemäße Physiologie (Naturerkenntnißlehre), sie mit dem dritten und letzten Grad der eleusinischen Weihen vergleichend, eine Epoptie nennt, die von der kosmogonischen Art der Untersuchung anfange und zu derjenigen aufsteige, die göttliche Dinge betrifft.

Wenn bei den Mysterien des phrygischen Bakchos die mystische Formel war: „der Stier des Drachen Vater und der Drache Vater des Stier“ (Jul. Firmicus, de errore prof. rel. c. 27.), wenn ein nach seiner Grundlage gewiß alter, von Bentley (in der Epist. crit. ad Mill. subj. Hist. chr. Joh. Malal.

gitized by Google

p. 8., wieder abgedruckt in der Bonner Ausgabe des Malalas p. 684, *χρησμός* VIII.) angeführter *χρησμός*[4]) sagt: „der Alte ist der Junge und der Junge ist der Alte, der Vater ist der Sprößling und der Sprößling ist der Vater" (*ὁ παλαιὸς νέος καὶ ὁ νέος ἀρχαῖος, ὁ πατὴρ γόνος καὶ ὁ γόνος πατήρ*), — was sind das anders als zuerst immer mehr in Naturanschauung versenkte, und dann immer freier, immer allgemeiner, immer durchsichtiger werdende und somit immer mehr der Erfassung ihres reinen Gedankens sich nähernde, wenn auch die Form der sinnlichen Vorstellung selbst noch nicht abstreifende, Symbole dessen, daß die entgegengesetzten Potenzen und Wesenheiten in steter Wechselwirkung sich gegenseitig erzeugende und gegenseitig bedingende und so in diesem Uebergehen in einander einheitliche, ihre innere Einheit auch im Unterschiede und Gegensatze nicht verlierende sind? Was ist dies anders als das symbolische und sinnliche Anschauen dessen, was sich dann bei Heraklit in dem wechselseitigen, immerwährenden Erzeugen von Apollo und Dionysos, nicht mehr als sinnlicher Gestalten, sondern nach ihrer durchschauten Bedeutung als reiner Momente des Begriffs, in dem wechselseitigen sich Erzeugen und immerwährenden Ineinanderumschlagen von Feuer und Wasser, von Sein und Nichtsein, von der *ὁδὸς ἄνω* und *ὁδὸς κάτω*, zum reinen Gedanken abklärt und als die begriffene Idee des Processes sich zum Bewußtsein bringt[2])!

Wir sagten, das eben sei der Trieb und der allgemeine geistige Gehalt aller Mysterien und der mystischen Richtung bei den Griechen überhaupt, die abstracten geistigen Gegensätze der Götter mit einander zu vermitteln und zu versöhnen und diese zur Einheit zu bringen, indem sie gegenseitig durch ihr Wesen hindurch gehen. So durch ihren Gegensatz hindurchgegangen, sind sie jetzt nicht mehr abstract einseitige, einander negative, son-

1) Es ist ihm der Name „*Πλουτάρχου*" vorgesetzt.

2) Sollte vielleicht erst noch die Anführung besonderer heraklitischer Parallelstellen für jenen von Bentley mitgetheilten *χρησμός* nöthig sein? Man erinnere sich nur des Fragments bei Plutarch: „*ταὐτόν ἐστι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρήγορος καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νεὸν καὶ γηραιόν· τὰ δὲ γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνα ἐστι, κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα*", „dasselbe ist lebend und todt und Wachen und Schlafen und jung und alt, denn Dieses ist umschlagend Jenes, und Jenes wiederum umschlagend Dieses" (siehe oben p. 158). Und ebenso das andere p. 133 sqq. explicirte Fragment, sowie das später zu erörternde über den ewig jungen Apollo. In der That aber wären nicht einzelne Stellen, sondern das ganze Wesen heraklitischer Philosophie hier zu paralleliſiren. Zu den angezogenen Stellen aber, wie zu jenem *χρησμός* selbst, vergl. man wieder die orphischen Verse bei Olympiodor:

οἱ δ' αὐτοὶ πατέρες τε καὶ υἱέες ἐν μεγαροῖσιν κτλ.;

siehe Lobeck Aglaoph. p. 797 sq. und Plat. Phaedon. ib. cit.

dern in der That geiſtig höhere Potenzen, die das Weſen ihres Gegenſatzes in ſich aufgenommen haben. Inwiefern aber dieſe Einigung ein „Später" im Gedanken iſt, und inwiefern ſie demnach auch ein Später in der Zeit geweſen ſein dürfte, — dies näher auseinander zu ſetzen, iſt hier nicht der Ort. Aber manche Erinnerung dieſer Umbildung dürfte ſich in zahlreichen Mythen erhalten haben. Dies iſt auch vielleicht mit dem Verhältniß des Dionyſos zur Ariadne der Fall. Es kann hier nicht auf den Ariadnemythos eingegangen werden. Allein ſoviel iſt jedenfalls klar, daß Ariadne, welche uns die Dichter ſtets als Geliebte des Dionyſos ſchildern, zunächſt ein dem Dionyſos entgegengeſetztes Weſen iſt. Denn ſie iſt eine Perſonification der ideellen Einheit. Abſtammend von einem rein negativen Weſen, dem Verderber Minos, deſſen Identität mit Saturn hier gleichfalls nicht näher ausgeführt werden kann, leuchtet ihre Krone als Leitſtern dem Theſeus durch die labyrinthiſchen Gänge des verworrenen Daſeins, in dem ſich Jeder verliert, der die innere Einheit dieſer ſinnlichen, ſich wirr verſchlingenden Vielheit nicht erfaßt hat; ihre Krone iſt dem Theſeus der Polarſtern, der ihm, ihn ſichernd gegen ſolchen Verluſt ſeiner ſelbſt, die Rückkehr weiſt (Hygin. P. A. II, 5.), wie dieſe deshalb am Himmel prangende Krone fort und fort zu gleichem Dienſte Jedem leuchtet. — So erſcheint Ariadne auch in offenbar älteren Sagen als geradezu entgegengeſetzt dem Dionyſos. Sie hat ſeine heilige Grotte entweiht, und er iſt die Urſache ihres Todes (Schol. ad Odyss. XI, 321. und Schol. Apollon. III, 996.). Wie kömmt alſo dieſe Ariadne zu Dionyſos? Sie kommt aber auch nicht zu dem Umherſchwärmer Dionyſos. Sie iſt die Gemahlin des myſtiſchen, des unterirdiſchen Dionyſos, der ſich ſelbſt ſchon zu ſeiner einfachen innern Einheit zuſammengefaßt hat (Munker. ad Hyg. fab. 224. und Böttiger Arch. Muſ. 1. Heft), und das Abbild ihrer Krone, wie Böttiger zeigt, iſt der Kranz, den jeder Geweihte bei den attiſchen Myſterien trug. So zeigt ſich auch in dieſer Verbindung des Bakchos und der Ariadne, wie ſich in der myſteriöſen Anſchauung das Weſen des Gottes gehoben und mit ſeinem Gegenſatz in Einheit gebracht hat. So iſt die myſtiſche Anſchauung nur der im Griechenthum ſelbſt vorhandene Zug, durch welches daſſelbe ſich über ſich ſelbſt herauszuheben und das Daſein der beſonderen Momente der Idee in ihre geiſtige Einheit aufzulöſen gedrängt war.

Nicht nur durch dieſe und jene Symbole und Gebräuche, ſondern nach ihrer ganzen innern Bedeutung iſt die myſteriöſe Richtung der im Griechenthum ſelbſt vorhandene und ſich forttreibende Entwicklungskeim der chriſtlichen Religion.

Digitized by Google

Richtiger ſicherlich, als ihm ſelbſt bewußt, ſagt Jo. Lydus (de mensibus IV. c. 38. p. 72, Bonner Ausg.), nachdem er zuvor Apollo, welchem Hermes die Kithara übergiebt, als die Sonne gedeutet hat, welcher die Harmonie (alſo die ideelle und negative Einheit, nicht die ſinnliche Fülle) des Weltalls übertragen ſei: „im Geheimen wurden die Myſterien des Dionyſos gefeiert, weil Allen verborgen iſt die Gemeinſchaft der Sonne (d. h. hier des inneren einheitlichen Centralpunktes) mit der ſinnlichen Natur des Alls“ [1]).

Wieder erſcheinen hier die Apollo und Dionyſos zu Grunde liegenden Ideen als die die ganze Weite der griechiſchen Religion umſpannenden Gegenſätze, und die in der dunkeln ſinnlichen Vorſtellung ſich ſinnlich vollbringende Einigung derſelben als der Inhalt der Myſterien; als Bedingung aber dieſer Myſterien — und ſomit zugleich andrerſeits auch als die Bedingung der griechiſchen Volksreligion überhaupt — mit Recht das Geheimſein dieſer Einheit d. h. alſo die noch ſelbſtändige Beſonderheit, der noch nicht aufgehobene Gegenſatz dieſer Göttervorſtellungen gegen einander. Als die beſonderen Götter immer mehr vergeiſtigt ſind, als ſie immer mehr ihre Rollen mit einander vertauſcht und ſich gegenſeitig ſo durchdrungen haben, daß ſie ſchlechthin in keiner Beſonderung gegen einander beſtehen bleiben können, als die Gegenſätze zu reinen Momenten der Idee geworden, und ſomit ihre bis dahin nur vorgeſtellte und deshalb geheime Einigung ſo vollbracht iſt, daß aller Gegenſatz als ein aufgehobener erſcheint, — da iſt das, was die griechiſche Myſtik nur vorſtellend verſucht, einerſeits vollendet und auf die Spitze getrieben im Neu-Platonicismus, andrerſeits erfüllt und aufgehoben zugleich im Chriſtenthum, dieſen einander ſo feindlichen und doch innerlich ſo weſentlich zuſammenhängenden Erſcheinungen.

Wie einerſeits, wie wir oben gezeigt, im Elemente des reinen Denkens das philoſophiſche Erkennen ſchon früher jene Einheit vollbringt, ſo iſt jetzt — noch in der Form der ſinnlichen religiöſen Vorſtellung ſelbſt — die chriſtliche Religion die Vollendung und Offenbarung und damit zugleich die Aufhebung dieſer Myſterien-Anſchauungen. Der chriſtliche Gott war das Herzensgeheimniß, das die griechiſche Welt ſo lange in ſich verborgen trug, wie der griechiſche Zeus den Dionyſos in ſeinen Flanken.

---

1) „ὅθεν Ἑρμῆς κιθάραν δίδωσι μυθικῶς τῷ Ἀπόλλωνι, οἷον ὁ Λόγος τῷ ἡλίῳ τὴν τοῦ παντὸς ἁρμονίαν· ἐν ἀπορρήτῳ δὲ τῷ Διονύσῳ τὰ μυστήρια ἐτελεῖτο διὰ τὸ πᾶσιν ἀπόκρυφον εἶναι τὴν τοῦ ἡλίου πρὸς τὴν τοῦ παντὸς φύσιν κοινωνίαν“.

Digitized by Google

Um jedoch von dieſer Abſchweifung zurückzulenken, ſo iſt jetzt nach allem Bisherigen wohl gewiß und unzweifelhaft erwieſen, daß Heraklit in ſeiner ſpeculativen theologiſchen Dreieinigkeit von Apollo und Dionyſos als den reinen in einander umſchlagenden an ſich identiſchen Gegenſätzen des Momentes der ideellen Einheit oder des Negativen und des Momentes des realen Daſeins, deren beſtändige ihnen ſelbſt negative Umwandlung in einander das Leben des Zeus oder die abſolute Idee des Werdens bildet, die nur in der proceſſirenden Vermittelung dieſer Gegenſätze mit einander exiſtirt, ſich in der That überall auf dem Subſtrate der religiöſen, beſonders der orphiſchen Vorſtellungen bewegt, und nur das in dieſen Anſchauungen an ſich in ſinnlicher Weiſe Enthaltene in den reinen Begriff erhebt, eben deshalb aber mit dieſer ſpeculativen Religionsphiloſophie die Religion ſelbſt, deren Weſen darauf beruht, ihres eigenen Inhalts nicht bewußt und mächtig zu ſein, vollſtändig auflöſt.

Daſſelbe Subſtrat und Material orphiſcher Anſchauungen, dieſelbe Adoption dieſes ſinnlich mythiſchen Stoffes als Darſtellungsform ſeines Gedankens, und, was hierin ſchon geſagt iſt, dieſelbe ſpeculative Ausbeutung dieſes Stoffes läßt ſich auch mit Sicherheit darin nachweiſen, wenn er, laut den oben angeführten Fragmenten und Zeugniſſen, ſeinen Demiurgen Zeus ein Kind und gerade ſeine Action des Weltbildens ein Spielen dieſes Kindes genannt hat. — Von dem Material, das hierüber zu Gebote ſtünde, nur Einiges: Proklus bezeugt, daß Orpheus ſowohl ſeinen Zeus ſelbſt, als auch ſeinen Dionyſos Kinder genannt habe [1]). Natürlich! Wenn bei Heraklit Zeus, nicht inſofern er als ſolcher d. h. in der Totalität und Einheit ſeines Weſens gefaßt wird (denn inſofern iſt er das „Eine Weiſe"), ſondern inſofern er weltbildend iſt, d. h. ſich in den Dionyſos umwandelt und rückwandelt, wenn alſo weſentlich Zeus als Dionyſos gedacht ein ſpielendes Kind iſt, ſo drückt ſich das in der ſinnlichen Vorſtellung, wo alle Momente noch beſonderes ſinnliches Daſein haben, nothwendig ſo aus, daß Zeus und Dionyſos Kinder ſind.

Bei Dionyſos iſt nun ſeine Auffaſſung als Kind ein vorſtechender und bedeutungsvoller Zug. Wenn alle andern Götter uns faſt immer nur in entwickelter Jünglings- oder Mannes-Geſtalt begegnen, ſo muß es für Dionyſos in ſeinem innerſten Weſen begründet ſein, daß in ſeinem geſammten Mythenkreiſe ſeine Kindheit eine ſo große Rolle ſpielt, be-

1) Comm. in Parmen. p. 91 ed. C. p. 527. Stallb.: „*Λύτὸν τὸν Δία καὶ τὸν Διόνυσον παῖδας καὶ νέους ἡ θεολογία καλεῖ, καίπερ ὄντε νέω, φησὶν ὁ Ὀρφεύς.* Fragm. Orph. p. 507. ed. Herm.

Digitized by Google

ſonders aber im orphiſchen und myſteriöſen Kreiſe er faſt conſtant als Kind gedacht erſcheint. Wie durch ſeine Paſſionsgeſchichte, ſo iſt auch hierin der myſtiſche Dionyſos das offenbare Vorbild und der Entwicklungskeim des Jeſukindleins. Es iſt aber die Kindheit in der That in der Idee des Gottes begründet. Das reale Daſein iſt nicht einmal geſchaffen; es iſt eine fortgeſetzt ſich vollbringende und wiederholende neue Schöpfung. Es iſt dieſer Wechſel vom immer neuen Hervorgehen und Verſchwinden des Einzelnen. Dionyſos wird daher gerade in der myſteriöſen Auffaſſung, wie er hier einerſeits zum unterweltlichen Todesgott Hades-Zagreus wird, andrerſeits als dieſer demiurgiſche Lebensgeber des Einzelnen ſich ſtets neu erzeugenden, nothwendig zum Kinde.

Allein das Daſein als ſich ſtets neuſchaffendes iſt mehr blos für den philoſophiſchen Gedanken vorhanden. Für die ſinnliche Vorſtellung ſtellt ſich dieſe unausgeſetzte Neuſchöpfung, an die ſinnliche Wahrnehmung anlehnend, vielmehr als ſich jährlich neu wiederholende dar. Mit der Jahresperiode beginnt eine neue Schöpfung, eine Erneuung alles Daſeins. Darum wird jedes Jahr um die Zeit des Winterſolſtitiums, wo die Sonne wieder zu ſteigen beginnt, das neugeborene Dionyſoskind, dieſer Jahresheiland, in der myſtiſchen Wanne von einer Prieſterin in den Myſterien gezeigt [1]), wovon der Gott *Λικνίτης* [2]) hieß.

Der ganz myſteriöſe Jakchos wird von Suidas (s. v.) ausdrücklich ein Säugling, der an der Mutterbruſt liegende Dionyſos genannt [3]). Ebenſo erſcheint als Kind oder Knabe (*παῖς*) Jakchos mit der Demeter in den orphiſchen Verſen bei Clemens [4]); dem Kinde Zagreus übergiebt Zeus die Weltherrſchaft [5]).

Nicht anders verhält es ſich mit dem Spielen des heraklitiſchen Zeus. Durch Kinderſpielzeug, Kegel, Kreiſel ꝛc. verlocken die Titanen den Zagreus, als ſie ihn zerreißen [6]). Kindiſche Luſtbarkeiten erwähnt Plato bei den orphiſchen Weihen [7]). Wenn nun Clemens unter den Symbolen, die bei den orphiſchen Myſterien als Spielſachen (*ἀθύρματα*) des Dio-

---

1) Siehe Procl. in Plat. Tim. p. 124., Lobeck. Aglaoph. p. 581 sqq., Serv. ad Virg. Georg. I, 166.

2) Nach Plut. de Is. et Os. c. 35. bringen die Hoſier in dem Tempel des Apollo ein geheimes Opfer, wenn die Thyaden den Liknites aufrichten.

3) Vgl. Creuzer Bd. IV. p. 95 sq. 3te Ausg.

4) Protrept. p. 17. Fragm. Orph. XVI. p. 475. ed. H.

5) Clem. Al. ib. p. 15., Lobeck. Aglaoph. p. 699 sq.

6) Clem. u. Lobeck. l. l., Nonnus Dionys. VI, 173.

7) Plat. Rep. II, 364.

Digitized by Google

nyſoskindes vorkommen, neben Kegel, Kreiſel ꝛc., die alle anerkanntermaaßen kosmiſche Bedeutung haben, beſonders auch der Würfel erwähnt, und wenn andrerſeits Lucian l. l. den Heraklit auf die Frage, wer denn ſein Aeon ſei, antworten läßt: „Ein ſpielender, würfelnder (πεσσεύων), ſich auseinander laſſender Knabe", ſo iſt nun gewiß evident, daß dies „würfelnd" keineswegs, wie Schleiermacher meint, ein uneigentlicher und verunſtaltender Zug der lucianiſchen Darſtellung iſt, ſondern daß Heraklit in der That, auch dies aus den orphiſchen Symbolen adoptirend und reſp. dieſe ſpeculativ ausdeutend, ſeinem weltbildenden Zeus jenes Würfeln zugeſchrieben haben muß [1]). Dies beſtätigt ſich auch durch die früher ſchon nachgewieſene Genauigkeit der andern beiden Beiwörter des Lucian παῖς παίζων, διαφερόμενος. Dieſe Genauigkeit im Thatſächlichen iſt gerade auch für eine comödirende Darſtellung beſondere Pflicht. Sie vor allen darf nur ſolche Züge anbringen, die auf thatſächlicher bekannter Wahrheit im Originale beruhen und in demſelben einen weſentlichen Beſtandtheil ausmachen. Nur an dem contraſtirenden Vergleich dieſer zutreffenden als thatſächlich und wahr bekannten Grundlage und ihrer comödirenden Auffaſſung entzündet ſich das Gelächter.

Soll Lucian's Verſpottung gelungen ſein, ſo muß alſo dies πεσσεύων (würfelnd) bei Heraklit nicht nur ein thatſächlicher, ſondern auch ein bedeutungsvoller Zug ſein. Und in der That iſt dies ſo ſehr der Fall, daß erſt durch dies Würfeln die Darſtellung des weltbildenden Zeus bei Heraklit als eines Kindes und eines ſpielenden Kindes [2]) ihr concretes

---

1) So würfelt (ἠστραγάλιζε) Heraklit bei Diog. L. IX, 3. Als ihn nämlich ſeine Mitbürger auffordern, ihnen Geſetze zu geben, ſo geht er ſtatt deſſen in das Heiligthum der Artemis und ſpielt daſelbſt mit Kindern Würfel. Und auf die Verwunderung ſeiner Mitbürger entgegnet er ihnen, daß das weit beſſer ſei, als mit ſo ſchlechten Leuten, wie ſie, die Stadt zu regieren. — Obgleich auch der Zufall ſein nicht zu verkümmerndes Recht hat, ſo wäre es doch ganz möglich, daß hier bei dem ſymboliſchen Charakter, den wir überhaupt an Heraklit kennen und durch deſſen Auffaſſung im Alterthum manche Fabeln entſprungen ſind (vgl. p. 42, 1.), hier wieder eine ſolche Beziehung unterläuft.

2) Man muß hierzu die p. 253, 1. ausgezogene Stelle des Plutarch de E ap. Delph. vergleichen, wo geſagt wird, daß Apollo nach gewiſſen Lehren gleich dem Knaben in der Fabel immer daſſelbe den Sand zuſammenhäufende und wieder auseinanderſchüttende Spiel in Bezug auf das Weltall treibe, die Welt, welche nicht iſt, bald ſchaffend, bald die geſchaffene vernichtend, und das dort von uns Bemerkte, und hierzu beſonders Gregor. Nazianz. Orat. de paup. amore c. XX. p. 270, E. ed. Paris. 1778: τὰ μὲν γάρ ἐστι πάντα ῥευστὰ καὶ πρόσκαιρα καὶ ὥσπερ ἐν παιδιᾷ ψήφων, ἄλλοτε εἰς ἄλλους μεταῤῥιπτούμενα καὶ μετα-

Verſtändniß erhält. Das Spiel, das Zeus in der Weltbildung ſpielt, beſteht ja, wie wir oben geſehen haben, in nichts Anderem als darin, daß er ſich unausgeſetzt aus ſeiner Form als Apollo in ſein Gegentheil, in ſeine Form als Dionyſos, umſchlägt und aus dieſer ebenſo wieder immer in jene rückumſchlägt. Dieſe *μεταβολή*, dieſe ſich ſelbſt umſchlagende Bewegung, hat ihre beſte ſinnliche Darſtellung in der ſich überſchlagenden und rücküberſchlagenden Bewegung der Würfel. Dieſe ſich überſchlagende Bewegung des *πεσσεύων*, noch dazu mit dem heraklitiſchen *ἄνω κάτω* in Verbindung gebracht, tritt ſehr gut auch in einer Stelle des Philo hervor, de vit. Moys. [1]): *Τύχης γὰρ ἀσταθμητότερον οὐδὲν ἄνω κάτω τὰ ἀνθρώπεια πεττευούσης.* „Nichts iſt unbeſtändiger als der Zufall, der nach Oben und Unten die menſchlichen Dinge überſchlägt“. Und darum iſt Zeus, weil ſich beſtändig aus ſich als Apollo in ſich als Dionyſos und vice versa umwandelnd und gerade durch dies umſchlagende Spiel ſeiner mit ſich ſelbſt die Weltſchöpfung zu Stande bringend, in der Weltbildung ein würfelſpielender Knabe*).

Es würde noch übrig bleiben, ähnliche aus den religiös-dogmatiſchen Kreiſen gegriffene Beziehungen in den von Heraklit gebrauchten, ſchon an ſich ſelbſt ſo alterthümlich klingenden Namen *κόρος* und *χρησμοσύνη* nachzuweiſen.

τιθέμενα und bald darauf *παίζεσθαι ἡμᾶς ἐν τοῖς ὁρωμένοις, ἄλλοτ' ἄλλως μεταβαλλομένοις καὶ μεταβάλλουσι καὶ ἄνω καὶ κάτω φερομένοις τε καὶ περιτρεπομένοις.*

1) T. I. p. 85. M. T. IV. p. 121. ed. Lips.

*) Unſere Inſchutznahme des *πεσσεύων* nicht nur, ſondern auch unſere ganze Auffaſſung des ſpielenden Kindes Zeus wird jetzt aber evident durch das neue Fragment bei Pſeudo-Origenes IX, 9. p. 281 beſtätigt: „*Αἰὼν* (ſo nannte ihn ſchon Lucian l. l., es iſt Zeus in ſeiner realen Entfaltung) *παῖς ἐστι παίζων· πεττεύων· παιδὸς ἡ βασιλήϊη.* „Ein ſpielendes, würfelndes Kind iſt der Aeon. Des Kindes iſt die Herrſchaft“. Unmöglich kann deutlicher, als in den letzten Worten geſchieht, die Beziehung auf die orphiſchen Dogmen, in denen (ſ. oben) Zeus dem Kinde die *βασιλεία* über Göttern und Welt übergiebt, zum Vorſchein kommen.

Nach der von uns oben p. 57. 243 sq. gegebenen Entwickelung der Bedeutung dieſes Spieles des Zeus und des orphiſchen Subſtrats, in dem ſich Heraklit dabei bewegt, dürfte alſo auch von ſelbſt die Anſicht von Bernays beſeitigt ſein, welcher Rhein. Muſ. VII. 109 sqq. darin einen immer neue Welten bauenden und zerſtörenden Zeus und einen Beleg für die angebliche Weltuntergangslehre bei Heraklit ganz mit Unrecht finden und die heraklitiſche Darſtellungsform hierbei durch Bezugnahme auf ein Hom. Il. XV. 361. erwähntes gewöhnliches Kinderſpiel erklären will.

Digitized by Google

Daß wirklich in ihnen ſolche Beziehungen vorliegen, — daran wird man nach dem bisherigen im Allgemeinen gewiß nicht zweifeln können. Aber hier bestimmt das Material nachzuweiſen, in welchem ſich Heraklit mit dieſen Namen bewegt, iſt ſchwieriger, deswegen weil, wie wir in einer früheren Anmerkung (p. 234, 2.) auseinandergeſetzt haben, nicht ganz feſtſteht, ob Heraklit den *κόρος* für das feurige Apolloſtadium und die *χρησμοσύνη* für das des Dionyſos gebraucht habe, oder umgekehrt. Nothwendig aber kömmt gerade hierauf alles an, ehe man wirklich beſtimmen kann, welche Mythenkreiſe Heraklit hier im Auge hat; denn ohne dieſes vorherige Feſtſtehen und den daran gegebenen Prüfungsmaßſtab würden einem die möglichen Beziehungen, die weit entfernt zu fehlen in einem nur zu überreichen Maße vorhanden wären, hierhin und dorthin ſchillernd nur über den Kopf zuſammenſchlagen [1]).

Wäre unſere Vermuthung, daß der *κόρος* das Moment oder Stadium der feurigen Einheit darſtelle, ſicher, ſo muß zunächſt wohl auf den von Carl Ritter nachgewieſenen alten Koros'cultus [2]), der auch gerade in Kleinaſien localiſirt war, Bezug genommen werden, einen apolliniſchen Sonnendienſt, in welchem (ſiehe Creuzer an den von Ritter angeführten Orten) gerade auch wieder Dionyſos zur Sonne umgedacht wurde.

In Bezug auf die *χρησμοσύνη*, — die Dürftigkeit und hieraus entſpringende Sehnſucht, Sucht, — wird immer ganz auffällig bleiben, wie Schelling in ſeiner ſo geiſtvollen Schrift über die Gottheiten von Samothrace (p. 11 sqq.) gerade dies als den Begriff und das Weſen (und ſelbſt den Namen) der ſamothrakiſchen Demeter entwickelt. Denn ſtünde es auch um Schellings daſelbſt verſuchte phoeniziſch-hebräiſche Etymologie wie es wolle, — den Begriff dieſer ſamothrakiſchen Ceres hat er unzweifelhaft feſtgeſtellt, und ein merkwürdiges Zuſammentreffen iſt es daher jedenfalls, wenn

1) So würde man z. B. auf den Einfall kommen können, mit *κόρος* und *χρησμοσύνη* (Sehnſucht) die phöniziſche Kosmogonie bei Damascius de princip. in Wolf. Anec. Gr. III. p. 259 zu vergleichen, nach welcher Zeit, Sehnſucht und Nebel als Principien auftreten: *Σιδώνιοι δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν συγγράφεα* (nämlich Eudemus) *πρὸ πάντων χρόνον ὑποτίθενται καὶ πόθον καὶ ὁμίχλην* (cf. Euseb. Pr. Ev. II. c. 10.). Die Zeit tritt hier nicht als ſchöpferiſches Princip ſelbſt, ſondern nur als Subſtrat von Allem auf und dies würde gut genug mit Heraklit ſtimmen. Aber der *πόθος* oder die Sehnſucht nur dann, wenn bei Heraklit die *χρησμοσύνη* eine Sehnſucht nach Weltbildung, und alſo das Feuerſtadium wäre, nicht aber wenn ſie das Dionyſosſtadium iſt und folglich eine Sehnſucht nach Rückgang in die ideelle Einheit darſtellt.

2) Vorhalle europ. Völkergeſchichten, Berlin 1820 p. 95—181 sqq.

Digitized by Google

Heraklit, genau dieſen Begriff jener Ceres (obwohl in umgekehrter Weiſe) in dem griechiſchen Worte *χρησμοσύνη* wiedergebend und ſie dem *κόρος* Erfüllung und Vollendung gegenüberſtellend, dieſe Namen als die beiden Momente oder Stadien des göttlichen Lebens und ſeiner ſpeculativen Phyſik und Kosmogonie gebraucht (cf. § 26.). Und um ſo beziehungsreicher muß die hierin vorliegende Hinweiſung erſcheinen, als nicht nur auch die Verehrung des Dionyſos unter den ſamothrakiſchen Gottheiten ſo bedeutend in den Vordergrund tritt[1]), ſondern im Myſterienkreiſe gerade[2]) der myſtiſche Dionyſos als *κόρος*[3]) der Ceres gegenübergeſtellt und mit ihr als die Hauptgötterzweiheit angeſchaut wird. Denn daß die religiöſe Anſchauung von *κόρος* (Bacchus als Kind und ſpeciell als Kind der Ceres) von dem Begriffe der Erfüllung[4]) nicht eben weit abliegt, iſt wohl auch ohne jede weitere Ausführung klar[5]).

---

1) Siehe außer Schelling, bei Schol. Apollon. 1, 917.; Jo. Lydus de mens. IV, 38. p. 72. ed. Bonn., wo dem Dionyſos ſogar die Stiftung der labiriſchen Weih.u zugeſchrieben wird, ebenſo bei Cicero de nat. Deor. III, 23. p. 618 Cr. vgl. Welker, Aeſch. Tril. p. 164 und Creuzer, Dionyſos p. 151.

2) In den eleuſiniſchen zwar, deren Zuſammenhang mit den ſamothrakiſchen aber wohl ſeit lange von Niemand mehr bezweifelt wird, vgl. oben p. 211, 1.

3) *κόρος* heißt der myſtiſche Dionyſos in den Eleuſinien als Kind, und zwar immer nur als Kind der Ceres aufgefaßt, wie Proſerpina *κόρη*. Wie Ceres die Mutter *κατ' ἐξοχήν* iſt (Herod. VIII. 65. c. interpr.), ſo iſt er (vgl. Cic. de nat. Deor. II, 24.; Hermias in Plat. Phaedr. p. 87. ed. Ast.) der *κόρος*, das Kind *κατ' ἐξοχήν*. Man ſehe Creuzers gelehrte Ausführung über *κόρος* und *κόρη* Symb. u. Myth. IV. p. 110. 3te Ausg. und beſonders in der 2ten Ausg.

4) Darum hat *κόρος* die Bedeutung von Sproß, Sprößling, ſelbſt in der Pflanzenwelt; ſiehe Lobeck, Aglaoph. p. 413.

5) Blos einige Andeutungen ſeien geſtattet: Mit dem Kinde iſt das in Schmachten und Sehnſucht beſtehende Weſen der Mutter (Ceres) zur Erfüllung und Vollendung gekommen. Dies dürfte eine Ideenreihe ſein, die dem Beinamen des myſtiſchen Bacchus *κόρος* zu Grunde liegt. Darum iſt bei den Orphikern, bei welchen die Ceres mit der Rhea identiſch und Mutter des Zeus iſt, die Ceres vor ihrer Mutterſchaft Rhea; erſt mit derſelben erfüllt ſie ſich zur Demeter, ſ. Proclus in Cratyl. p. 96: *τὴν Δήμητρα Ὀρφεὺς μὲν τὴν αὐτὴν λέγων τῇ Ῥέᾳ εἶναι λέγει ὅτι ἄνωθεν μὲν μετὰ Κρόνου οὖσα ἀνεκφοίτητος Ῥέα ἐστὶ, προβάλλουσα δὲ καὶ ἀπογεννῶσα τὸν Δία Δημήτηρ· λέγει γὰρ.*

Ῥείην τὸ πρὶν ἐοῦσαν ἐπεὶ Διὸς ἔπλετο μήτηρ
γέγονε Δημήτηρ"

und hierzu die Berichtigung des Textes bei Lobeck, Aglaoph. p. 537. Beſonders muß dabei auf die in *ἀνεκφοίτητος* liegende Bezeichnung ihres noch einſamen,

Digitized by Google

Zeigt ſich aber immerhin hierbei, wie wenig Heraklit an dem beſtimmten einmal gewählten theologiſch-dogmatiſchen Stoff und ſelbſt an der Stellung, welche innerhalb deſſelben die mythiſchen Geſtalten zu einander einnehmen, feſthielt, ſo iſt dies nur ein Beweis mehr für die ſchon im Anfang dieſer Arbeit aufgeſtellte und ſeitdem oft genug belegte und im Verlauf immer deutlicher nachzuweiſende Anſicht, daß er ohne jede dogmatiſch-theologiſche Tendenz jenes Material nur als Darſtellungsform ſeiner reinen Begriffe gebraucht und, gerade wegen der für ihn ſelbſt vorhandenen Unangemeſſenheit dieſer ſinnlichen Hülle für den rein begrifflichen Inhalt, dieſen

---

nicht aus ſich herauskommenden Weſens geachtet werden, ſowie auf die in *πέλομαι* verknüpften Bedeutungen von Sichbewegen und einem dadurch hervorgebrachten Sein. Faſt noch deutlicher ſagt Proclus ib. p. 85: *ὁ Ὀρφεὺς τρόπον μέν τινα τὴν αὐτὴν εἶναι τὴν Δήμητρα τῇ ὅλῃ ζωογονίᾳ, τρόπον δ' ἄλλον οὐ τὴν αὐτήν· ἄνω μεν γὰρ οὖσα Ῥέα ἐστὶ, κάτω δὲ μετὰ τοῦ Διὸς Δημήτηρ.*

Auf dieſe orphiſche, des geiſtigen Unterſchiedes nicht entbehrende Identität der Ceres und Rhea hätte ſich, wie mir ſcheint, Lobeck berufen ſollen, um den ſchon im Alterthum geführten Streit, ob der ſamothrakiſche Dienſt der Rhea oder der Ceres geweiht geweſen, zu verſöhnen (ſ. Aglaoph. p. 1225 sqq.), nicht auf die Aehnlichkeit einzelner Attribute und Beinamen und eine daraus hervorgegangene Verwechslung.

Gewiß muß es uns aber ſehr bedeutſam für unſern Zuſammenhang erſcheinen, wenn wir ſehen, daß auch die Stoiker, ſo ſehr in der Regel jenes ſchlechte und abſtracte phyſiſche Allegoriſiren (vgl. oben p. 231, 1.) bei ihnen überhand nahm, in welchem dann die Ceres in der beliebten Weiſe zur Erde wurde, dennoch nach noch vorhandenen Spuren anderwärts auch jene orphiſche Identität von Ceres und Rhea acceptirt hatten, ſ. Chryſippus ap. Phaedrus de nat. deor. p. 18: „*μὴ μάχεσθαι τὸ τὴν Ῥέαν καὶ μήτερα τοῦ Διὸς εἶναι καὶ θυγατέρα*". Sicher, wenn Phaedrus daſelbſt von Chryſippus ſagt: *Τὰ παραπλήσια δέ κὰν τοῖς περὶ φύσεως γράφει μεθερμηνεύων μύθους καὶ τῷ Ἡρακλείτου συνοικειῶν κυκεῶνι*, ſo hat Chryſippus auch dieſes „Umdeuten der Mythen" nicht weniger als den Miſchtrank, dem er ſie anpaßt, von Heraklit entlehnt. Und nach Allem, was ſich bereits hierüber in Bezug auf das Verhältniß der Stoiker herausgeſtellt hat und ferner herausſtellen wird, werden wir allemal gerade da veranlaßt ſein, engeres Anſchließen an Heraklit bei ihnen anzunehmen, wo ſich Spuren wirklich ſpeculativer Mythenbehandlung bei ihnen finden, eine Behandlungsweiſe, die ihnen ſo wenig originär und ſelbſteigen iſt, daß ſie dieſelbe auch nirgends feſtzuhalten vermochten; während dagegen, wo ſie in ihrer gewöhnlich abſtract oberflächlichen Weiſe die Götter in Luft, Erde ꝛc. ꝛc. zerlegen, ſie offenbar von Heraklit ſich entfernen, ihrem eigenen Genius folgen, und das ganz genau entſprechende verderbende Mißverſtändniß an heraklitiſcher Theologie verüben, das wir ſie an heraklitiſcher Phyſik verüben ſehen werden. Von Heraklit ſagte uns Heraklides oben ſehr richtig, er theologiſire das Phyſiſche (*θεολογεῖ τὰ φυσικά*); von den Stoikern könnte das Umgekehrte geſagt werden, *φυσιολογοῦσι τὰ θεῖα*.

in ſeiner rein logiſchen Form ihm noch unausſprechlichen Begriff in immer neuen ſinnlichen Darſtellungen herauszuringen geſucht hat.

Die eben in Folge dieſer Darſtellungsform ſelbſt wieder die äußere Geſtalt einer ſpeculativen Theologie und Religionsphiloſophie annehmende, aber mit ſeiner Philoſophie nothwendig bereits gegebene vollſtändige Auflöſung der Religion ſelbſt tritt nun auch deutlich genug in vielen noch erhaltenen Fragmenten Heraklits heraus, in welchen wir ihn zunächſt im entſchiedenſten Gegenſatz gegen die Volksreligion erblicken. So in dem Fragmente, das Origenes aus Celſus mittheilt[1]): „*καὶ μὴν καὶ Ἡράκλειτος ὧδέ πως ἀποφαίνεται· „καὶ τοῖς ἀγάλμασι τουτέοισιν εὔχονται, ὁκοῖον εἴ τις τοῖσι δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὔτε γιγνώσκων θεοὺς οὔτε ἥρωας οἵτινές εἰσί*“. Und mit Weglaſſung des letzten (aber deshalb nicht weniger echt heraklitiſchen Satzes) findet ſich das Fragment auch bei Clemens[2]): — — *τοῦ γε σοῦ ἄκουσον φιλοσόφου τοῦ Ἐφεσίου Ἡρακλείτου .. „καὶ ἀγάλμασι τουτέοισιν εὔχονται ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο*“. „Und zu dieſen Bildſäulen flehen ſie, als wie wenn Einer zu Häuſern plapperte, nicht wiſſend wer Götter noch Heroen ſind“.

Dieſe Sentenz wird bei Heraklit gewiß nicht im Geringſten überraſchen können. Wenn ihm das Göttliche das reine ungehemmte Werden war, ſo iſt die Bildſäule das, was am wenigſten Theil an dieſer proceſſirenden Bewegung hat. Sie iſt am meiſten feſtes bleibendes Sein.

Darum ſagt Clemens nicht mit Unrecht, indem er zu jenem Citate übergeht: „Du aber, wenn Du den Propheten nicht hören willſt, ſo höre Deinen eigenen Philoſophen, den Epheſier Herakleitos, wie er den Bildſäulen ihre Lebloſigkeit (*ἀναισθησίαν*) vorwirft“ ꝛc. Darum iſt auch im Fragment ſelbſt der Vergleich der Bildſäulen mit Häuſern ſehr bezeichnend gewählt, und kein Unbefangener wird irgend zweifelhaft darüber ſein können, daß Heraklit zu dieſem Ausſpruch von ſeinem Syſtem aus gelangen konnte und mußte. Gleichwohl will Schleiermacher wie er ſagt, nicht „wagen“, das Fragment als echtes zu bezeichnen. Aber er belegt dies mit ſeltſamen Gründen. Er meint, es ruhe „auf dieſer Stelle der Verdacht jüdiſchen Urſprungs“. Worauf baſirt er dieſen Verdacht? Auf nichts Anderes als darauf, daß dieſer Gedanke in der That auch vom jüdiſch-alexandriniſchen Standpunkt aus ausgeſprochen werden konnte. Aber das wird doch hof-

1) contra Celsum VII. p. 738. ed. de la Rue.
2) Cohort. ad Gent. c. IV. p. 15. Sylb. p. 44. Pott.

Digitized by Google

ſentlich nichts beweiſen ſollen! Denn, wie bekannt, kann ein- und derſelbe Satz von den verſchiedenſten Standpunkten der Welt aus geſagt werden. So vergleicht Celſus ſelbſt bei Origenes a. a. O. dieſe Sentenz Heraklits mit der Sitte der alten Perſer, den Göttern keine Tempel und keine Bildſäulen zu ſetzen, wie denn in der That die Verachtung der Magier gegen beide bekannt iſt (cf. Diog. L. Prooem. § 6. und dazu Menagius; Cicero de legibus II, 10. mit Davis. u. Creuzers Noten; Herodot I, 131.).

Ebenſo erzählt uns von den Aegyptern Lucian, daß ſie Tempel ohne Bildſäulen gehabt (*νήοι ἀξόανοι*, Luc. Dea Syr. T. IX. p. 87. ed. Bip. cf. Diog. L. Prooem. 2. u. Philostr. vit. Ap. VI. c. 19. p. 257).

So werden wir bei dem verbürgteſten Spruche Heraklits, daß Alles nach Art eines Fluſſes fließe, finden, daß fromme Kirchenväter ihn in ihrem ſpiritualiſtiſchen Sinne von der Nichtigkeit und Hinfälligkeit alles Irdiſchen gebraucht haben, wie denn überhaupt ſehr viele heraklitiſche Sentenzen, z. B. der Spruch: Leichname ſeien verächtlicher denn Miſt, der Leib das Grab der Seele, der unſtäte Wechſel des Wegs von Oben nach Unten, in dem Alles immer begriffen ſei, der Krieg als Geſetz des Daſeins, die Auflöſung der Dinge in Feuer ꝛc. ꝛc., das Schickſal gehabt haben, theils mit beſonderer Vorliebe von dem chriſtlichen Spiritualismus ergriffen und ausgebeutet, theils zu reinen Gemeinplätzen und in einem Sinne, in welchem Heraklit ſie gar nicht wieder erkannt haben würde, ſprüchwörtlich zu werden[1]). Alle dieſe Dicta hätte alſo, inſofern ſie ſich nicht ſchon bei

---

1) Doch zeigt ſich hierin jedenfalls die große Verbreitung, die Heraklits Sentenzen direct und indirect zu Theil geworden war. Außer dem, was in obiger Beziehung bei den betreffenden einzelnen Fragmenten bemerkt iſt, vgl. man als Beleg hierzu nur Folgendes: Das Dictum vom Fluſſe in dieſer Weiſe bei Euseb. Orat. de laudib. Constant. ed. Paris. 1659. p. 613: *ὁ τῆς ἀνωτάτω βασιλείας ὀριγνώμενος μὴ γὰρ τὰ παρόντα ἄξια τοῦ παμβασιλέως θεοῦ συνειδώς, τὰ θνητὰ καὶ ἐπίκηρα καὶ ποταμοῦ δίκην ῥεύντα καὶ ἀπολλύμενα τὴν ἄφθαρτον καὶ ἀσώματον τοῦ θεοῦ βασιλείαν ποθεῖ.* Das heraklitiſche Dictum *νέκυες κυπρίων ἐβλητότεροι* in gleicher Weiſe verarbeitet in derſelben Rede p. 659: *„αὐτίκα γοῦν χθὲς καὶ πρώην θεομάχων γένος τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ἐκύκα. ἦγε τε καὶ ἀπῆγε καὶ πόλλα ἴσχυεν, ἐπεὶ δὲ ἐξ ἀνθρώπων ἀπηλλάγη, κεῖτο δὴ μετὰ ταῦτα ἐπὶ γῆς. σκυβάλων ἐκβλητότερον, ἄπνουν, κτλ.* — Der Krieg, welcher nach Heraklit die ganze Sphäre des wirklichen Daſeins conſtituirt, konnte ebenſowenig umhin, ſchon bei den Stoikern zu einem Gemeinplatz (in welchem er natürlich ſeine logiſch-metaphyſiſche Bedeutung, die er bei Heraklit hat, gänzlich verlor) und hinterher von den Kirchenvätern mit großem Beifall in ihrem ſpiritualiſtiſchen Sinne adoptirt zu werden; cf. Seneca Epist. 96: Vivere, mi-

Digitized by Google

Plato und Aristoteles finden, Schleiermacher consequenterweise gleichfalls verwerfen müssen. Ueberhaupt sollte es, nach diesem Grundsatze verfahrend, ein Leichtes sein, mehr als drei Viertheile der von Schleiermacher anerkannten Fragmente zu streichen.

Der Probierstein für Alles das, was uns erst von späteren Schriftstellern als Heraklit gehörig angeführt wird, kann daher nur der doppelte sein, daß man zusieht, ob Heraklit von *seinem* Gedankenstandpunkt aus einen solchen Ausspruch thun konnte, und dann, ob er nach Ton und Fassung ihm entspricht. Trifft Beides zu, so bleibt sehr gleichgültig, von welchen noch andern Standpunkten aus und in welchem anderen Sinne derselbe Ausspruch gleichfalls hätte gethan werden können. Was die erste Forderung anlangt, so ist, daß Heraklit von seinem Gedanken aus jene Worte sagen *konnte*, so sehr klar, daß er sie consequenterweise selbst sagen *mußte*. Fassung und Ton des Fragments betreffend, so muß auch Schleiermacher bekennen, daß er „alterthümlich" und, fügen wir hinzu, speciell heraklitisch ist. Auch führt ja nicht Origenes, sondern Celsus, und Origenes nur aus ihm, dies Fragment an. Aber, meint Schleiermacher, „Celsus mußte freilich die alexandrinischen Juden auch lesen und konnte sich von ihnen und mit ihnen täuschen lassen". Gewiß eine ausnehmend vage Vermuthung! Mit solchen durch nichts Näheres unterstützten bloßen *Möglichkeiten* würde aber jede Scheidelinie zwischen Kritik und Willkür fortfallen.

Es ist vielmehr gewiß nicht glaublich, daß der gelehrte und christenfeindliche Celsus einen Satz Heraklits, den die Christen so sehr zu ihrem Vortheile benutzen konnten, selbst angeführt hätte, wenn er nicht verbürgter- und anerkanntermaßen dem Epheser angehört hätte. Ferner hätte Schleiermacher berücksichtigen sollen, daß auch von Zeno eine ähnliche Denkweise in Bezug auf Bildsäulen und Tempel als der Götter unwürdig berichtet wird (aus seinem Buch über den Staat siehe Theodoret. Serm. III. de aff. Graec.). Endlich aber übersah man bisher eine andere Stelle,

---

litare est; Epist. 51: Nobis quoque militandum est et quidem genere militiae, quo nunquam quies nunquam otium datur; Chrysostomus in Act. Orat. 15. ed. Commel. p. 143. D.: *Ἀγών ἐστιν ὁ παρὼν χρόνος, πόλεμός ἐστι καὶ μάχη.* Id. in 1. ad Thess. hom. 3. p. 1428: *πολέμου καιρὸς, πᾶς ὁ τῆς ζωῆς ἡμῖν ἐστι χρόνος*; id. in Genes. Orat. 3.: *Διηνεκὴς ἡμῖν ἐστιν ὁ πόλεμος καὶ ἀναχωχὴν οὐδέποτε ἔχων.* Augustin. adv. Jul. IV. c. 16. Nullum sine bello intestino diem ducis. — Das Dictum, daß der Leib das Grab der Seele, hat natürlich des Gregor. Nazianz. ganzen Beifall, Epist. 70. in Philagr. ed. lat. Cöln. 1570. p. 690 etc.

Digitized by Google

in der uns Origenes dies Fragment aus Celsus nochmals aufbewahrt hat, aber mit einer Variation, welche noch mehr den Verdacht jüdischer Erfindung von unserem Bruchstück abwälzt[1]): *ἐκτίθεται Ἡρακλείτου λέξιν τὴν λέγουσαν· „ὁμοία ὡς εἴ τις δόμοις λεσχηνεύοιτο ποιεῖν τοὺς προσιόντας ὡς θεοῖς τοῖς ἀψύχοις“*. „Gleiches, als wie wenn Jemand mit Häusern spräche, thun Die, die an seelenlose Götter herantreten“. Das zweite *ὡς* aber in dieser Stelle wäre überflüssig und nicht wohl zu begreifen, wenn nicht vor ihm *ἀγάλμασι* ausgefallen sein sollte. Und an dieses *θεοῖς τοῖς ἀψύχοις* konnte sich dann auch anschließen *οὔτε γιγνώσκοντας θεοὺς οὔτε κτλ.*[2]).

In denselben Kreis entschiedener Polemik gegen das sinnliche Wesen der Religion überhaupt und ihres Cultus gehört auch das Fragment, welches sich bei Elias Cretens. ad Gregor. Nazianz.[3]) in Uebersetzung zwar, aber in einer offenbar wörtlichen, vorfindet. Er spricht von denen, die turpioria sacrificia darbringen und fährt fort: „Quos quidem irridens

---

1) c. Cels. I. p. 325 de la Rue.

2) Die innere Echtheit des Bruchstücks bestätigt sich übrigens noch durch eine Stelle Plutarchs, in welcher er, um den aegyptischen Thierdienst zu vertheidigen, in einem ganz heraklitisirenden Gedankengange, und Heraklit auch ausdrücklich citirend, aus denselben Gründen die Verwerfung des Bildsäulen-Cultus entwickelt, so daß es, Angesichts des obigen Fragments dringend wahrscheinlich wird, daß Plutarch auch diesen Tadel des Bilderdienstes aus Heraklit, dessen Gedanken er sich zur Begründung desselben bedient und den er oben angeführt hat, schöpft und daß er somit gleichfalls das obige Fragment beim Epheser gelesen hat, de Is. et Os. c. 77. Plutarch hatte im Vorhergehenden gesagt, es dürfe das Unbeseelte (*ἄψυχον*) nicht besser erscheinen als das Beseelte und das Leb- oder Empfindungslose (*ἀναίσθητον*) nicht besser als das mit Empfindung Begabte, auch nicht wenn man alles Gold und Edelgestein an einem Ort aufhäufte. Nicht in Farben, Gestalten noch Flächen erscheine das Göttliche, vielmehr habe das, was niemals Leben in sich hatte, noch seiner Natur nach haben konnte, ein weniger geehrtes Loos als selbst Leichname (*ἀτιμότεραν ἔχει νεκρῶν μοῖραν*). „Die lebendige, fährt er fort, und schauende und den Ursprung der Bewegung aus sich selbst schöpfende (*κινήσεως ἀρχὴν ἐξ ἑαυτῆς ἔχουσα*) und die Kenntniß des Eigenen und Fremden habende Natur riß wo anders her an sich einen Abfluß (*ἀπορροήν*) und Antheil des Vernünftigen, durch welches das All regiert wird nach Heraklit; **weshalb** das Göttliche nicht schlechter in dieser (thierischen Natur) bildlich dargestellt wird, als in ehernen und steinernen Gebilden, welche Untergang und Veränderung gleichmäßig erfahren, aller Empfindung (*αἰσθήσεως*) und Einsicht (*συνέσεως*) aber von Natur aus ermangeln. Dies halte ich für das Wesentlichste, was über die Verehrung der Thiere zu sagen ist“. (Die Analyse des herakl. Citats in dieser Stelle folgt später.)

3) Orat. XXIII. p. 386.

Digitized by Google

Heraclitus: „Purgantur, inquit, cum cruore polluuntur, non secus ac si quis in lutum ingressus luto se abluat“, „dieſe verhöhnt Heraklit, wenn er ſagt: „Indem ſie ſich reinigen wollen, beſudeln ſie ſich mit Blut, gleichwie als wenn Einer der ſich mit Koth beſchmutzt hat, ſich mit Koth abwüſche“. Die unvermittelte, nicht einmal durch eine Participialconſtruction mit einander verbundene, im Deutſchen gar nicht wiederzugebende Nebeneinanderſtellung von purgantur, polluuntur iſt echt heraklitiſch. Die Wendung non secus ac si quis iſt nur eine Ueberſetzung von der Verbindung *ὅμοια ὡς εἴ τις*, welche wir ſchon in dem vorigen Fragmente antrafen. Schleiermacher (ſ. p. 431) will auch zu dem letzten von Elias Cret. mitgetheilten Bruchſtück, weil es nirgends anderswo erwähnt wird, kein rechtes Vertrauen faſſen. Allein er überſieht hierbei eine andere Stelle, nach welcher es ſogar zu den bekannteren gehört zu haben ſcheinen könnte. Denn ohne Heraklit zu nennen, bezieht ſich darauf faſt wie auf etwas Sprüchwörtliches und daſſelbe zugleich nicht unglücklich interpretirend der freilich ſehr beleſene Gregor Nazianz ſelbſt, Orat. 25. c. 15. T. I. p. 466. ed. Par.: *σύγχει μὲν καὶ τὴν Ἑλλήνων δεισιδαιμονίαν ὡς πρότερον καὶ τὸν πολύθεον αὐτῶν ἀθεΐαν καὶ τοὺς παλαιοὺς θεοὺς καὶ τοὺς νέους καὶ τοὺς αἰσχροὺς μύθους καὶ τοὺς αἰσχροτέρας θυσίας πηλῷ πηλὸν καθαιρούντων, ὡς αὐτῶν τινὸς λέγοντος ἤκουσα, λέγω δὴ σώμασι σώματα τοῖς τῶν ἀλόγων ζώων τὰ ἑαυτῶν κτλ.* „wirf fort — — die häßlichen Mythen und die noch häßlicheren Opfer, die das Thun derer ſind, welche Koth durch Koth reinigen, wie ich Einen von ihnen ſelbſt ſagen hörte, ich meine Solcher, die durch die Körper unvernünftiger Thiere ihre eigenen Körper reinigen wollen“. —

Uebrigens wird man ſich hier auch der Andeutung erinnern, die bei Jamblich über die Opfer erhalten iſt, daß ſie nämlich Heraklit nach ihrer wahren, aber wie die letzte Stelle zeigt vom religiöſen Cultus ſchmählich verkannten und in ihr Gegentheil verkehrten Beſtimmung, „*ἀκέα*“, Heilungen der Seele d. i. Reinigungen derſelben vom Stofflichen, genannt habe (vgl. oben p. 156, 1.; die daſelbſt aufgeſtellte Vermuthung erhält in dem gegenwärtigen Zuſammenhang wohl hinreichende Wahrſcheinlichkeit).

Wird aber die Frage aufgeworfen, was waren denn, wenn Heraklit mit ſolcher Verachtung von ſeinen Zeitgenoſſen ſagt: „Nicht wiſſend, wer Götter noch Heroen ſind“, — was waren denn nach ihm ſelbſt Götter, Heroen und Dämonen, ſo ergiebt ſich die Antwort hierauf im Allgemeinen zunächſt aus ſeinem Syſtem, der es auch an poſitiven Belegen nicht fehlen wird.

Digitized by Google

Das Göttliche war ihm das reine Werden; die Verbindungen deſſelben mit dem Sein alſo in der That das, was man ſeine Dämonologie nennen könnte. Und da bei ihm dieſe Verbindung kein ruhiges Sein, ſondern ein ſolches producirte, welches nur Proceß war und darin beſtand, den Weg nach Oben und Unten einzuſchlagen, ſo wäre es an ſich leicht möglich, daß er die Stufen und Knotenpunkte, welche das Sein auf ſeinem Wege nach Oben durchläuft, als entſprechende Stufen und Knotenpunkte für die Entwicklung des Göttlichen an irgend welchen Orten ſeines Werkes hingeſtellt hätte; daß er alſo die Stufen des Naturproceſſes auch als Klaſſificationen und Abtheilungen der Dämonologie darſtellen konnte, ja darſtellen mußte, falls er ſich überhaupt einmal irgendwo in ſolcher Claſſification der Dämonologie ergehen wollte.

Einen Wink hierüber ſcheint uns Plutarch zu geben in einer von den Bearbeitern des Epheſiers nie in Betracht gezogenen Stelle, in welcher er zwar Heraklit nicht nennt, aber doch wohl deutlich auf ſeine Lehre, wenn auch erſt in ihrer bei den Stoikern erhaltenen Entwicklung hinverweiſt. Er ſpricht daſelbſt (de defectu Orac. c. X. p. 415. p. 700 sq. Wytt.) ausführlich von der Dämonologie und zeigt, daß ſie Heſiod zuerſt in vier getrennte Gattungen genau claſſificirt hat, in Götter, Dämonen, Heroen und Menſchen. Hierauf fährt er fort: „*ἕτεροι δὲ μεταβολὴν τοῖς τε σώμασιν ὁμοίως ποιοῦσι καὶ ταῖς ψυχαῖς, ὥσπερ ἐκ γῆς ὕδωρ, ἐκ δὲ ὕδατος ἀὴρ, ἐκ δ' ἀερὸς πῦρ γεννάμενον ὁρᾶται, τῆς οὐσίας ἄνω φερομένης· οὕτως ἐκ μὲν ἀνθρώπων εἰς ἥρωας, ἐκ δὲ ἡρώων εἰς δαίμονας, αἱ βελτίονες ψυχαὶ τὴν μεταβολὴν λαμβάνουσιν· ἐκ δὲ δαιμόνων ὀλίγαι μὲν ἔτι χρόνῳ πόλλῳ δι' ἀρετῆς καθαρθεῖσαι παντάπασι θεότητος μέτεσχον· ἐνίαις δὲ συμβαίνει μὴ κρατεῖν ἑαυτῶν, ἀλλ' ὑφιεμέναις καὶ ἀναλυομέναις πάλιν σώμασι θνητοῖς, ἀλαμπῆ καὶ ἀμυδρὰν ζωὴν, ὥσπερ ἀναθυμίασιν, ἴσχειν*“, „Andere aber nehmen dieſelbe Umwandlung wie bei den Körpern, ſo auch bei den Seelen an; wie man nämlich ſieht, daß aus der Erde Waſſer, aus dem Waſſer Luft, aus der Luft Feuer ſich erzeugt, indem ſich die Weſenheit nach Oben bewegt, ſo ſchlagen auch die beſſern Seelen eine Umwandlung aus Menſchen in Heroen, aus Heroen in Dämonen ein. Und aus Dämonen nun gelangen ſie, nachdem ſie ſich noch lange Zeit durch Tugend gänzlich gereinigt haben, zur Theilnahme an der Gottheit. Einigen aber geſchieht es, daß ſie ihrer ſelbſt nicht mächtig ſind, ſondern herabſinkend und wieder in ſterbliche Körper eingehend ein glanzloſes und unreines einer ſteten Umdunſtung[1]) ähnliches Leben

1) *ἀναθυμίασιν* vgl. oben p. 144—152 u. 162 sq. Der hier gemachte Gebrauch des Wortes widerſpricht nicht, ſondern beſtätigt das daſelbſt über die *ἀναθυμίασις* von

führen". — Wie vieles aus der zweiten Hälfte dieſer Stelle genau mit dem übereinſtimmt, was wir ſchon urkundlich über Heraklit gehabt haben (ſ. oben § 9.), liegt auf der Hand, und noch anderwärts wird ſich manches bei Heraklit ergeben, was deutlich beſtätigen dürfte, daß Plutarch hier auch ihn ſelbſt und nicht blos die Stoiker im Auge hat. Dennoch ſind wir der Meinung, daß Heraklit, wenn er auch — wohl gerade durch den mythiſchen Stoff in dem er ſich bewegt, dazu hingezogen — an einzelnen Stellen ſeines Werkes derartige Claſſification aufgeſtellt hätte, dieſelbe doch nicht feſtgehalten hat. Dies zeigt ſich deutlich ſchon an einigen hierher gehörigen Berichten heraklitiſcher Ausſprüche, in welchen wenigſtens in der Form, in der ſie uns erhalten ſind, Götter, Dämonen und Seelen unterſchiedlos durcheinander geworfen werden.

So zunächſt der obwohl nicht in wörtlicher Anführung mitgetheilte Bericht des Diogenes IX, 9. Heraklit habe geſagt: „*πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη*", „Alles ſei voll von Seelen und Dämonen". Hierhin gehört auch die Geſchichte, die Ariſtoteles [1]) erzählt, es wären einſt Gaſtfreunde zu Heraklit gekommen und hätten ihn ſich im Stalle wärmend gefunden, und als ſie nun geſtutzt, habe er ihnen zugerufen, getroſten Muthes einzutreten, „denn auch hier ſeien Götter" (*ἐκέλευσε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαῤῥοῦντας· εἶναι γὰρ ἐνταῦθα θεούς*). In directer Rede findet ſich dieſe Aufforderung bei Gellius in der Vorrede: „Ego vero cum illud Heracliti Ephesii, viri summe nobilis, verbum cordi haberem

uns Geſagte. Die *ἀναθ.* iſt, ſagten wir, der objectivirte Uebergang des Seienden. Aber ein Uebergang, der immer ſelbſt wieder ins Daſein übergeht; ſie iſt der reale Proceß. So werden hier die Dämonen nicht ſelbſt mit „Dünſten" verglichen (es heißt nicht *ὥςπερ ἀναθυμιάσεων* oder *ἀναθυμιάσεις*), ſondern ihr Leben wird einer *ἀναθυμ.* gleich geſetzt. Es heißt alſo nicht: ſie führen ein Leben, wie Dünſte es führen, ſondern: ſie führen ein Leben, welches gleichſam eine *ἀναθυμίασις* iſt, d. h. einem ſich ſtets aus dem Feſten entwickelnden und ſtets wieder in's Feſte niederſchlagenden Dunſtungsproceſſe gleicht. Wie dieſer, wie die *ἀναθυμίασις* nämlich iſt auch ihr Leben beſtändiger Uebergang der Seele aus dem realen Sein, dem feuchten Leibe, in das Dämonenſtadium, und da ſie ſich in dieſem nicht erhalten, vielmehr wieder in den Leib gezogen werden, wiederum Uebergang ins reale Sein. Der Vergleich iſt alſo ganz paſſend. Aber eben darin, in dieſer beſtändig zu neuem realen Daſein umſchlagenden Bewegung beſteht der Unterſchied des realen Proceſſes und der intelligiblen Bewegung des Zeus (vgl. § 18.), und eben deshalb erlangen dieſe Dämonen nicht die Theilnahme an der Gottheit (ſ. oben p. 124 sq.).

1) de part. animant. I, 5. p. 645. Jenes *πάντα πλήρη δαιμόνων* oder *θεῶν* bringt daher ſchon Michael Epheſ. mit dieſer Anecdote in richtige Verbindung, Scholia in IV. libr. Arist. de part. Animant. ed. Florent. 1548. f. 80: „*ἴσον ἐστὶ τῷ οὐ δεῖ ὥςπερ τοὺς παῖδας φεύγειν τὰ ἡδέα τῶν ζώων, ἀλλὰ προσιέναι τούτοις δὲ τὸ ἐν αὐτοῖς θαυμαστόν· τὸ δὲ περὶ Ἡρακλείτου τοιοῦτον*

quod profecto ita est: Introite; nam et hic dii sunt“[1]). Der heraklitiſche Gedanke dieſer Sentenzen iſt aber kein anderer, als der von Plato alſo wiedergegebene[2]): „*μεταβάλλει μὲν τοίνυν πάνθ' ὅσα μέτοχά ἐστι ψυχῆς*“ *κτλ.* „Alles proceſſirt (ſchlägt um) was der Seele theilhaftig iſt“.

Es dürfte ſich alſo in dieſen Stellen zeigen, daß Heraklit, da das einemal Seelen genannt wird, was das anderemal wieder Götter und Dämonen, einen ſyſtematiſchen Unterſchied zwiſchen dieſen Ausdrücken nicht feſtgehalten zu haben ſcheint. Sieht man näher zu, ſo iſt dies ſeiner Philoſophie ebenſo natürlich als nothwendig, ſo daß die plutarchiſche Stelle, inſofern ſie feſte claſſificirte und bleibende Unterſchiede zwiſchen den Benennungen Heroen, Dämonen ꝛc. annimmt, nur die bei den Stoikern vorgegangene Fortbildung heraklitiſcher Lehre trifft. Dies iſt ſchon dann wahrſcheinlich, wenn man berückſichtigt, daß die von Plutarch gegebene Eintheilung der Vierheit der Elemente entſpricht und auf ihr beruht, während die Umwandlung des Waſſers in Luft nicht Heraklit ſelbſt, ſondern erſt den Stoikern zukommt.

Es iſt aber auch bei genauer Betrachtung im heraklitiſchen Syſteme hierbei etwa nur für folgenden Unterſchied Platz: Die menſchliche Seele, ſelbſt feuriger Natur, ſteht im ſinnlichen Leibe auf der Stufe des Feuchten und in beſtändiger Wechſelwirkung mit dieſem. Dies iſt ihre Trübung. Durch Ausziehung des feuchten Leibes erhebt ſie ſich auf die Stufe, der im Elementariſchen das Feuer entſpricht. Aber auch das Feuer als ſolches iſt, wie ſich zeigen wird, ſchon einzelnes, wenn auch reinſtes, beſtimmtes Sein. Es iſt ſchon eine beſtimmte Stufe des realen Proceſſes, und ſomit ſchon ein verendlichendes und vereinzelndes, wenn auch das relativ angemeſſenſte Daſein des Göttlichen. Ueber dem Feuer aber ſteht nur das Eine Weiſe, die intelligible Bewegung des Zeus. Dieſes Weſens — was Plutarch l. l. abſtract die Gottheit nennt — ſind die Seelen noch nicht theilhaftig, wenn ſie den feuchten Leib ausziehend auf die Stufe des Feuers treten. Jetzt ſind ſie vielmehr Dämonen, Heroen oder Götter (*θεοί*). Zwiſchen dieſen drei Benennungen kann bei Heraklit unmöglich ein Unterſchied ſein. So kann man die zweite Hälfte der plutarchiſchen Stelle, welche nicht nur mit Früherem ſehr übereinſtimmt,

---

ἐστίν. Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος καθήμενος ἔντος — — — — καὶ θερόμενος ἐκέλευσε τοὺς προσιόντας αὐτῷ ξένους εἰσελθεῖν· εἶναι γάρ, φησι, καὶ ἐνταῦθα θεούς· τὸ γὰρ πάντα πλήρη θεῶν Ἡρακλείτειόν ἐστι δόγμα“.

1) Doch ſiehe die Bemerkung von Aeg. Menagius zu Diog. L. VI, 37.

2) de Legibus lib. X. p. 957.

Digitized by Google

ſondern auch noch an andern Orten manche Beſtätigungen erhalten wird, für Heraklit feſthalten, und dennoch die in der erſten Hälfte derſelben entwickelten beſtimmten Claſſificationen [1]) und Unterſchiede bloß auf die Stoiker beziehen. Denn daß ihm die vom Leibe befreite Seele ſelbſt das war, was ſonſt unter Dämonen, Heroen und Göttern verſtanden wurde, daß ſie ihm der in die Wirklichkeit des Seins und dadurch in die Endlichkeit gerathene Gott war, — dies zeigen ſeine ſchon früher betrachteten Fragmente: „Die Menſchen ſind geſtorbene Götter, die Götter geſtorbene Menſchen“, Fragmente, welche ſeine eigentliche und echte Dämonologie enthalten und darthun, daß bei Heraklit, der nicht wie die Stoiker ſich an die reflexionsmäßige Vorſtellung anlehnte, ſondern conſequent an ſeinem ſpeculativen Begriffe feſthielt, auch hier nur von einer gegenſätzlichen und an ſich identiſchen Zweiheit die Rede ſein konnte.

Wohl aber konnte und mußte ihm noch ein anderes Princip des Unterſchiedes vorhanden ſein, das nämlich, ob eine Seele bloß, wie alle Seelen, ihrer Subſtanz nach Werden und Negativität iſt, für ſich ſelbſt aber ins Sein verſenkt iſt, oder ob ſie ſich auch als das erfaßt, was ſie ihrer Subſtanz nach wirklich iſt. Dieſe ſich in ihrer Wahrheit als Proceß und allgemeines Werden erkennende Seele ſetzte er als göttliche Geſinnung und Einſicht der menſchlichen gegenüber, die ihr Weſen und das Göttliche verkennend, ſich und die Außenwelt für Seiendes und Einzelnes hält.

Bei der Ethik wird ſich auch näher zeigen, wie Heraklit trotz einiger Fragmente, die für ſich allein genommen eine andere Anſicht erwecken könnten, in der That aber nur durch jenes ſpeculative Sicheinlaſſen auf den religiös-dogmatiſchen Stoff entſtanden ſind, dennoch wieder die vollſtändigſte Negation und Auflöſung der Dämonologie und Religion überhaupt bezeichnet. Hiergegen ſtehen auch in durchaus keinem Widerſpruche die Fragmente, in welchen er in einer gewiſſen geheimnißvollen Weiſe Das bezeichnet, was die Seelen nach dem Tode erwartet. Vielmehr ſind auch dieſe Sätze im Allgemeinen nur conſequente Folgen ſeines philoſophiſchen Gedankens. So haben wir ja ſchon oben (p. 131 sq.) aus einer Stelle bei Stobaeus erſehen, wie er das Sein überhaupt als Mühſal (*κάματος*) und Widerſpruch, das reine von dem Widerſpruch der verharrenden Einzelheit befreite Werden aber, die ungeſtörte proceſſirende Einheit von Sein und Nichtſein, als Ausruhe (*ἀνάπαυλα*) von dem Kampf des realen Daſeins bezeichnet hat.

1) Bekanntlich war ſchon Thales zu einer ſolchen Claſſification geſchritten, ſiehe Athenag. Legat. c. 21.

Digitized by Google

Die Seelen alſo, die, das Sein verlaſſend, den Weg nach Oben einſchlagen, erwartet dieſe nicht mehr durch den Trotz des Seins gehemmte Einheit; ſie erwartet der Friede, die reine Harmonie, die Vereinigung mit Zeus[1]), die Wolluſt der unaufgehaltenen Bewegung, des ungeſtörten Uebergangs der identiſchen Gegenſätze und ihres Wandels in einander. Sie werden jetzt wirklich zu Gott; denn ihre Einzelheit aufgebend gehen ſie ein in den allgemeinen abſoluten Proceß, welcher das göttliche Leben conſtituirt.

Wüßten die Seelen daher, was ſie erwartet, ſo würde nichts ſie zurückhalten in dieſem Daſein, das nur Kampf, Widerſpruch und Mühſal iſt. So ſagt uns Plutarch in einem von Stobäus aufbewahrten Fragment, nachdem er eben von den fleiſchlichen Feſſeln (*σαρκίνοις δεσμοῖς*) der Seele im Körper geſprochen[2]): „*Ἐπεὶ τήν γε πεισθεῖσαν ὅσα ἀνθρώπους περιμένει τελευτήσαντας, καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲν ἂν κατάσχοι*“. „Aber die davon, was die Menſchen nach dem Tode erwartet, überzeugte (Seele) würde nichts zurück halten, nach Heraklit“. Denn es iſt wahrſcheinlich, daß auch die Worte *οὐδὲν ἂν κατ.*, wie die ganze Stelle, auf indirecter Anführung aus Heraklit beruhen. Das Fragment ſelbſt in directer Anführung, auf welchem der Vorderſatz dieſer Stelle beruht, hat uns Clemens[3]) erhalten: „*Ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν*“. „Die Menſchen erwartet, wenn ſie geſtorben ſind, was ſie nicht hoffen noch glauben“, ein Ausſpruch, für welchen, denſelben mit der unechten Abänderung des *ἅσσα* in *ὅσα* anführend, Theodoret[4]) ihm reichliches Lob ſpendet: „*ἐκεῖνο δὲ τοῦ Ἡρακλείτου μάλα θαυμάζω, ὅτι μένει τοὺς ἀνθρώπους ὅσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν*“.

Auf dieſes den Menſchen die Einkehr in die reine Bewegung und in den Proceß des göttlichen Lebens verheißende, ihnen das Glück eines mit ſeinem innern abſoluten Begriff auch in ſeiner Form abſolut übereinſtimmenden Zuſtandes in ſo geheimnißvoller Weiſe verkündende Dictum hatte ſich auch Clemens in der oben p. 241 sq. angeführten Stelle bezogen, wo er dieſes räthſelhafte „Was“, das die Menſchen, wenn ſie ſterben, erwartet, alſo verdolmetſcht: „Dieſen weiſſagt er das Feuer“; allerdings dem Sinne nach Heraklit arg mißverſtehend; aber den Worten nach nicht unrichtig. Denn das Feuer iſt ja Heraklit eben nur das Bild und die angemeſſene

1) cf. § 5.
2) Plut. de S. N. V. p. 147. Wytt. ed. Leyden.
3) Strom. IV. c. 22. p. 228. Sylb. p. 630. P.
4) Graec. affect. cur. Disp. VIII. T. IV. p. 913. ed. Hal.

Realität des reinen Proceſſes; es bedeutet ihm die Rückkehr der Seele in Feuer, ſoll ſomit, wie die *ἀνάπαυλα*, entweder ihre Einkehr oder die dämoniſche Vorſtufe dieſer Einkehr in die reine unaufgehaltene Bewegung vorſtellen. Clemens freilich verſteht es nur als Strafe. In der That iſt es weder als ſolche, noch ſelbſt als Belohnung zu verſtehen. Es iſt vielmehr ganz objectiv blos: reine Bewegung, Rückgang in den ungehemmten Proceß des reinen Werdens.

Allerdings hat dieſe Heraklit als ungetrübtes Glück und Wolluſt bezeichnet und zwar aus einem ſehr philoſophiſchen Grunde.

Denn auch von Glück und Unglück hatte Heraklit bereits den wahrhaften philoſophiſchen Grundbegriff formal erfaßt. Glück war ihm, wie bereits angedeutet und wie (vgl. bei der Ethik) ſchwerlich geläugnet werden könnte, die Uebereinſtimmung eines Zuſtandes mit dem innern Begriffe deſſelben — Unglück nur der Widerſpruch zwiſchen Beiden, zwiſchen Anſichſein und Sein, potentia und actus. Da ihm nun alles einzelne Daſein nur daſeiendes Werden war, alſo das Werden geſetzt in der ihm principiell widerſprechenden Form als Seiendes, da alſo das Exiſtirende ihm überhaupt nur dadurch zu Stande kam, daß das Unendliche (das Werden) in ſichſelbſtwiderſprechender Form als endliches geſetzt wird (vgl. oben p. 98 sqq. 119—127. 131 sqq.), ſo war ihm von vornherein jedes Einzeldaſein in dieſen Widerſpruch zwiſchen innerem Begriff und äußerer Exiſtenz verfallen, der ihm auch den Begriff des Unglücks bildete, während ihm dagegen das Aufgeben des Einzeldaſeins, durch welches das bis dahin als ſeiend vorhandene Werden in ſeine Gleichheit mit ſich zurückkehrt, als Uebereinſtimmung von Begriff und Exiſtenzform, und ſomit als Glück gelten mußte. Daher jene Perhorrescirung, die er der ganzen Sphäre des Daſeins entgegenſetzte. Daher jene Erzählungen von ſeiner Miſanthropie und ſeiner Beklagung alles Daſeins [1]). Dies bei den Griechen die hauptſächlichſte Gedankenquelle jener An-

1) Daß wirklich jene ſpeculative Auffaſſung des Daſeins und nicht ſeine angebliche Lehre vom Weltbrand (ſiehe Lucian und Schleierm. p. 460), die Quelle der Erzählung von der angeblichen Schwermuth des Epheſiers wurde und wie beides zuſammenhängt, zeigt ſich am beſten in der Stelle des Plutarch, Terrestr. an aquat. p. 964. E. p. 913. Wytt. *ἐπεὶ τό γε μὴ πάντα πᾶσι καθαρεύειν ἀδικίας τὸν ἄνθρωπον οὕτω τὰ ζῶα μεταχειριζόμενον, Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἡράκλειτος ὡς ἀληθὲς προσδέχονται, πολλάκις ὀδυρόμενοι καὶ λοιδοροῦντες τὴν φύσιν, ὡς ἀνάγκην καὶ πόλεμον οὖσαν ἀμιγὲς δὲ μηδὲν μηδὲ εἰλικρινὲς ἔχουσαν, ἀλλὰ διὰ πολλῶν καὶ ἀδίκων πάθων περαινομένην κτλ.* Die Gerüchte von der Schwermuth des Mannes ſind daher auch durchaus nicht ſo ſehr ſpät erſonnen, wie Schleierm. a. a. O. meint. Man kann für die Entſtehung derſelben ſogar eine platoniſche Stelle anführen, die ohne Heraklit zu nennen, ſich

Digitized by Google

ſchauung von der Vorzüglichkeit des Todes gegen das Leben, die von Dichtern verherrlicht, von der ſocratiſchen Philoſophie adoptirt und in dem berühmten Schluſſe der Apologie ausgeſprochen eine ſo reiche Literatur bei den Alten gehabt hat. Daher auch die Namen, die Heraklit bei Diog. L. u. A. dem zum Sein führenden Wege, dem Weg nach Unten giebt: Krieg und Mühſal (*πόλεμος, κάματος*), und die Bezeichnungen: Friede und Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt (*ὁμολογία* und *εἰρήνη*) für den Weg nach Oben; daher auch jener Ausſpruch (ſ. p. 131 sq.), daß die reine Bewegung Erholung (*ἀνάπαυλα*) ſei. Denn dieſe beſteht ihm nicht in der Ruhe, im ſinnlichen Sein, ſondern vielmehr im Wegfall jenes Widerſpruchs zwiſchen Bewegung und Verharren, zwiſchen dem proceſſirenden Umſchlagen in den Gegenſatz und dem ſich erhaltenden Daſein, ein Widerſpruch der Loos und Exiſtenz alles Einzelnen bildet.

Vom philoſophiſchen Gedankenſtandpunkt Heraklits aus mußte ſich alſo der Tod als Glück und Erholung beſtimmen; allein vom Standpunkt des an ſich ſelbſt feſthaltenden einzelnen Lebens aus iſt dieſe Erholung doch nur die ihm Gewalt anthuende Negation und Strafe. Und das iſt nicht nur eine Reflexion, die wir anſtellen, ſondern die auch Heraklit ſelbſt angeſtellt hat. Denn dieſelbe Aufhebung des Einzelnen, die er für Erholung und Friede erklärt, hat er auch als *Δίκη* ausgeſprochen, als die rächende und negative Macht gegen das auf ſich beharrende Sein und die Unbill ſeines Lebensegoismus, ganz ſo wie Anaximander ſchon vor ihm.

Die bei Clemens und Theodoret angeführten Fragmente ſagen alſo in ihrer räthſelhaft und geheimnißvoll klingenden Wendung gar nichts anderes aus, als jene p. 123 u. 132 aus Jamblichus angeführten Stellen des Stobäus oder auch als das p. 153 erörterte, wenn auch in ſtoiſcher Terminologie gehaltene Zeugniß des Theodoret: „Heraklit ſagte, daß die vom Leibe befreiten Seelen in die Seele des Alls rückkehren als in eine ihnen homogene und gleichartige".

---

dennoch offenbar nur auf ihn bezieht, Phaedo p. 90. p. 552. ed. Ast. (ſ. dieſe oben p. 86). In den letzten Worten derſelben, daß das Seiende der Wahrheit und Erkenntniß beraubt ſei, wirft Plato freilich die Lehre Heraklits und die erſt von den heraklitiſchen Sophiſten aus ihr gezogenen Conſequenzen durcheinander; aus jenem *μισῶν τε καὶ λοιδορῶν τοὺς λόγους* aber mußte ſehr bald *μισῶν τε καὶ λοιδορῶν τὸν βίον* oder *τὴν φύσιν*, wie bei Plutarch, werden, und mit größerer Conſequenz, denn auch in der platoniſchen Stelle ſelbſt kömmt ja der Grund des Beklagens, die Haltloſigkeit des Daſeins nicht ſowohl den *λόγοις* (den Reden), ſondern dieſen nur deshalb, weil eben dem Daſein ſelbſt zu.

Digitized by Google

Dies ist der wirkliche Gedanke der Sache. Darum ist der Tod als die Rückkehr in die Substanz des allgemeinen Werdens nicht nur Vereinigung des Einzelnen mit Gott, sondern geradezu Gottwerdung des Einzelnen; darum sind in jenem Fragment: „die Götter gestorbene Menschen". Der Unterschied zwischen den Stoikern und Heraklit ist hierin nur der, daß die Stoiker diese Substanz als Weltseele sich vorstellen und aussprechen, und die gegensätzliche, im logisch-dialectischen Gedankenproceß bestehende Natur derselben ihnen in den Hintergrund trat, womit dann immer wieder die Annäherung an die Vorstellung eines irgendwie stoffartigen oder transcendenten Ens gegeben war, Heraklit dagegen sie consequent und speculativ als das zugleich logisch- (im objectiven Sinne) physische Vernunftgesetz der processirenden Identität von Sein und Nichtsein, als den Gedanken des den Begriff des Seins wie des Denkens (dieser ihm noch in ungetrennter Identität stehender Bestimmungen) bildenden dialectischen Processes festhielt. —

Am wenigsten entfernen sich daher auch formell die Stoiker von Heraklit in solchen Aussprüchen, wo sie die Seele nach dem Tod in den *σπερματικὸς λόγος* des Weltalls zurückkehren lassen, d. h. eben in das die Entwicklung der Welt in sich schließende Vernunftgesetz [1]).

Daß jener Bericht des Theodoret von der Einkehr in die Weltseele in der That nichts anderes enthält, als die in stoischer Terminologie gegebene Explication dessen, was in den Bruchstücken bei Clemens und Theodoret „die Menschen nach ihrem Tode erwartet", zeigt auch die Reminiscenz des Marc. Antonius IV, 46. p. 127. ed. Gatak. 1698, wo er eine ganze Blumenlese heraklitischer Sentenzen zusammendrängt: *Ἀεὶ τοῦ Ἡρακλειτείου μεμνῆσθαι ὅτι γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι καὶ ὑδατος θάνατος ἀέρα καί ἀέρος πῦρ· μεμνῆσθαι δὲ καὶ τοῦ ἐπιλανθανομένου ᾗ ἡ ὁδὸς ἄγει κτλ.* „Immer erinnere Dich des Heraklitischen Dictums, daß der Erde Tod ist Wasser zu werden und des Wassers Tod Luft, und der Luft Tod Feuer zu werden und umgekehrt. Und erinnere Dich auch des Vergessenen „wohin der Weg führt". Nämlich der heraklitische Weg nach Oben, auf den hier, wie schon Gataker gesehen, in sprichwörtlicher Weise angespielt wird, und den Antonin in seinen physischen Wandlungsstufen eben geschildert hat. Der innere Gedankenzusammenhang der Stelle

1) z. B. Marc. Anton. IV. § 14. „— — *μᾶλλον δὲ ἀναληφθήσῃ εἰς τὸν λόγον αὐτοῦ τὸν σπερματικὸν κατὰ μεταβολήν*". „Du wirst (beim Tod) wieder aufgenommen werden in den Logos Spermatikos (das vernünftige Entwickelungsgesetz) nach dem Gesetz der Umwandlung", und ib. VI, 24. u. IV, 21. (siehe die nächste Anmerk.)

Digitized by Google

aber iſt der, daß wie es im Naturproceſſe der Tod der Erde iſt, Waſſer, des Waſſers Luft ꝛc. zu werden, es ſo der Tod des Menſchen ſei, Gott zu werden (cf. z. B. die Stelle bei Marc. Anton. II, 12.[1]).

Als Philoſoph und Phyſiker aber zeigt ſich auch noch in jenen ſo geheimnißvoll klingenden Sentenzen Heraklit dadurch, daß er von der religiöſen

---

1) Sie lautet: *τοῦτο* (der Tod) *μέντοι οὐ μόνον φύσεως ἔργον ἐστὶν, ἀλλὰ καὶ συμφέρον αὐτῇ· πῶς ἅπτεται θεοῦ ἄνθρωπος, καὶ κατὰ τί αὐτοῦ μέρος καὶ ὅταν πῶς ἔχῃ διαχέηται τὸ τοῦ ἀνθρώπου τοῦτο μόριον.* Wir glauben, daß die Stelle einer Emendation bedarf. Mericus Caſaubonus hatte ſchon vorgeſchlagen zu leſen, *ὅταν πως ἔχῃ ἢ διαχέεται*, ohne jedoch das *διαχέεται* weiter zu belegen und durch das *ἢ* den richtigen Sinn der Stelle verwirrend. Gataker verwirft daher dieſen Vorſchlag und möchte leſen, entweder *καὶ πῶς ἔχῃ ὅταν διΐχηται* oder zwar auch *καὶ π. ἐ. ὅταν διαχέεται*, aber in dem Sinne von: ubi diffusa (anima) et dissipata fuerit, corporis nimirum compage soluta, d. h. alſo in einem Sinne, der, nach unſerer Anſicht, dem richtigen gerade entgegengeſetzt iſt. Wir glauben vielmehr darauf verweiſen zu müſſen, daß *διαχέεται* ein echt heraklitiſcher Ausdruck gerade für die Bewegung iſt, welche den Weg nach Unten conſtituirt; er bezeichnet ihm, identiſch mit dem *διαφερόμενον*, und nur noch in ſinnlich-concreterer, zugleich das Flüſſigwerden in ſich einſchließender Ausdrucksweiſe, das Auseinandertreten der Einheit des Werdens in ſeine Momente, wodurch das Sein und das Einzelne zu Stande kommt. So in dem Fragment bei Clemens. Alex. Strom. V. c. 14. p. 255. Sylb. p. 711. Pott.

In dieſer ſtreng heraklitiſchen Bedeutung gebraucht Marc. Anton. das Wort auch IV. § 21. Er zeigt, daß nach dem Tode der Aether ebenſowenig Raum hätte, die Seelen, als die Erde die begrabenen Leiber zu faſſen, wenn nicht beide, ſtatt zu verharren, ſich umwandelten: *„οὕτως αἱ εἰς τὸν ἀέρα μεθιστάμεναι ψυχαὶ ἐπὶ πόσον συμμείνασαι μεταβάλλουσι καὶ χέονται καὶ ἐξάπτονται. εἰς τὸν τῶν ὅλων σπερματικὸν λόγον ἀναλαμβανόμεναι“*. „So (nämlich wie die Körper in der Erde verweſen) wandeln auch die in die Luft entwichenen Seelen, nachdem ſie eine gewiſſe Zeit ausgedauert, ſich um und werden flüſſig und entzünden ſich, in den den Saamen von Allem bildenden Logos (in das die Entwickelung der Welt in ſich einſchließende Vernunftgeſetz) aufgenommen“. Man achte darauf, wie in dem *μεταβάλλουσι* der gemeinſchaftliche Begriff der Wandel der Wege nach Oben und Unten vorausgeſchickt wird, der dann in ſeine beiden Gegenſätze zerlegt wird: *ἐξάπτεσθαι*, ſich entzünden, welches auch bei Heraklit urkundlicher Ausdruck für den Weg nach Oben iſt und für welches die Stoiker ſonſt *ἐκπυροῦσθαι* zu ſagen pflegen (ſiehe Heraklit bei Clemens. Al. Strom. IV. c. 22. p. 227. Sylb. 628. Pott.), und welches daher den ſtricten Gegenſatz (wie in dem eben bezogenen Fragment zu *ἀποσβεσθείς*) zu *διαχέεσθαι* bildet. Ich leſe daher mit Gataker in der erſteren Stelle des Marc. Anton.: *„καὶ πῶς ἔχῃ ὅταν διαχέεται“* und überſetze, es ſei Sache der Vernunft, zu wiſſen: „wie der Menſch Gott berührt und nach welchem ſeiner (des Menſchen) Theile, und wie ſich dieſer Theil des Menſchen (die Seele) verhält, wenn er flüſſig werdend ſich ins Daſein ausſchüttet“; ſie, die Seele, iſt dann näm-

Digitized by Google

Vorstellungsweise entfernt jene Deificirung durch den Tod nicht als das besondere Loos besonderer Seelen, nämlich der tugendhaften oder edlen oder zum richtigen Erkenntniß des Göttlichen vorgedrungenen, sondern als das allgemeine Schicksal aller, weil der seelischen Substanz betrachtet. „*Ἀνθρώπους μένει τελευτήσαντας*“, die Menschen erwartet nach dem Tode ꝛc., sagt er; also alle Menschen überhaupt, und es findet sich keine sichere Spur, daß er, jene individuellen Unterschiede des irdischen Lebens über das Leben hinaus erhaltend, aus ihnen einen Unterschied in Dem, was die Menschen nach dem Tode erwartet, abgeleitet habe[1]). — Er ist also hierin gleichweit entfernt von den religiösen Vorstellungen der Orphiker, — wenn er auch die Seeligkeits-Verheißungen derselben auch bei diesen Sprüchen nicht undeutlich im Auge hat, — da die Orphiker das seelige Loos immer nur den geweihten Seelen, den andern aber ein Leben im Schlamme verhießen, als andrerseits von den mannigfachen Verstandes-Widersprüchen, in welche die Stoiker hierin sowohl unter einander, als gegen ihre wahre Principien geriethen[2]).

---

sich nach Heraklit, worauf Marc. Anton. hier hinweist, außer sich gerathen und in dem Zustande der Entfremdung ihrer selbst.

Es gewinnt dann auch die den Tod preisende Stelle des Antonin ihren richtigen Abschluß, indem er einerseits darauf hinweist, wie durch den Tod die Seele in ihre Einheit mit dem Göttlichen tritt, andererseits darauf, in welchem sich selbst entfremdeten Zustand sich dieses Göttliche im Menschen während seines Lebens befindet. —

1) Denn das Fragment bei Clemens. Strom. IV, 7. *μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι*, dem Schleierm. p. 502 diese im Text von uns verneinte Beziehung unterlegen möchte, dürfte in der That eine solche Bedeutung nicht, sondern eine rein ethische haben, wie sich später durch ein anderes von Schleierm. übersehenes Fragment herausstellen wird.

2) So heißt es z. B. bei Diog. L. VII, 156. u. Cicero Tuscul. I, 77., daß die Seelen sich nach dem Tode noch eine Zeitlang erhalten, dann aber untergehen, wie bei Marc. Anton. IV, 21. (*ἐπὶ πόσον συμμείνασαι*). Nach Cleanthes dagegen dauern, nach Diog. L. VII, 157. die Seelen bis zur Weltverbrennung fort, nach Chrysipp aber dauern blos die Seelen der Weisen so lange. Ebenso berichtet dies von ihnen Numenius ap. Euseb. praep. Ev. lib. XV, 20: *τὴν δὲ ψυχὴν γενητὴν τε καὶ φθαρτὴν λέγουσιν. οὐκ εὐθὺς δὲ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσαν φθείρεσθαι, ἀλλ' ἐπιμένειν τινὰς χρόνους καθ' ἑαυτήν· τὴν μὲν τῶν σπουδαίων μέχρι τῆς εἰς πῦρ ἀναλύσεως τῶν πάντων· τὴν δὲ τῶν ἀφρόνων, πρὸς πόσους τινὰς χρόνους*. cf. Dionys. Halic. VIII, p. 530. ed. Sylb. 1691. und die Noten von Gataker zu Marc. Ant. IV, 21. und des Menag. zu Diog. l. l. Dagegen haben bei Marc. Ant. VI, § 24. Alexander der Große und sein Eseltreiber nur dasselbe Schicksal, in den *λόγος σπερματικός* zurückgenommen zu werden.

Digitized by Google

Wohl aber muß hierbei bemerkt werden, daß diesmal die Stoiker den Anstoß zu diesen Widersprüchen untereinander durch Heraklit selbst insofern erhalten haben dürften, als sich, so sehr wir auch unsere vorhergehende Entwicklung als das Wesentliche bei Heraklit festhalten müssen, doch einigen Spuren zufolge in seinem Werke Aussprüche befunden haben müssen, in welchen er, wenn selbst nur scheinbar und nur in Folge seiner charakterisirten Darstellungsform, doch in Bezug auf das Schicksal der Seelen nach dem Tode wieder in Widerspruch mit sich zu treten schien. Und selbst ein wirklicher Widerspruch seinerseits würde hierbei um so erklärlicher, ja genau genommen, um so unvermeidlicher erscheinen müssen, als, wie wir bei der Lehre vom Erkennen sehen werden, es gerade das Wesen der Seele war, an dem seine sonst so consequente Philosophie scheiterte, und das ihre Schranke bildete.

Hiermit schließen wir einstweilen die Darstellung der heraklitischen *ὁδὸς ἄνω κάτω*. Dieser Ausdruck ist dann, natürlich nicht in der streng philosophischen Bedeutung Heraklits, nach der er die processirende Identität von Sein und Nichtsein als der an sich identischen unausgesetzt in ihr Gegentheil umschlagenden gegensätzlichen Momente des Werdens ausdrückt, sondern in vielfach übertragenem und trivialisirtem Sinne sprüchwörtlich [1]) geworden, wie das so vielen Sätzen Heraklits begegnet ist.

---

1) Plato hält häufig da, wo er diese Formel in einem bildlichen, heraklitische Lehre ironisirenden Sinne gebraucht, selbst noch im Bilde die eigentliche und strenge Bedeutung der *ὁδὸς ἄνω κάτω*, das Ueberschlagen ins directe Gegentheil fest; so z. B. Soph. p. 242. p. 282. Ast. *φοβοῦμαι δὴ τὰ εἰρημένα μήποτε δεὰ ταῦτά σοι μανικὸς εἶναι δόξω παραπόδας μεταβαλῶν ἐμαυτὸν ἄνω καὶ κάτω.* In dieser Bedeutung: Uebergang ins Gegentheil, sowohl von den Dingen, als auch von der dem Gegensatz in diesen entsprechenden Bewegung des Erkennens gebraucht es, die heraklitische Lehre im Auge habend, Plato, de republ. VI. p. 508. p. 194. ed. Ast.: wenn die Seele schaue *ἐς τὸ τῷ σκότῳ κεχραμένον, τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον δοξάζει τε καὶ ἀμβλύττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον κτλ.*; in der naheliegenden aber schon abgeleiteten Bedeutung von Untergang führt es uns gleichfalls schon Plato als sprüchwörtlich an, Theaet. p. 153. D.: — *πάντα χρήματ' ἂν διαφθαρείη καὶ γένοιτ' ἂν τὸ λεγόμενον ἄνω κάτω πάντα*; vgl. den Schol. ad. h. l. *παροιμία, ἄνω κάτω πάντα, ἐπὶ τῶν τὴν τάξιν μεταστρεφόντων κτλ.* und was Bake aus Ruhnken zum Cleomedes p. 382 citirt. In dem noch uneigentlicheren Sinne der Veränderung überhaupt bei Plato Phaed. p. 90. D., aus welcher Stelle erst durch die daselbst gezogene Vergleichung *ὥςπερ ἐν Εὐρίπῳ* sich die gleichfalls sprüchwörtlich gebliebene Verbindung dieses Flusses mit dem Dictum (vgl. Wyttenbach's Anmerkung zu Phaedo l. l.) entwickelt zu haben scheint. So braucht Philo die Formel dieses Weges als sprüchwörtlich für die Unstätigkeit aller menschlichen Dinge,

Digitized by Google

Wir werden zu dieſer *ὁδὸς ἄνω κάτω* wiederkehren, wenn wir an die Elementarlehre des Epheſiers gehen; d. h. wir werden dieſe namentliche Bezeichnung wiederfinden. Denn in der That muß geſagt werden, daß wir uns der Sache nach, ſo lange wir bei irgend etwas Heraklitiſchem verweilen, nie von dieſem Wege nach Oben und Unten entfernen.

---

gerade wie ſich ſo häufig der herakleitiſche Fluß gebraucht findet: *καὶ ὁδός τις ἡ δ' ἐστὶν ἄνω καὶ κάτω τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων, ἀστάτοις καὶ ἀνιδρύτοις χρωμένη συντυχίαις κτλ.* (de somno I. p. 644. ed. Mang.) In demſelben ſpiritualiſtiſchen Sinne bei Basilius Magnus, de legend. Gent. libr. Orat. ed. Maj. c. XIV, p. 46. cf. Wolf. ad. Lib. Epist. XX. p. 48.

§ 12. Der Fluß.

Es ist für das gesammte Verständniß heraklitischen Philosophirens vorzugsweise erforderlich, die Identität der verschiedenen sinnlichen Formen und Namen, in denen Heraklit seinen Gedanken dargestellt hat, aufzuzeigen, statt diese Formen in ihrer scheinbaren sinnlichen Vielheit zu belassen.

Wenn wir jetzt zu den Sätzen Heraklits vom Flusse und vom Fließen übergehen, so entfernen wir uns durchaus nicht von dem Gedanken der *ὁδὸς ἄνω κάτω*. Beide drücken nur die Idee des Processes aus. Der Fluß ist die Dialectik und Negativität im Raume. Er ist die *ὁδὸς ἄνω κάτω*, die Einheit des Sein und Nichtsein als räumliche, die Einheit des Hier und nicht Hier. Es ist wesentlich, daß man bei den heraklitischen Sätzen vom Flusse den Gedanken an die *ὁδὸς ἄνω κάτω* und die Identität mit diesem Gegenwege festhält, sonst übersieht man, wie dies den Stoikern und ebenso Schleiermachern und seinen Nachfolgern widerfahren ist, daß dem Heraklit der Fluß, wie das Werden, die Einheit und der Kampf des absoluten Gegensatzes von *εἶναι καὶ οὐκ εἶναι*, Sein und Nichtsein ist, nimmt ihn für die triviale Kategorie der Veränderung und verflacht so den wirklichen Gedanken Heraklits vollständig. Man kann dann hin und wieder den Worten nach sogar scheinen, einen heraklitischen Satz ganz richtig interpretirt zu haben und doch dabei ganz gründlich irre gegangen sein.

Platon ist dies nicht widerfahren. Er wußte sehr wohl, daß dem Heraklit die *ὁδὸς ἄνω κάτω* und der *πόλεμος* mit dem Fluß identisch sei, weshalb wir denn auch mit seinen Worten den Uebergang auf dies neue Gebiet machen wollen. „Immer — sagt er von Heraklit — fließt alles nach Oben und Unten", *„ὡς οἱ σοφοί φασιν ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνωτε καὶ κάτω ῥεῖ"*[1]; ganz wie wir sonst hatten *πάντα ἄνω κάτω ἀμειβόμενα*, so daß durch jene platonischen Worte fast nach Art einer

1) Phileb. p. 43. A. p. 248. Stallb.; cf. Proclus in Cratyl. p. 85. b. ed. Stallb.

Digitized by Google

mathematiſchen Gleichung erhellt, wie das Fließen nichts anderes iſt, als das immerwährende Umſchlagen des Weges nach Oben und Unten. Und noch beſſer faſt lehrt uns Plato die Identität des Kriegs und des Fluſſes in einem Dialog, der ſich im Ganzen hauptſächlich mit Heraklitiſchem befaßt und an einer Stelle, wo er ſich gerade mit neuem Eifer auf dieſe Lehre zurückwendet. Er ſagt[1]): „*μάχην δ' εἶναι ἐν τῷ ὄντι εἴπερ ῥεῖ οὐκ ἄλλο τι ἢ τὴν ἐναντίαν ῥοήν.*“ Alſo Krieg iſt in dem Sein, weil es fließt und dieſer Krieg iſt nichts anderes als der Gegenfluß (Proceß). Dieſer Krieg und Gegenfluß, der in dem Seienden iſt, weil es fließt, iſt der Kampf mit dem dem Sein entgegengeſetzten Factor, dem Nicht, und da, wie ſchon jene beiden Stellen ſagen und wir bald in einer Maſſe anderer ſich direct auf Heraklit beziehenden ſehen werden, alles Sein unaufhörlich fließt, ſo giebt es gar kein bloßes, iſolirtes Sein, ſondern alles Sein iſt zugleich Nichtſein, iſt ſomit, als Einheit und Kampf des Seins und Nichtſeins: Werden, Bewegung, Fluß. So ſagt Plato von Heraklit[2]): „*ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίνεται πάντα, ἃ δὴ φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται· καὶ περὶ τούτου πάντες ἑξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου ξυμφέρεσθον, Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος*“ κτλ. Alſo: „durch Bewegung und Miſchung mit einander wird Alles, wovon wir ſagen, daß es ſei, es mit Unrecht ſo benennend; denn es iſt niemals irgend etwas, ſondern wird immer; und hierüber ſind alle Weiſen der Reihe nach mit Ausnahme des Parmenides einig, Protagoras ſowohl als Heraklitos“[3]).

---

1) Cratyl. p. 413. E. p. 129. Stallb.

2) Theaetet. p. 152. E. p. 77. Stallb.

3) Und wie Plato weiß, daß dieſer heraklitiſche Fluß mit dem Krieg und dem Weg nach Oben und Unten, ſo weiß und zeigt der heilige Gregorius Nyssen. in einer ſehr ſchönen obwohl immer unberückſichtigt gebliebenen Stelle, daß er mit dem Feuer identiſch iſt, de Anim. et resurr. p. 136. ed. Krabing. *τίς γὰρ οὐκ οἶδεν ὅτι ῥοῇ τινὶ προσέοικεν ἡ ἀνθρωπίνη φύσις — — τότε τῆς κινήσεως λήγουσα, ὅταν καὶ τοῦ εἶναι παύσηται; κτλ. — — ἡ δὲ ἀλλοίωσις ἕως ἂν ᾖ τοῦτο ὃ λέγεται, οὐδέποτε ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ μένει· πῶς γὰρ ἂν ἐν ταὐτότητι φυλαχθείη τὸ ἀλλοιούμενον; ἀλλ' ὥσπερ τὸ ἐπὶ τῆς θρυαλλίδος πῦρ τῷ μὲν δοκεῖν ἀεὶ τὸ αὐτὸ φαίνεται· τὸ γὰρ συνεχὲς ἀεὶ τῆς κινήσεως ἀδιάσπαστον αὐτὸ καὶ ἡνωμένον πρὸς ἑαυτὸ δείκνυσι· τῇ δὲ ἀληθείᾳ πάντοτε αὐτὸ ἑαυτὸ διαδεχόμενον, οὐδέποτε τὸ αὐτὸ μένει· ἡ γὰρ ἐξελκυσθεῖσα διὰ τῆς θερμότητος ἰκμὰς ὁμοῦ τε ἐξεφλογώθη καὶ εἰς λιγνὺν ἐκκαυθεῖσα μετεποιήθη, καὶ ἀεὶ τὴν ἀλλοιωτικὴ δυνάμει ἡ τῆς φλογὸς κίνησις ἐνεργεῖται, εἰς λίγνυν δὲ ἑαυτῆς ἀλλοιοῦσα τὸ*

Digitized by Google

Dieſer das Sein bei Heraklit gänzlich ausſchließende Ausdruck Platos iſt vielleicht der ſtärkſte und ſchärfſte, der in dieſer Hinſicht zur Charakteriſirung heraklitiſcher Lehre gebraucht werden kann. Und gewiß muß es nach ſo überaus deutlichen Stellen Platos, denen bald mehrere derſelben Art folgen werden, faſt unbegreiflich erſcheinen, Schleiermacher und ſeine Nachfolger gegen das „Sein und Zugleich“ (sc. Nichtſein) das, nach ihm, Ariſtoteles (und auch Plutarch) dem Epheſier „leihen“ [1]) und von dem dieſer ſelbſt nichts gewußt haben ſoll, ankämpfen zu ſehen! Es iſt unmöglich, das Sein und zugleich Nichtſein deutlicher und richtiger hervortreten zu laſſen, als in der angeführten platoniſchen Stelle geſchieht. Darum nämlich iſt niemals irgend etwas, weil alles immer zugleich auch ſein eigenes Nichtſein iſt. Und eben weil Alles immer Sein und zugleich ſein eigenes Nichtſein iſt, darum wird immer Alles, denn das Werden (Entſtehen wie Vergehen) iſt eben die Beſtimmung, in welcher Sein und Nichtſein in Bezug auf ein und daſſelbe gleichzeitig geeint ſind; ſo daß, wer gegen jenes Zugleich von Sein und Nichtſein bei Heraklit polemiſirt, auch ſehr weit davon entfernt iſt, das heraklitiſche Princip des Werdens und die heraklitiſche Bewegung wirklich zu verſtehen, wenn er es auch den Worten nach ſcheint, und conſequenterweiſe vielmehr auch hiergegen polemiſiren müßte. Nach jenem Zeugniſſe Platos iſt es nicht nur unläugbar, daß bei Heraklit niemals ein Sein iſt, das nicht zugleich ſein eigenes Nichtſein wäre, ſondern man kann aus der Stelle ebenſowohl ſchon die Conſequenz entwickeln, daß bei dieſer ſchlechthinnigen zugleichſeienden Identität von Sein und Nichtſein das negative Moment das Sein verſchlungen hat. Dieſe Conſequenz zieht in der That ſo richtig wie ſcharf Simplicius in Ar. Phys. f. 17. a. aus der heraklitiſchen Sentenz vom Fluſſe, indem er nach Anführung derſelben fortfährt: *τῇ ἐνδελεχεῖ τοῦ ποταμοῦ ῥοῇ τὴν γένεσιν ἀπεικάζων* (sc. *Ἡρακλ.*) *πλέον τὸ μὴ ὂν ἔχουσαν τοῦ ὄντος*“, Heraklit habe mit „dem unaufhörlichen Fließen des Stromes das Werden verglichen, das mehr Nichtſein als Sein hat“. —

ὑποκείμενον· ὥσπερ τοίνυν δὶς κατὰ ταὐτὸν τῆς φλογὸς θίγοντα οὐκ ἔστι τῆς αὐτῆς τὸ δὶς ἅψασθαι· τὸ γὰρ ὄξυ τῆς ἀλλοιώσεως οὐκ ἀναμένει τὸν ἐκ δευτέρου πάλιν ἐπιθιγγάνοντα, κἂν ὡς τάχιστα τοῦτο ποιῇ· ἀλλ' ἀεὶ καινή τε καὶ πρόσφατός ἐστιν ἡ φλὸξ πάντοτε γεννωμένη καὶ ἀεὶ ἑαυτὴν διαδεχομένη καὶ οὐδέποτε ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ μένουσα.

Mit völliger Conſequenz wendet alſo Gregor das bald folgende heraklitiſche Dictum vom Fluſſe auf das Feuer an; beide ſind eben nur Darſtellungen der Idee des Proceſſes. (Das Ende der Stelle ſiehe weiter unten.)

1) Siehe oben p. 9 sq. 87. ꝛc. Schleierm. p. 358. 438. 441. ꝛc.

Es ist durchaus nicht damit abgethan, zu sagen, das Princip Heraklits sei das Werden oder die Bewegung, sondern es handelt sich darum, dieses Werden und diese heraklitische Bewegung als die processirende Identität des schlechthin Entgegengesetzten zu wissen, eine Auffassung, die sich, wie wir sahen, gleichmäßig durch Plato, Aristoteles, Plutarch, Simplicius, und wie wir bald sehen werden durch alle Commentatoren des Aristoteles bestätigt.

Nach Vorausschickung jener sich so deutlich explicirenden Stelle Platos ist es evident, daß er auch in andern diesen Punkt flüchtiger oder mehr bildlich berührenden Ausdrücken nur dasselbe meint. So im Theaetet.[1]): „*ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν*“, das All sei Bewegung und außer dieser existire nichts, oder wenn er sagt[2]): „nach Homer und Heraklit werde Alles wie Ströme bewegt“ (*οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι πάντα*), oder wenn er im Kratylos den Namen der Hestia in der Art dieses Dialoges etymologisirend sagt[3]): „*ὅσοι δ' αὖ ὠσίαν*, (sc. *ἐπωνόμασαν*) *σχεδόν τι αὖ οὗτοι καθ' Ἡράκλειτον ἂν ἡγοῖντο τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν*“ und an vielen and. O. — Auch Aristoteles läßt es an Versicherungen über die heraklitische Bewegung, in der allein Alles sein Sein habe, nicht fehlen. So außer in schon früher angeführten hierherschlagenden Stellen[4]): *ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα κἀκεῖνος ᾤετο καὶ οἱ πολλοί*“ und[5]): „*καί φασί τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μέν, τὰ δ' οὔ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεί, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν*“, „und Einige sagen, von dem Seienden werde nicht das Eine bewegt und das Andere nicht, sondern Alles und immer, nur entgehe das unserer sinnlichen Wahrnehmung“.

Ebenso heißt es in der Metaphysik[6]) von Plato, er sei in seiner Jugend ein Genosse des Kratylos und der heraklitischen Meinungen gewesen, daß Alles Sinnliche immer fließe (*ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθήτων ἀεὶ ῥεύντων*).

---

1) p. 156. a. p. 93. Stallb.

2) ib. p. 160. D. p. 110. St.

3) Cratyl. p. 401. D. p. 98. St.

4) de anima I, 2. p. 405, cf. Themist. Paraphr. in Phys. f. 67.

5) Phys. Auscult. VIII. c. 3. p. 253.

6) Metaph. I. c. 6. p. 987; wozu Brandis bemerkt, daß die Beschränkung auf das Sinnlich-Wahrnehmbare sich nur auf dasjenige beziehen soll, was Plato von Heraklit aufgenommen habe (vgl. hierüber in § 25.). — Dieser Angabe der Metaphysik in Bezug auf Plato widersprechen übrigens nicht nur Proclus in Cratyl. p. 85. ed. Stallb., sondern noch bestimmter Syrian. Comment. in Ar. Metaphys. ed. lat. ab Hi. Bagol. Venet. 1558. p. 58 u. p. 98. b.

Und eng ſich anſchließend an die obige Erklärung des Plato, daß niemals etwas ſei, ſondern Alles nur immer werde, ſagt Alexand. Aphrod.[1]): „*πάντα συνεχῶς ῥεῖ καί ἀεὶ γίνεται, οὐδέποτε δὲ οὐδέν ἐστι καθ' Ἡράκλειτον*“, „Alles fließt beſtändig und wird immer, niemals aber iſt irgend etwas nach Heraklit“. Am ſchärfſten und richtigſten aber ſagt Philoponus[2]) von derſelben Lehre: „Alles habe ſein Sein nur in dem Fließen und in der Umwandlung“, — — „*διὰ τὸ πάντα ἐν ῥύσει τε καί μεταβολῇ τὸ εἶναι ἔχειν καὶ στάσιν καὶ ὅρον εἶναι τῶν αἰσθητῶν οὐδένος*“[3]).

Aehnlich Simplicius, ebenfalls wie Plato die bloße Bezeichnung „Sein“ verwerfend[4]): „*καὶ ὅτε δὲ εἶναι δοκεῖ τοῦτο, ἐπειδὴ ἐν τῷ γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι τὸ εἶναι ἔχει μηδέποτε ἐν ταὐτῷ μένον, οὐδὲ τότε ὄν ἂν λέγοιτο κυριῶς· ἀλλὰ γινόμενον καὶ φθειρόμενον διὰ τὴν συνεχῆ ῥοὴν τὴν πάντα ἐναλλάσσουσαν, ἣν ἠνίξατο ὁ Ἡράκλειτος*“. „Und wenn etwas zu ſein ſcheint, ſo würde es, da es nur in dem Entſtehen und Vergehen ſein Sein hat, niemals daſſelbe bleibend, eigentlich nicht ein Seiendes zu nennen ſein, ſondern ein Werdendes und Vergehendes durch den unaufhörlichen Alles umwandelnden Fluß, den Heraklit geräthſelt hat“.

Auch Herakleides[5]) ſagt an einer Stelle, wo er ſehr viel ohne namentliche Anführung des Epheſiers heraklitiſirt hat: *ἐπειδὴ ῥύσει τινὶ καὶ ἀεννάῳ κινήσει τὸ πᾶν οἰκονομεῖται*[6]), ſo daß vollkommen gerechtfertigt

---

1) In Arist. Top. f. 43, welche Stelle Suidas ausſchreibt s. v. *θέσις* Vol. I. p. 1168. ed. Bernh.

2) Contra Proclum de mundi aeternit. II. *β*. ed. Venet. 1535. cur. Vict. Trincavell.

3) Wir finden dieſe Ausdrucksweiſe, welche bei Heraklit noch ein Sein übrig, dieſes Sein ſelbſt aber lediglich im Proceß und der Umwandlung (in's Gegentheil) beſtehen läßt, deshalb noch richtiger als jenen platoniſchen Ausdruck, daß bei Heraklit niemals irgend etwas iſt, weil durch jene Ausdrucksweiſe zugleich der Unterſchied zwiſchen der noch ſtreng objectiven Lehre des Epheſiers und den negativen, alles Sein und deshalb zugleich alle Wiſſenſchaft vom Sein (ſiehe die ariſt. Metaph. a. a. O.) aufhebenden Conſequenzen, die erſt ſeine Schüler zogen, gewahrt wird.

4) In Phys. f. 17. a.

5) Alleg. Hom. p. 465. G. p. 140. Schow.

6) Vgl. noch Simplic. in Phys. f. 207. b. *χρῆται δὲ τῷ Ἡρακλείτου λόγῳ τῷ λέγοντι πάντα ῥεῖν καὶ μηδέποτε τὸ αὐτὸ εἶναι* u. ib. f. 293. a.; Philopon. contra Procl. VII. 6. Sextus Pyrrh. Instit. III, 115: *τὸν δὲ Ἡράκλειτος ὀξεία ποταμοῦ ῥύσει τὴν εὐκινησίαν τῆς ἡμετέρας ὕλης ἀπεικάζων οὐδὲν ἄρα σῶμα μένει.* — Bei Diog. L. IX, 8. iſt in dem *ῥεῖν τὰ ὅλα ποταμοῦ δίκην* wohl nicht nur das *ὅλα*, ſondern wohl auch das *δίκην* in dieſer Verbindung dem Epheſier ſelbſt angehörig, wie wir das *δίκην* ſchon ſo bei der Harmonie des Bo-

erſcheinen Urtheile, wie die des Ammonius [1]), Heraklit habe geſagt, daß das Seiende auf keine Weiſe Antheil habe an dem Beſtehen (*στάσις*), oder wie der Pſeudo-Plutarch verſichert [2]), Heraklit habe Ruhe und Beſtehen aus dem All fortgenommen (*Ἡράκλ. ἠρεμίαν μὲν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνήρει*). Denn dasjenige Sein, welches irgendwie des Stillſtandes theilhaftig wäre, wäre eben ein ſolches, von dem das Nichtſein ausgeſchloſſen, welches ſomit nur Seiendes und nicht Werdendes wäre.

Daſſelbe verſichert uns auch Plato in einer Stelle, an deren Ende er ſich ſehr einer wörtlichen Citation nähert [3]): „*λέγει που Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὶς εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης*“, „Heraklit ſagt, daß alles in Bewegung iſt und nichts verbleibt, und mit dem Fließen eines Stromes das Seiende vergleichend ſagt er, daß man nicht zweimal in denſelben Strom hineinſteigen könne“. Ganz ſo führt dies Dictum auch Simplicius an [4]): Für Heraklit und diejenigen, die nach ihm phyſiologiſirten, wäre es, auf den ewigen Fluß des Werdens ſchauend und darauf, daß niemals etwas iſt, billig zu ſagen: *ὅτι πάντα ῥεῖ καὶ ὅτι εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δὶς οὐκ ἂν ἐμβαίης.*

Noch etwas wörtlicher ſcheint uns Ariſtoteles dies aufbewahrt zu haben, indem er uns dabei von der bekannten Fortbildung und reſp. Uebertreibung dieſes Satzes durch die Anhänger Heraklits erzählt [5]): „*ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν καὶ οἵαν Κράτυλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐδὲν ᾤετο δεῖν λέγειν, ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον καὶ τῷ Ἡρακλείτῳ*

---

gens und der Leyer angetroffen haben und dieſe Kürze für Heraklit paßt. Daß das Dictum in dieſer Form ſprüchwörtlich geworden, zeigt die ſchon früher angef. Stelle des Euseb. Orat. de laud. Const. p. 613. ed. Par. — Ganz gut drückt ſich endlich der h. Gregorius Nyſſ., ohne Heraklit zu nennen, darüber aus, de anim. et resurr. p. 122. ed. Krabing. — — *ὡς ἂν μὴ διὰ παντὸς ῥέοι ἡ φύσις ἀεὶ διὰ τῶν ἐπιγινομένων ἐπὶ τὸ πρόσω χεομένη καὶ οὐδέποτε τῆς κινήσεως λήγουσα.*

1) In libr. de Interpr. f. 4° ed. Venet. 1503

2) Plac. I. 23. p. 558. Wytt. u. Stob. Ecl. Phys. I. p. 396.

3) Cratyl. p. 402. A. p. 99. Stallb.

4) In Ar. Phys. f. 308. b. — Ebenſo ib. f. 17. a. *διὰ τοῦ „εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δὶς μὴ ἂν ἐμβῆναι“* und Plutarch. de S. N. V. p. 559. C. p. 254. Wytt. *ἢ λήσομεν εἰς τὸν Ἡρακλείτειον ἅπαντα πράγματα ποταμὸν ἐμβάλοντες, εἰς ὃν φησι δὶς οὐκ ἐμβῆναι τῷ πάντα κινεῖν καὶ ἑτεροιοῦν τὴν φύσιν μεταβάλλουσαν.*

5) Metaph. III. c. 5. p. 1010. B.

Digitized by Google

ἐπετίμα εἰπόντι, ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἅπαξ". „Aus dieſer Annahme (weil ſie nämlich die ganze Natur in ſteter Bewegung begriffen ſahen, und weil in Bezug auf das Sich Umändernde nichts wahres auszuſagen ſei, weshalb ſie geſagt hätten: von dem in allen Theilen durchaus ſich Umwandelnden könne nichts Wahres ausgeſagt werden) ging hervor die am meiſten auf die Spitze geſtellte von den genannten Meinungen, die der angeblich [1]) Heraklitiſirenden, die auch Kratylos hatte, der zuletzt glaubte, man dürfe gar nichts ſagen, ſondern bloß den Finger bewegte und den Heraklit tadelte, welcher ſagte, daß man nicht zweimal in denſelben Fluß hinabſteigen kann; denn er ſelbſt meinte, auch nicht einmal". Daher ſcheint uns die Stelle vielleicht ganz in ihrer Urſprünglichkeit mitgetheilt zu ſein bei Plutarch [2]): „*Ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν δὶς ἐμβῆναι τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δὶς ἅψασθαι* [3]) *κατὰ ἕξιν·* [4]) *ἀλλὰ ὀξύτητι καὶ τάχει τῆς μεταβολῆς σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει, μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν οὐδὲ ὕστερον ἀλλ' ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι· ὅθεν οὐδ' εἰς τὸ εἶναι περαίνει τὸ γιγνόμενον αὐτῆς τῷ μηδέποτε λήγειν μηδ' ἵστασθαι τὴν γένεσιν*", — eine Stelle, die wir ſchon oben (p. 50 und 74) ausführlich beſprochen und daſelbſt das *ἅμα* gegen Schleiermacher geſchützt haben, mit der Vermuthung, daß Heraklit dafür *ἀεί* geſagt habe. Jetzt aber iſt durch die Reihe der mitgetheilten Zeugniſſe, Plato an der Spitze, die Rechtfertigung Plutarchs hoffentlich zur Evidenz gebracht.

Wenn Plutarch in dem letzten Satze im Sinne Heraklits ſagt, daß

---

1) Sehr vorſichtig drückt ſich die Metaphyſik hier aus, indem ſie nicht *ἡ τῶν ἡρακλειτιζόντων*, ſondern *ἡρακλειτίζειν φασκόντων* ſagt und ſo anzudeuten ſcheint, daß dies eine in der That nicht in dem Sinne Heraklits gelegene Conſequenz ſei.

2) de *Ei* ap. Delph. p. 392. B. p. 605. Wytt.

3) In ähnlicher Verallgemeinerung im Cod. Anon. Urbin. Vol. IV. p. 547. der Berliner Ausgabe des Ariſtoteles: *Ἡράκλειτος δὲ οὐκ ἔστιν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ δὶς βάψαι ἔλεγεν, ὁ δὲ Κράτυλος οὐδὲ ἅπαξ.*

4) Schleiermacher p. 357 will das *οὔτε — κατὰ ἕξιν* aus folgendem Grunde nicht mehr zu den eigenen Worten des Epheſiers rechnen: „Dieſes *κατὰ ἕξιν* ſoll darauf deuten, daß die Erinnerung wohl auch nach Heraklit rein wiederholen kann, was die Wahrnehmung gehabt hat und gehört eben deshalb dem Plutarch an". In dieſem Sinne überſetzt er auch: „zweimal berührend zu treffen". Doch finden wir dieſe Unterſcheidung, auf die das *κατὰ ἕξιν* deuten ſoll, für unſere Stelle durch nichts bewieſen. Wyttenbach überſetzt einfacher und richtiger eodem in statu. Wir würden daher auch kein Bedenken tragen, den an *οὔτε* hängenden Satz dem Epheſier ſelbſt zu vindiciren, wenn nicht die ganze Ausdrucksweiſe viel zu abſtract wäre.

das werdende Endliche (*τὸ γιγνόμενον αὐτῆς* sc. *θνητῆς οὐσίας*) oder das ſinnlich Exiſtirende nie zum Sein gelange, weil nie zu überwinden ſei das Werden, ſo haben wir denſelben Gedanken ſoeben in einer Menge von Zeugniſſen in der Form wiedergefunden, daß das Seiende nur im Werden und der Umwandlung ſein Sein habe. Es iſt nur daſſelbe, was uns Simplicius eben geſagt hat, Heraklit vergleiche mit dem immerwährenden Fließen eines Stromes die Geneſis „weil ſie mehr Nichtſein als Sein habe“. Dieſer letztere Ausdruck iſt aber inſofern richtiger, als der plutarchiſche, welcher die *γένεσις* dem *εἶναι* entgegenſetzt, weil die Geneſis nicht mehr bloßer Gegenſatz des Sein, ſondern ſchon Totalbegriff des *μὴ ὄντος* und *ὄντος* iſt.

Was übrigens die von Ariſtoteles angeführte von Kratylos ausgeſprochene Zurechtweiſung ſeines Meiſters anbetrifft, daß man nicht nur nicht zweimal, ſondern auch nicht einmal in denſelben Fluß ſteigen könne, ſo muß man ſich hüten, wie bisher zu glauben, daß ſchon hierin eine Uebertreibung oder auch nur irgend ein Unterſchied des Kratylos und des Heraklit liege. Vielmehr liegt in Beidem unterſchiedslos nur Ein und derſelbe Gedanke, und Kratylos macht ſeinen Meiſter hierbei nur in der Sprache conſequenter. Denn auch in Heraklits eigenem Sinne verwandelt ſich, wenn man näher zuſieht, warum man nicht zweimal in denſelben Strom ſteigen könne, das „nicht zweimal“ ſofort in ein „nicht einmal“, wie dies ſchon aus der Erklärung des Jo. Philopon. richtig erhellt, Proleg. in Categor. in den Berliner Scholien zum Ariſtoteles p. 35: *ὅτι μὲν οὖν κινεῖται τὰ πράγματα καὶ ἀεὶ ἐν ῥοῇ καὶ ἀπορρόῃ ἐστί, τοῦτεστιν ἐν ῥύσει καὶ μεταβολῇ ὀρθῶς ἔφασκον· ὅθεν καί τινος τῶν ἀρχαίων εἰρηκότος, ὅτι εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἔστι δὶς ἐμβῆναι καὶ πρὸς τὸν αὐτὸν τόπον, ἔφη πρὸς αὐτὸν ἕτερος τῷ ὄντι ὀξείᾳ τῇ διανοίᾳ, ὡς οὐδ' ἅπαξ· ἅμα γὰρ τῷ καθεῖναι τὸν πόδα ἐρρύη αὐτῷ τὸ ὕδωρ πρὶν εἰς αὐτὸ τὸ λοιπὸν ἐμβῆναι σῶμα*[1]) und ebenſo

1) Aehnlich auch in einer bisher, wie die des Philoponus gleichfalls, ſtets überſehenen Stelle der heilige Gregorius Nyſſen., der auch trefflich weiß, wie dieſer Fluß nichts Anderes, als den Proceß der Umwandlung ins Gegentheil darſtellt und ſich dabei, wenn er Heraklit nicht nennt, dafür hin und wieder heraklitiſcherer Ausdrücke als die Commentatoren des Ariſtoteles bedient, de hom. opif. c. 13. initio: „*Ἡ ὑλικὴ καὶ ῥοώδης αὕτη τῶν σωμάτων ζωή, πάντοτε διὰ κινήσεως προϊοῦσα, ἐν τούτῳ ἔχει τοῦ εἶναι τὴν δύναμιν ἐν τῷ μὴ στῆναί ποτε* (vgl. oben Plutarch ꝛc. l. l. u. oben p. 74, 1.) *τῆς κινήσεως. Καθάπερ δέ τις ποταμὸς κατὰ τὴν ἰδίαν ῥέων ὁρμὴν πλήρη μὲν δείκνυσι τὴν κοιλότητα, δι' ἧς ἂν τύχῃ φερόμενος, οὐ μὴν ἐν τῷ αὐτῷ ὕδατι περὶ τὸν αὐτὸν ἀεὶ τόπον ὁρᾶται· ἀλλὰ τὸ μὲν ὑπέδραμεν αὐτοῦ, τὸ δὲ ὑπερρύη· οὕτω καὶ τὸ ὑλικὸν τῆς τῇδε ζωῆς διά τινος*

Ammon. (in Ar. Categ. f. 3. Venet. Ald. 1503.), nachdem er daſſelbe Geſchichtchen erzählt hat: — *ὅτι οὐδ' ἅπαξ εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν ἐμβληθῆναι δυνατόν· πρὶν τὸ ὅλον τὸ σῶμα καταδῦναι πλεῖστον ὕδωρ φθάνει παραῤῥεῦσαν.* „Ehe der ganze Leib noch in den Fluß niederſteige, ſei ſchon das meiſte Waſſer vorübergeſtrömt". Dieſe für den Satz des Kratylos angeführte Begründung würde aber auch Heraklit ſelbſt haben für wahr und für im Grunde identiſch mit dem Gedanken ſeines eigenen „Nicht zweimal" gelten laſſen müſſen. — Die feine aber ſcharfe Demarkationslinie, die Heraklit von Kratylos und anderen Schülern trennt, iſt vielmehr, um die Differenz möglichſt in Eine Antitheſe hineinzudrängen, die: daß bei Heraklit die Sache noch ſo ſteht, daß bei ihm nur das Wahre iſt; das Unwahre, das Sein als ſolches, die Ruhe, iſt ihm gar nicht (ſ. die obigen St. des Plato und des Simplic., wo deshalb der Name Sein getadelt wird, wie auch Kratylos in dem nach ihm benannten platoniſchen Dialog p. 430 und p. 433 gar nicht zugeben will, daß der falſche Name überhaupt nur ſei, cf. Ammon. in libro de Interpr. f. 15.), ſo daß dies die Veranlaſſung iſt zu dem, was Sextus Empiricus und auch Ariſtoteles angeben, daß nach Heraklit Alles wahr ſei (*πάντα ἀληθεύειν*); bei Kratylos dagegen iſt die Conſequenz gezogen, daß da Alles nur im Nichtſein und der Umwandlung ſein Sein habe, überhaupt nichts ſei und nichts wahr ſei (*οὐδὲν ἀληθεύειν*; cf. oben p. 64 sq. und §§ 35 sqq.). Deutlicher wird der Unterſchied darin, daß, wie Ariſtoteles erzählt, Kratylos glaubte, man müſſe überhaupt nichts ausſagen, weil nämlich alles Sein im Nu wieder vergangen, alſo keine Ausſage das Seiende noch antreffen und mit ihm übereinſtimmen und ſomit wahr ſein könne, die wahrſte Ausſage vielmehr wegen der inzwiſchen eingetretenen Aenderung des Seins unwahr geworden ſei, weshalb Kratylos blos den Finger bewegte, offenbar als die einzige Weiſe in der es möglich ſei einen Zuſtand etwa noch zu ereilen. Man ſieht, wie merkwürdig hier Heraklits Princip, welches die ſinnliche Wahrnehmung aller Wahrheit beraubt und dagegen auf das objective Wiſſen des Alles allein beherrſchenden unſinnlichen Vernunftgeſetzes (*λόγος, γνώμη*) verwieſen hatte, durch ſeine eigene Dialektik in ſein ſtrictes Gegentheil, in das Princip der unmittelbaren ſinnlichen Gewißheit umſchlägt und ebenſo andrerſeits den Uebergang zur Sophiſtik

κινήσεως καὶ ῥοῆς τῇ συνεχείᾳ τῆς τῶν ἐναντίων **διαδοχῆς ἀμείβεται.** *μηδέποτε στῆναι δύνασθαι τῆς μεταβολῆς,* **ἀλλὰ τῇ δυνάμει** (Krab. verbeſſ. nach Handſchriften *ὀδυναμίᾳ τοῦ ἀτρεμεῖν* (vgl. in der p. 168 angef. St. d. Hippokr. das *τὸν οὐδέποτε ἀτρεμίζοντα ἄπιστον ἔχειν διὰ τῶν ὁμοίων ἀναπειθόμενον τὴν κίνησιν*".

macht. Denn daß mit dem „man könne nichts aussagen“ und mit dem Fingerbewegen eben nur zur unmittelbarsten sinnlichsten Gewißheit zurückgekehrt und auf jede denkende Betrachtung überhaupt verzichtet ist, ist einleuchtend, weshalb auch Aristoteles diese Heraklitiker mit Recht als Solche bezeichnet, mit denen keine Wissenschaft und keine Art von Untersuchung möglich sei. Noch klarer tritt dies aus einem sehr scharfen Zusatz hervor, den der Aphrodisier wohl nicht bloß aus sich heraus macht[1]): *οὗτος οὐδὲ λέγειν τι ᾤετο δεῖν, ὡς μηδὲν ὑπομένον τὴν τοῦ λέγοντος κατηγορίαν· φθάνειν γὰρ τὴν φύσιν ὑποκειμένην περὶ ἧς ὁ λόγος, διὰ τὴν συνεχῆ ῥύσιν τὸν περὶ αὐτῆς λεγόμενον λόγον ἀλλοιουμένην καί ἄλλην γινομένην, ὡς μὴ εἶναι συμφωνοῦν ποτε αὐτῇ τὸ λεγόμενον περὶ αὐτῆς· ἠξίου δὲ τῷ δακτύλῳ δεικνύναι τὸ ὑποκείμενον μόνον, μὴ λέγοντά τι λίθον ἢ ξύλον ἢ χρυσὸν ἢ ἄλλο· ταῦτα μὲν γὰρ οὐχ ὑπομένειν διὰ τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὴν κατ' οὐσίαν μεταβολήν, τό μέντοι δεικνύμενον τῷ δακτύλῳ εἶναι τοῦτο ὅτι ποτὲ καὶ τύψοι ὂν ὅτε δείκνυται.* Man könne also nicht sagen, ob etwas Stein oder Holz oder Gold sei. Denn diese Qualificationen des Seins hätten keine Dauer vermöge der beständigen Umwandlung; „nur was man mit dem Finger zeige, sei das, was man vielleicht noch als seiend anträfe, indem man es zeigt“. — Da aber mit dieser dialectischen Consequenz des Kratylos der Gedanke sowohl zur Verflüchtigung alles Objectiven als zugleich zur Verneinung jeder sinnlichen Bestimmtheit gekommen war, so war dies auch die Seite, an welche die Skeptiker anknüpfen konnten, oder vielmehr welche sich selbst zur Skepsis entwickeln mußte, wie denn diesen innerlichen Zusammenhang nicht übel Ammonius hervorhebt, indem er fortfährt (in Ar. Categ. l. l.[2]): „also (vorüberrauschend wie die Gewässer des Stroms) verhalte sich auch die Natur der Dinge; denn in Bewegung und Fließen hat Alles sein Sein, weshalb sie auch Skeptiker genannt wurden, weil sie sich der Urtheile enthielten über die Dinge“. Irrig allerdings ist der äußerliche Zusammenhang der Skeptiker mit Heraklit, den er daselbst angiebt. Er läßt nämlich die Sentenz vom Flusse ursprünglich von Pyrrhon herrühren und die Verbesserung in *οὐδ' ἅπαξ* schreibt er, statt dem Kratylos, dem Heraklit zu, den er einen Schüler des Pyrrhon nennt. Dies verhält sich nun offenbar wohl so, wie Ideler zu Arist. Meteorol. T. I. p. 648 vermuthet, daß

1) Comm. in Metaph. Vol. IV. p. 670 der Berl. Ausg. d. Arist.

2) *οὕτω δὲ ἔχειν καὶ τὴν τῶν πραγμάτων φύσιν· ἐν κινήσει γὰρ καὶ ῥοῇ τὸ εἶναι ἔχει ἅπαντα, διὸ καὶ ἐφεκτικοὶ ἐλέγοντο παρὰ τὸ ἐπέχειν τὰς περὶ τῶν πραγμάτων ἀποκρίσεις.*

Digitized by Google

nämlich die Namen des Heraklit und Pyrrhon von irgend einem Schreiber verwechſelt worden ſeien — ſo daß hier eigentlich Pyrrhon Schüler des Heraklit genannt werde und eine factiſche Anknüpfung der Skeptiker an den heraklitiſchen Satz vorläge.

Man erinnert ſich hierbei, wie der Skeptiker Aeneſidem bei Sextus Empirikus [1]) die Skepſis eine Vorſchule zu Heraklit nennt, denn nach der Skepſis erſchienen die Gegenſätze an jedem Dinge, nach Heraklit aber ſeien ſie ſogar wirklich in jedem vorhanden.

Der objective und wirkliche Weg der Geſchichte des Gedankens iſt freilich der umgekehrte geweſen. Erſt mußten die Gegenſätze begriffen werden als das reelle Daſein des Objectes wahrhaft conſtituirend, ehe die Conſequenz eintreten konnte, daß dieſer Gegenſatz ſich zum Widerſpruch entwickelte, in den alles Gegenſtändliche, Beſtimmte und Objective wie in einen Strudel unterging, über den ſich allein die beſtimmende Thätigkeit des denkenden Subjectes erhob; ein Untergang, in welchem der Geiſt, wenn er die ganze Welt des Wahren darin verloren hatte, doch ſich den einzigen Boden des Wahren, ſeine freie Innerlichkeit, erſt erobert hatte.

Jedenfalls liegt dieſen Angaben des Aeneſidem und bei Ammonius eine Gedankenwahrheit zu Grunde, die nicht ſo abgefertigt werden darf, wie Schleiermacher thut. —

Daß übrigens Kratylos mit ſeinem Amendement *οὐδ' ἅπαξ* zu der heraklitiſchen Sentenz vom Fluſſe ſeinen Meiſter inſoweit durchaus nicht übertreibt, wie man auf Grund jener Stelle der Metaphyſik, in derſelben nicht genau genug unterſcheidend, angenommen hat, zeigt ſich auch durch eine andere und noch ſicherer in wörtlicher Form auftretende Variation des heraklitiſchen Satzes, die uns zunächſt Herakleides alſo aufbewahrt hat [2]): „*καὶ πάλιν· ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς* [3]) *ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμ-*

1) Pyrrh. Hypoth. I. 210.

2) Alleg. Hom. p. 442 ed. Gal. p. 84 Sch.

3) Schleiermachers Vermuthung (p. 529), daß zwiſchen *αὐτοῖς* und *ἐμβαίνομεν* ein *δὶς* ausgefallen ſei, iſt ſehr beſtimmt abzuweiſen; denn zu ſagen *δὶς ἐμβαινομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν* wäre offenbar abgeſchmackt. Dann genügte weit beſſer das eine mit der Negation geſetzte *ἐμβαίνομεν*, wie wir es ſo oft gehabt haben. Allein die antithetiſche Wiederholung *ἐμβ. τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν* iſt offenbar viel zu echt heraklitiſch und durch die directe Anführung viel zu verbürgt, um an ihr rühren zu können und zu wollen, was Schleiermacher auch gar nicht vorſchlägt. Heraklit hat dieſe Sentenz, wie andere ſchon betrachtete, gewiß an verſchiedenen Stellen ſeines Werks in dieſen verſchiedenen Variationen ausgeſprochen, was ein häufig bei ihm wiederkehrender Zug geweſen zu ſein ſcheint. Denn wörtlich ein und dieſelbe mit den bei Plutarch und Ariſtoteles citirten Stellen

Digitized by Google

βαίνομεν· εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν". „In dieſelben Ströme ſteigen wir hinein und nicht hinein".

Ehe wir aber die folgenden Worte: „wir ſind und ſind nicht" in ihrem Verhältniß zu den ihnen vorhergehenden betrachten, wollen wir das Citat vom Fluſſe einen Schritt weiter verfolgen, was uns von ſelbſt wieder auf die Stelle des Herakleides zurückführen wird. — Dieſelbe Dialectik des räumlichen Daſeins, dieſelbe Identität des ſinnlichen Hier und Nichthier, die in der angeführten Sentenz liegt, hat Heraklit auch im Verfolg derſelben in der Form eines realen Grundes ausgedrückt[1]): „ποταμοῖς γὰρ δὶς τοῖς αὐτοῖς οὐκ ἂν ἐμβαίης, ὥς φησιν Ἡράκλειτος, ἕτερα γὰρ ἐπιῤῥεῖ ὕδατα", „nicht kann man zweimal in dieſelben Flüſſe ſteigen, wie Heraklit ſagt, denn andere Waſſer ſtrömen hinzu". Dieſen von Heraklit ſelbſt angegebenen realen Grund hat uns in noch wörtlicherer Weiſe und mit einer ſehr ausdrücklichen Anführung Euſebius[2]) in einer lehrreichen Stelle aus Kleanthes aufbewahrt; der Grund wird aber in derſelben nicht ſowohl als Grund eingeleitet, ſondern in echt heraklitiſcher Weiſe unmittelbar der Schilderung einverleibt: „— — Ἡράκλειτος — — — λέγων οὕτως· „ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιῤῥεῖ", „Heraklit — — der alſo ſagt: „Den in dieſelben Flüſſe hineinſteigenden ſtrömten andere und andere Waſſer zu". Wir nennen die Stelle beſonders lehrreich und zwar um ihres Zuſammenhanges willen, obwohl dieſen, merkwürdig genug, Schleiermacher gerade tadelt und unrichtig findet (p. 359). Er iſt aber folgender: Zeno, berichtet Euſebius aus Kleanthes, nenne gleichfalls die Seele eine ἀναθυμίασις „καθάπερ Ἡράκλειτος, βουλόμενος γὰρ ἐμφανίσαι ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ ἀεὶ γίνονται, εἴκασεν αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς λέγων οὕτως κτλ." (folgt das Fragm.) „wie Heraklit, welcher um klar zu machen, daß die Seelen proceſſirend[3]) immer vernünftig werden, ſie mit Flüſſen verglich, alſo ſa-

---

würde die Sentenz ja auch ſelbſt mit der Schleiermacherſchen Vermuthung noch nicht ſein, und man müßte noch immer zwei verſchiedene Lesarten derſelben bei Heraklit annehmen, wie ja auch Schleiermacher ſelbſt drei Fragmente (Fragm. 20. u. 21. u. Fragm. 72; p. 357 sq. u. 529.) aufführt.

1) Plutarch. quaest. nat. p. 912. p. 685. Wyttenb.

2) Praepar. Evang. XV. c. 2. p. 821. ed. Par.

3) Gegen die übliche Ueberſetzung „einathmend" glauben wir das ἀναθυμιώμενα richtiger geradezu mit: proceſſirend überſetzen zu können. Wir verweiſen

Digitized by Google

gend: ꝛc.“. Dieſer dem Heraklit hier zugeſchriebene Vergleich der Seele mit Flüſſen, ſo daß, wie letztere nur in dem immerwährenden Zuſtrömen immer neuer Gewäſſer, ſo auch die Seele nur in der beſtändigen Vermittlung mit dem Allgemeinen, in der fortwährenden Aufnahme deſſelben in ſich (*ἀναθυμιώμεναι*) ihr Daſein habe, dieſer von Schleiermacher als eine unrichtige, unſtatthafte und den Sinn verdunkelnde Zuſammendrängung des Berichterſtatters angegriffene Vergleich — ſcheint uns vielmehr tief in der Philoſophie des Epheſiers begründet und ſelbſt das Richtigſte vielleicht zu ſein, was uns über ſeine Seele geſagt worden iſt. Denn wie dem Fluß [1]) ſeine Subſtanz immer aufs neue, wie ihm immer „andere und andere Waſſer“ zuſtrömen, ſo iſt in dieſer individualitätsloſen Philoſophie auch die *ψυχή*, das Subject, nur das ununterbrochene, ſelbſtloſe und noch zu keiner Reflexion in ſich, zu keiner Innerlichkeit als ſolcher gelangte Zuſtrömen und Aufnehmen ſeiner Subſtanz. Zuvörderſt führt uns das auch auf das: „wir ſind und ſind nicht“ in der Stelle des Herakleides zurück. Schleiermacher wirft p. 529 über dieſe Worte die Frage auf: „Wer kann bei heraklitiſcher Dunkelheit wiſſen, ob ſie noch auf *ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς* zu beziehen ſind, oder für ſich allein ſtehen und im Allgemeinen ſagen ſollen, daß eben in jener zwiefachen Beziehung auch von uns gilt, daß wir ſind und daß wir nicht ſind“. — Bis zu einer überaus hohen Wahrſcheinlichkeit läßt ſich die Frage allerdings bringen. Daß bei Herakleides beide Sätze unmittelbar hintereinander ſtehen, kann

---

hierüber einſtweilen auf das im § 6. Geſagte, ſowie auf das im Verlauf und dann bei der Lehre vom Erkennen und vom Feuer noch Folgende*).

1) Wollte man für Schleiermacher gelten laſſen, was er hervorhebt, daß nämlich in dem Fragmente bei Euſeb. nicht den Flüſſen ſelbſt, ſondern den einſteigenden Menſchen das Waſſer zuſtrömt und deshalb mit Schleiermacher verbeſſern wollen *εἴκασεν αὐτὰς* (sc. *τὰς ψυχὰς*) *τοῖς ἐν τοῖς ποταμοῖς*, ſo iſt dies doch eine inhaltsloſe und ziemlich wortklauberiſche Unterſcheidung. Grammatiſch bezieht ſich das *ἐπῴρει* allerdings auf *ἐμβαίνουσιν*, realiter aber auf *τοῖς ποταμοῖς*. Denn nicht den Subjecten ſtrömt das Waſſer zu, die mit ihm in keiner realen Verbindung ſtehen, ſondern den Flüſſen, deren Subſtanz es iſt, und die Subjecte erfahren nur dieſe als Bild für die Natur ihrer eigenen Seele gebrauchte Natur der Flüſſe am beſten und handgreiflichſten, wenn ſie ſich in die Ströme hineinbegeben und von ihren Wellen fortgetragen fühlen. — Es kömmt ja auch weniger darauf an, Heraklits Sprache zu tadeln, wenn hier Grund zu ſolchem Tadel wäre, als rein aufzufaſſen, was er hat ſagen wollen.

*) Man vgl. jetzt das Fragment p. 144, wo das *ἀλλοιοῦσθαι — θύωμα* die Richtigkeit unſerer obigen Ueberſetzung evident beſtätigt.

nicht einmal für ihre gleiche örtliche Stellung im Buche des Epheſiers etwas beweiſen, weil Herakleides gerade an dieſer Stelle mehrere ſolche Bruchſtücke, die in dem Werke des Epheſiers unzweifelhaft räumlich getrennt waren, zuſammenſtellt, um Beiſpiele heraklitiſcher ſymboliſirender Dunkelheit zu liefern (eine Abſicht, die Herakleides ſelbſt vor ſeinen Citaten ausſpricht), Beiſpiele, welche alle gerade darin übereinſtimmen, daß ſie die ſtricten Gegenſätze unvermittelt als identiſch ſetzen. — Ferner können die in Rede ſtehenden Worte in dem Buche Heraklits auch deshalb nicht auf das *ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβ.* gefolgt zu ſein ſcheinen, weil, da ja nach den Stellen bei Plutarch und Euſeb. Heraklit auch den Grund angegeben hat, weshalb es nicht mehr dieſelben Flüſſe ſind, dieſer Grund am ſchicklichſten wohl unmittelbar nach dem *οὐκ ἐμβαίνομεν* gefolgt ſein dürfte. Wenn es nämlich darauf ankäme, ein Stück Heraklit zu machen, ſo könnte man vielleicht mit einiger Wahrſcheinlichkeit die Stelle ſeines Buches aus den dreien bei Herakleides, Euſebius und Plutarch alſo zuſammenſetzen wollen: „*ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν· ποταμοῖσιν τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν, ἕτερα γὰρ καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιῤῥεῖ*“.

Wie dem auch ſei, ſo wird man jedenfalls zugeben müſſen, daß die Worte *εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν* nicht mehr wie das *ἐμβ. τε καὶ οὐκ ἐμβ.* ſich auf die Flüſſe beziehen können, weil ſonſt in ihnen nicht nur eine leere und Heraklit nicht wohl zuzutrauende Tautologie, ſondern ſelbſt eine abſchwächende Tautologie liegen würde. Denn an der jetzt in Rede ſtehenden Stelle hat ja Heraklit weder ſagen wollen, noch dem Texte zufolge geſagt, daß wir nicht zu zwei getrennten Malen in denſelben Fluß hineinſteigen können, ſondern diesmal auch in der Sprache weit mehr mit Kratylos übereinſtimmend, daß im Momente des Einſteigens ſelbſt der betreffende Fluß nicht mit ſich ſelbſt identiſch bleibe, da andere und andere Waſſer zuſtrömen [1]). Dann aber iſt das *εἰμέν τ. κ. οὐκ εἰμ.*. wenn

1) Und dieſe Auffaſſung dürfte um ſo richtiger ſein, als wenn man umgekehrt bei dem *ἐμβ. τ. κ. οὐκ ἐμβ.* zwei in der Zeit getrennte Handlungen unterſtellen und das *εἰμέν τ. κ. οὐκ εἰμ.* als Klimax faſſen wollte, man 1) dann hierdurch, wenn wir gleichzeitig in denſelben Flüſſen ſind und nicht ſind, doch immer ſachlich zu demſelben Reſultate käme und 2) wenn bei dem *εἰμέν τ. κ. οὐκ εἰμέν* Gleichzeitigkeit unterſtellt werden muß, es ſchon ſprachlich erforderlich iſt, dieſelbe Gleichzeitigkeit auch bei dem „ſteigen wir ein und nicht ein“ zu unterſtellen. Dann zeigt aber auch das Präſens *ἐπιῤῥεῖ* in dem begründenden Satze „denn den Einſteigenden fließen andere und andere Waſſer zu“, daß die Handlungen des Einſteigens in den Fluß und des Sich Aenderns deſſelben als gleichzeitige gedacht ſind. Sonſt hätte, wenn an ein zweimaliges Einſteigen zu verſchiedenen Zeiten gedacht würde, geſagt werden müſſen, daß inzwiſchen andere Waſſer zugefloſſen ſind.

es auch noch auf die Flüſſe bezogen werden ſoll, ein abſchwächender Zuſatz und nicht eine Klimax; denn das εἰμέν bezeichnet dann doch jedenfalls einen Zeitmoment von längerer Dauer, als die ganz momentane Handlung des Einſteigens.

Daß aber endlich die Worte εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν jedenfalls abſolut zu faſſen ſind und nur den gleichen Fluß, die gleiche Einheit des Seins und zugleich Nichtſeins, von den Subjecten ſelbſt ausſagen ſollen, dies lehren ja eben ganz beſtimmt die Worte des Kleanthes (die umſomehr Gewicht haben, als Kleanthes, ſiehe oben p. 3, ein Bearbeiter des Epheſiers war), Heraklit habe, um klar zu machen, wie ſie proceſſirend vernünftig werden, die Seelen ſelbſt mit Flüſſen verglichen. Wie richtig dieſer Vergleich für die Philoſophie des Epheſiers iſt, iſt leicht zu ſehen. Die Subjecte ſind in demſelben Zu- und Abſtrömen, in derſelben continuirlichen Vermittelung von Sein und Nicht beſtändig begriffen, wie die Flüſſe ſelbſt und alle Dingheit überhaupt; ſie ſind ſelber Flüſſe, ſind Wellen des beſtändig fließenden allgemeinen Werdens. Wie uns z. B. Philopon oben (p. 290) ſagte: Alle Dinge bewegen ſich und ſind immer in Zufluß und Abfluß, ſo ſagt, mit Kleanthes übereinſtimmend und ſich eng an Plato anſchließend Ammonius (in Arist. Categ. f. 37): ὡς μηδὲ τὴν περὶ ἑαυτοῦ φωνὴν ἀναμένειν κατὰ τὸ τῆς ἀσπαθείας δόγμα, τό Ἡρακλείτειον λέγω, οἷον ὁ Σωκράτης ἐν ῥοῇ γὰρ καὶ ἀποῤῥοῇ τὸ εἶναι ἔχει. Alſo auch das Subject hat nur „im Zu- und Abfluß ſein Sein". Aber nicht blos jene Stelle des Kleanthes, auch andere Stellen beweiſen mit vollſtändiger Evidenz, daß jener Fluß von den Subjecten ſelbſt ausgeſagt wurde und das Fließen des Stromes hier nur als ein klar machender Vergleich für dieſen Fluß in den Subjecten dienen ſollte. Dies zeigen ſchon die wohl ohne allen Zweifel auf dieſes heraklitiſche Dictum anſpielenden und von dieſer Auffaſſung ausgehenden Worte des Ariſtoteles (Polit. III. c. 3. p. 127. B.), in denen er die Frage aufwirft, ob wir „eine Stadt dieſelbe nennen, ſo lange ein und daſſelbe Geſchlecht ſie bewohnt, obgleich immer die Einen ſterben, die Andern geboren werden, wie wir auch gewöhnt ſind, Flüſſe und Quellen dieſelben zu nennen, obgleich immer das eine Waſſer zuſtrömt, das andere abfließt". Entſcheidender aber noch iſt die das heraklitiſche Fragment ausdrücklich anführende und interpretirende Stelle des Seneca Ep. LVIII. (T. III. p. 172. ed. Bip.): Nemo nostrum idem est in senectute quo fuit juvenis; nemo est mane quo fuit pridie. Corpora nostra rapiuntur fluminum more, quidquid vides currit cum tempore, nihil ex his quae vidimus manet. Ego ipse dum lo-

Digitized by Google

quor mutari ista, mutatus sum. Hoc est quod ait Heraclitus: In idem flumen bis non descendimus. Manet idem fluminis nomen, aqua transmissa est. Hoc in omne manifestius est quam in homine, sed nos quoque non minus velox cursus praetervehit [1]). Und weil wir ſo nur im Zuſtrömen des allgemeinen Werdens, im Abſtrömen unſers eigenen Seins unſer Sein haben, ſo beſteht die Weisheit eben darin zu wiſſen, daß wir gar nicht ſind. Und weil wir nichts Bleibendes ſind, können wir uns auch nicht als ſolches finden und feſthalten, ſondern wir müſſen uns ſelbſt ſuchen in dieſem Zu- und Abfluß des Werdens. Uns ſo als nichtſeiende zu wiſſen, uns in dieſem Strom des Allgemeinen zu ſuchen, das eben iſt die Weisheit. Dieſen Sinn hat denn auch das oft angeführte und faſt eben ſo oft mißverſtandene Dictum Heraklits: „ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν“ „Ich ſuchte mich ſelbſt“ wie hierbei ſchon Schleiermacher (p. 530) richtig geſehen hat, obgleich es gerade deshalb um ſo mehr wundern muß, daß er den Vergleich der Seele mit einem Fluß bei Euſebius eine unrichtige Auslegung nennt. — Den Ausſpruch ſelbſt führt zuerſt an Plutarch [2]): „ὁ δὲ Ἡράκλειτος, ὡς μέγα τι καὶ σεμνὸν διαπεπραγμένος, Ἐδιζησάμην, φησὶν, ἐμεωυτόν“ „Heraklit aber ſagt, wie Jemand, der etwas Großes und Heiliges vollbracht hat: Ich ſuchte mich ſelbſt“. Daß es aber Heraklit eben „wie etwas Großes und Heiliges“ gelehrt hat, hätte den Plutarch ſchon darauf aufmerkſam machen ſollen, daß es nicht in dem gewöhnlichen und flachen pſychologiſchen Sinne zu nehmen ſei, in welchem auch Suidas [3]) den Ausſpruch mißverſtanden hat: „οὐκοῦν ἀπεικὸς ἦν καὶ τὸν ὀὲ Πόστουμον λέγειν λόγον ἐκεῖνον, ὅνπερ οὖν Ἡράκλειτος εἶπεν ἐφ' ἑαυτοῦ Ἐμεωυ-

---

1) Cf. Augustin. de Trin. IV. c. 16: quasi fluvio quadam decurrit genus humanum und beſonders auch die oben p. 293, 1. angeführte Stelle des Gregorius Nyſſ. und endlich noch eine andere Stelle deſſelben, die ſich unmittelbar an die p. 287 über die Flamme angeführte anſchließt, de anim. et resurr. p. 138. ed. Krab.: τοιοῦτόν τι καὶ περὶ τὴν τοῦ σώματος ἡμῶν φύσιν ἐστὶ τὸ γὰρ ἐπίῤῥυτον τῆς φύσεως ἡμῶν καὶ τὸ ἀπόῤῥυτον διὰ τῆς ἀλλοιωτικῆς κινήσεως ἀεὶ πορευόμενόν τε καὶ κινούμενον τότε ἵσταται, ὅταν καὶ τῆς ζωῆς ἀποπλήξῃ· ἕως ὃ ἂν ἐν τῷ ζῆν ᾖ, στάσιν οὐκ ἔχει· ἢ γὰρ πληροῦται, ἢ διαπνέεται, ἢ δι' ἑκατέρων πάντως εἰς ἀεὶ διεξάγεται. Schärfer als die Commentatoren des Ariſtoteles zeigt der Kirchenvater auch hier, wie der Fluß ebenſo wie die Flamme und das organiſche Leben nichts anderes iſt, als der Proceß der entgegengeſetzten und ununterbrochen in ihr Gegentheil umſchlagenden Bewegung (vgl. § 7.).

2) Adv. Colot. p. 1118. p. 569. Wytt.

3) s. v. Postumus Vol. II. P. II. p. 380. ed. Bernh.

Digitized by Google

τὸν ἐδιζησάμην". Noch plumper freilich faßt es Diog. L. (IX, 5.) auf, als sollte es nämlich seine Autodidaxie besagen: ἤχουσε δὲ οὐδενός, ἀλλ' αὐτὸν, ἔφη, διζήσασθαι. — Außer diesen drei bereits von Schleiermacher angeführten Stellen findet sich das Dictum noch in mehreren bisher übersehenen [1], am trefflichsten aber bei Plotin [2]: „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι καὶ ἡ τῶν ἀνεῦ ὕλης ἐπιστήμη ταὐτὸν τῷ πράγματι καὶ τὸ „„ἐμαυτὸν ἐδιζησάμην ὡς ἓν τῶν ὄντων"" „denn dasselbe ist Denken und Sein und die Erkenntniß des Immateriellen dasselbe mit dem Thatsächlichen und das „Ich suchte mich selbst wie eines der seienden Dinge". Daß das ὡς ἓν τῶν ὄντων der wahrhafte Sinn jenes Spruches ist, man müsse sich ebenso betrachten und suchen wie eins der seienden Dinge, d. h. als ebensowenig seiend wie die Dingheit, als in demselben Flusse begriffen, in welchem alles Gegenständliche stets processirt, ist bereits klar, und insofern sagt die Stelle nur sehr deutlich, was Schleiermacher bereits ohne sie erkannt hatte. Fraglich ist nur, ob dieser Zusatz dem Heraklit selbst angehört, oder eine treffliche Interpretation des Plotinos ist. Creuzer ad l. l. neigt sich zu ersterer Annahme. Er hätte dieselbe aber auch, wie es scheint, fast zur Evidenz bringen können. An einer andern Stelle nämlich, wo Plotin diese selbe Sentenz zwar nicht anführt, aber offenbar auf sie anspielt, scheint er sie gänzlich und zwar in der Weise des Diog. L. mißzuverstehen [3]: ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος, ὃς ἡμῖν παρακελεύεται ζητεῖν τοῦτο — — εἰκαζειν ἔδωκεν, ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποῆσαι τὸν λόγον, ὡς δέον ἴσως παρ' αὐτῷ ζητεῖν, ὥσπερ καὶ αὐτὸς ζητήσας εὗρεν. Es würde sich daher schwer annehmen lassen, daß Plotin die Stelle, die er das einemal doch so sehr mißzuverstehen scheint, das anderemal so trefflich interpretirt haben sollte, und man muß daher glauben, daß er das ὡς ἓν τῶν ὄντων an der erst a. St. nicht aus sich, sondern aus Heraklit selbst, was auch die gleichsam stoßweise Anführung durch das dem Satze vorgestellte τὸ zu bestätigen scheint, oder mindestens aus einem trefflichen Commentator geschöpft habe.

1) z. B. Julian. orat. VI. adv. Cyn. p. 185. a. ed. Spanh.: Ἡράκλειτος δὲ ἐδιζησάμην ἐμαυτόν. Hesych. I. p. 1084. ed. Alb. ohne Namensanführung: Ἐδιζησα ἐμεωυτόν· ἐζήτησα ἐμαυτόν. Clem. Al. Strom. lib. I. im Anfang: ἃ δὲ αὐτοὶ διζησάμενοι ἑαυτοὺς ἐξευρηκέναι φρυάττονται. Der würdige Tatian ändert das Dictum in ἐμαυτὸν ἐδιδαξάμην εἰπόντα (sc. Ἡρ.) p. 11. ed. Ox. cf. Dio Chrysost. Or. LV. p. 558. T. II. p. 282 Reiske: Ἡράκλειτος δὲ ἔτι γεννικώτερον αὐτὸς ἐξευρὼν φησι τὴν τοῦ παντὸς φύσιν, ὁποία τυγχάνει οὖσα, μηδένος διδάξαντος καὶ γενέσθαι παρ' αὐτῷ σόφος.

2) Ennead. V. lib. IX. p. 559. p. 1033. ed. Creuzer.

3) Ennead. IV. lib. VIII. p. 468. p. 873. Cr.

Digitized by Google

Demgemäß hat auch Schleiermacher Recht zu ſagen, daß in der Stelle des Stobaeus[1]): *Ἡράκλειτος νέος ὢν πάντων γέγονε σοφώτερος ὅτι ᾔδει ἑαυτὸν μηδὲν εἰδότα* die zwei letzten Worte nur eine Verfälſchung aus *μηδὲν ὄντα* ſeien, ſo daß Heraklit geſagt haben mag: dadurch, daß er auch ſich ſelbſt als nichtſeiend gefunden habe, ſei ihm erſt alle Erkenntniß aufgegangen. Man kann dies noch dadurch belegen, daß bei Diog. L. (IX, 5.): *καὶ νέος ὢν ἔφασκε μηδὲν εἰδέναι, τέλειος μέντοι γενόμενος πάντα ἐγνωκέναι* noch die ed. Froben. ſtatt des *μηδὲν εἰδέναι* vielmehr *μηδὲν εἶναι* lieſt, und wir das *εἰδέναι* erſt einer Conjectur des Stephanus verdanken.

Aber auch platoniſche Stellen beſtätigen dies, z. B. die im Kratyl. p. 440. C. p. 223. St.: „Ob nun dieſes ſich ſo verhält oder aber auf jene Weiſe wie Heraklit mit den ſeinigen und noch viele Andere behaupten, möchte nicht leicht ſein zu unterſuchen, gewiß aber iſt es einem Vernunft habenden Menſchen nicht angemeſſen, blos den Namen (der Dinge) zugewendet ſich und ſeine Seele in Abhängigkeit von ihnen zu begeben und im Vertrauen auf ſie und Diejenigen, die ſie eingeführt, ſich ſo feſt darauf zu verlaſſen, als wiſſe man etwas Rechtes (*διϊσχυρίζεσθαι ὡς τι εἰδότα*), und ſowohl von ſich ſelbſt als von den ſeienden Dingen eine üble Meinung zu haben (*καὶ αὐτοῦ τε καὶ ὄντων καταγιγνώσκειν*), als wäre nichts geſund, ſondern alles hinfällig wie Töpferwaare (*ὡς περ κεράμια ῥεῖ*), und geradezu zu glauben, daß wie am Katarrh leidende Menſchen, ſich ſo auch die Dinge verhalten und von Rheuma und Katarrh geplagt werden".

In dieſer Stelle wird alſo gleichfalls von Plato das „es ſei nichts geſund" und „es flöße Alles" im Sinne Heraklits ganz ebenſo auf die Subjecte ſelbſt als auf die Dinge (*αὐτοῦ τε καὶ ὄντων*) bezogen. — Man beachte auch, wie Plato (Phaed. p. 90. C. p. 552. Ast.) dadurch den Heraklit zu ſeinem Dogma von dem objectiven Fluſſe und gegenſätzlichen Wandel der Dinge gekommen ſein läßt, daß er ſich ſubjectiv in dieſem Fluß befunden, nämlich immer ein andermal anderer Anſicht über die Dinge geweſen wäre und ſtatt nun ſich die Schuld zu geben, dieſen Fluß auf die Dinge übertragen hätte. Hat Heraklit, wie wir aus der Stelle des Stobaeus vermuthet haben, geſagt, es ſei ihm durch die Erkenntniß, daß er ſelbſt nicht ſei (*ὅτι ᾔδει ἑαυτὸν μηδὲν ὄντα*), alle Erkenntniß aufgegangen, indem er auch die Dinge in dem gleichen Fluſſe gefunden, ſo iſt dieſe Stelle des Phaedon eine halb ironiſche, halb zurecht-

1) Serm. XXI. p. 177. I. p. 344. ed. Gaisf.

Digitized by Google

weiſende Beziehung auf dieſen Satz, wie denn in der Regel hinter der Ironie des Platon ein ſehr concreter und realer Hintergrund zu ſuchen iſt. — Ferner muß man in der zuerſt a. St. des Kratylos auch auf das „*διϊσχυρίζεσθαι ὡς τι εἰδότα*“ achten, Heraklit habe ſich darauf als wiſſe er damit etwas Tüchtiges und Unerſchütterliches, beſonders viel zu gute gethan. Es entſpricht ganz der Art, in der uns Plutarch bei Anführung des: „Ich ſuchte mich ſelbſt“ ſagt, Heraklit habe es geſagt „wie Jemand, der etwas Großes und Heiliges (*ὡς μέγα τι καὶ σεμνὸν διαπεπράγμενος*) vollbracht hat“. — Jedenfalls ergiebt ſich auch daraus, wie falſch das *μηδὲν εἰδότα* bei Stobaeus iſt. Heraklit iſt es nie eingefallen, zu ſagen, daß er nichts wüßte. Jener ſokratiſche Spruch iſt ihm gänzlich fremd. Vielmehr war er, wie die Stellen bei Stob. u. Diog. ſelbſt, ferner die bei Dio Chys. (ſ. p. 302, 1.) und die eben angeführte Schilderung des Platon, auch die Worte des Ariſtoteles [1]): „Herakleitos baue ſo feſt auf das was ihm ſcheine, wie andere auf das was ſie wiſſen“ und noch viele andere [2]) ſpäter zu betrachtende Zeugniſſe zeigen, durch und durch von dem philoſophiſchen Hochmuthe des bewußten Wiſſens erfüllt, nicht des Wiſſens, das dieſes und jenes gelehrte Nichts weiß, ſondern desjenigen das erkannt hat

„was die Welt
im Innerſten zuſammenhält“.

Frägt man aber, um bei unſerem Thema, dem Zu- und Abfluß, in dem die Subjecte begriffen ſind, zu bleiben und noch näher auf die Vergleichung der Seele mit Flüſſen einzugehen: den Flüſſen fließt allerdings ihre Subſtanz, das Waſſer, immer neu zu; was fließt nun aber den Seelen zu? ſo iſt die ſchon im obigen gegebene Antwort die: eben auch ihre Subſtanz, das abſolute reale Werden, oder das Allgemeine, der reale Proceß, in dem Alles befindlich, der Gott, der eben dadurch ſtirbt, weil er dadurch aus ſeiner allgemeinen Continuität mit ſich heraus- und in die Einzelheit und ihr auf ſich Beharrenwollen hineingeräth. Die Einzelheit andrerſeits tritt eben durch dieſes Aufnehmen des allgemeinen Werdens aus ihrem Fürſichſein heraus und wird vernünftig.

1) Eth. Nic. VII. c. 5. p. 1147: *ἔνιοι γὰρ πιστεύουσιν οὐδὲν ἧττον, οἷς δοξάζουσιν ἢ ἕτεροι οἷς ἐπίστανται· δηλοῖ δ' Ἡράκλειτος.*

2) Vgl. einſtweilen noch Origen. Philosoph. Vol. I. c. 4. p. 884 de la Rue: *Ἡράκλειτος δὲ φυσικὸς φιλόσοφος ὁ Ἐφέσιος· — — ἀγνοίαν τοῦ παντὸς βίου καταγιγνώσκειν καὶ πάντων ἀνθρώπων — — αὐτὸν μὲν γὰρ ἔφασκε τὰ πάντα εἰδέναι, τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους οὐδέν.* Anderes bei der Lehre vom Erkennen.

Digitized by Google

§ 13. Das περιέχον. Das Allgemeine.

Dieſes allgemeine Werden nun, durch deſſen Aufnahme in ſich auch die Seele vernünftig wird, ſoll, wie wir in bald anzuführenden Berichten hören werden, Heraklit auch als περιέχον ausgeſprochen haben, und zwar wäre ihm dieſes nach dem Berichte des Sextus Empirikus mit dem θεῖος λόγος ſchlechthin identiſch geweſen. — Schleiermacher meint, daß es ungewiß bleiben müſſe, ob jenes Wort ein eigner Ausdruck Heraklits ſei. Uns iſt es nicht zweifelhaft, daß derſelbe nicht Heraklit, ſondern nur deſſen Commentatoren ſeine Stelle in der heraklitiſchen Philoſophie verdankt. Weil derſelbe aber jedenfalls ſchon von frühen und guten Commentatoren herzurühren ſcheint, ſo iſt es vor allem erforderlich, zu ſehen, was ihm in der heraklitiſchen Philoſophie entſprechen und zu Grunde liegen kann, zumal gerade durch dieſes περιέχον die irrigſten Auffaſſungen und Mißverſtändniſſe bei den Neueren, wie auch in ſpäterer Zeit ſchon manchmal bei den Alten, veranlaßt und in die heraklitiſche Philoſophie hineingetragen worden ſind [1]). Ihren letzten und evidenteſten mit der wahren Auf-

1) Es wäre kaum möglich zu ſagen, was für der heraklitiſchen Philoſophie durchaus widerſprechende Mißverſtändniſſe durch dieſes περιέχον in ſie hineingetragen worden ſind, und in welche großen Widerſprüche mit ſich ſelbſt ſogar man ſich dabei verwickelt. So ſagt ein ſehr geachteter Geſchichtsſchreiber der griechiſchen Philoſophie: „Dieſes und nichts Anderes ſpricht ſich auch in der ſchon erwähnten Lehre aus, daß die menſchliche Seele ein abgeriſſener Theil (!!) des verſtändigen Umkreiſes der Welt ſei (iſt alles Heraklit gar nicht in den Sinn gekommen), welches man ganz falſch verſtehen würde, wenn man es wörtlich ſo nähme, als wenn wirklich ein Theil der Feuermaſſe aus der oberen Region (dieſe beſondere Feuerregion exiſtirt gar nicht bei Heraklit; purer Mißverſtand, großentheils dem περιέχον entfloſſen) niederwärts vom menſchlichen Körper eingezogen würde". Alſo ſo ſoll man es nicht auffaſſen. Wie aber denn, wenn doch einmal das περιέχον ſo eine obere Feuergegend iſt? Und ſo ſagt derſelbe Verf. daher drei Seiten vorher wörtlich: „daher konnte auch die menſchliche Seele als ein von dem Umkreiſe der Welt ausgewanderter und vom Menſchen eingezogener Theil betrachtet werden", und eine Seite darauf:

faſſung der *ἀναθυμίασις* innig zuſammenhängenden Nachweis wird die Bedeutung des *περιέχον* erſt bei ſeiner phyſiſchen Entwicklung (§ 23.) finden. Indeß kann auch ſchon hier ohne ſolche Vorausbeziehung einſtweilen hinreichend der Gedanke deſſelben nachgewieſen und jene Irrthümer widerlegt werden. — Das *περιέχον* iſt in der heraklitiſchen Philoſophie durchaus nicht ſo etwas, wie Himmel, Luft ꝛc. Es iſt noch viel weniger, wie Schleiermacher es höchſt irrig erklärt: „Die äußere vom Erſtarrten entfernteſte Region". Es iſt ebenſowenig eine beſondere örtlich getrennte Region, wie es ein beſonderer Stoff iſt. Wenn Sextus das *περιέχον* und den *θεῖος λόγος* als identiſch ſetzt, ſo hat er in der Hauptſache ganz recht und überſieht nur einen feineren, obwohl durchaus nicht unweſentlichen Gedankenunterſchied zwiſchen beiden. Wenn nämlich der Logos das einfache ſich durch alles hindurch ziehende Gedankengeſetz iſt, — ſo iſt das *περιέχον* der durch dieſen Logos bewirkte allgemeine reale Werdensproceß, in welchem das Univerſum ſtets begriffen iſt.

Der Unterſchied zwiſchen beiden Beſtimmungen iſt alſo der — aber auch nur der — daß im Logos als innere Einheit gedacht iſt, was im *περιέχον* als die Realiſirung dieſes Gedankengeſetzes zum beſtändigen real allgemeinen Proceſſe des Weltalls und ſeiner unabläſſig in ſich übergehenden kreiſenden Formen aufgefaßt wird. Wenn der Logos das ideell Allgemeine iſt, ſo iſt das *περιέχον* das jenem Geſetze gemäße real allgemeine Werden des Weltalls, die ſich zur Univerſalität

---

„Und viele andere Vergleichungspunkte bieten ſich hier noch dar, von welchen nicht übergangen werden darf, daß, ſo wie Heraklit die menſchliche Seele als einen niederwärts gezogenen Theil des Weltumkreiſes anſah, ebenſo auch ſie ihm als ein geſtorbener Gott erſchien". Sind größere Widerſprüche mit ſich ſelbſt denkbar? Hier wird die Seele ganz ausdrücklich wieder ſo verſtanden, wie ſie nach jener zuerſt citirten Stelle nicht verſtanden werden ſoll! Aber auch in dieſer erſten Stelle, wie will der Verf. daſelbſt, wo er jene Auffaſſung der Seele als ein Mißverſtändniß bezeichnet (es iſt aber ſein eigenes Mißverſtändniß, das er tadelt, wie man ſieht), — wie will er die Sache daſelbſt verſtanden haben? Er fährt unmittelbar nach den zuerſt angeführten Worten hierüber Aufſchluß gebend, alſo fort: „Es ſoll vielmehr dadurch nur angezeigt werden, daß Seele und Himmel innere Gleichartigkeit und inneren Zuſammenhang haben, indem ein Theil des Feuers und des Bewußtſeins der Welt (!!) ſich in einer ihm ſonſt fremden Region zeigt, auf irgend eine Weiſe ſich entwickelnd aus dem Waſſer oder der Erde, oder, da er ſelbſt nicht ganz reines Feuer iſt, auch aus dem Feuer".

Wir müſſen geſtehen, daß es uns trotz unſerer angeſtrengteſten Bemühungen nicht gelungen iſt, dieſen Satz wirklich zu verſtehen. Aber Alles, was wir aus demſelben verſtanden haben, iſt ſo falſch, daß wir kaum zu ſagen vermöchten, wie falſch es iſt.

Digitized by Google

des Kosmos erschließende physische Bewegung jenes Gedankengesetzes. Man kann und muß daher das περιέχον auch für die heraklitische Philosophie mit der späteren Bedeutung des Wortes „das Allgemeine“ (wiewohl in einem unterschiedenen Sinne, wie sich zeigen wird) übersetzen.

Wir eilen dies auf gedoppelte Weise gegen jeden etwaigen Vorwurf der Willkür in Schutz zu nehmen.

Daß Heraklit nothwendig dazu kommen mußte, seinen absoluten Begriff, die Einheit von Sein und Nicht, als das „Allgemeine“ auszusprechen, liegt auf der Hand. Der Gedanke des Allgemeinen ist gar nichts anderes als der in Harmonie, Krieg, Feuer ꝛc. von ihm ausgesprochene Begriff; er ist die Einheit des Seins und des Negativen, die bestehende i. e. sich im ununterbrochenen Processe Dasein gebende Negativität. Das Einzelne ist das Aufsichbeharrenwollen der Existenz. Das Werden aber, als das wodurch alles Sein wahrhaft ist und welches alle Einzelexistenz durchdringt, ist eben deshalb auch, als das über jede Einzelexistenz hinausgehende und ihr Negative: das Allgemeine[1]).

Es ist übrigens von selbst ersichtlich, wie sehr diese Auffassung des Allgemeinen von dem Sinne, in welchem seit Aristoteles das περιέχον als Allgemeines gebraucht wird, noch unterschieden ist.

Allein wenn es auch klar ist, daß Heraklit, weil er zuerst den Gedanken des Negativen erfaßt hat, nothwendig dazu gelangen mußte, zuerst die Kategorie des Allgemeinen zu produciren und als Princip auszusprechen, so frägt sich doch noch — falls er nämlich wirklich irgendwo dies Wort (περιέχον) gebraucht hat[2]) — wie er sprachlich dazu kommen konnte, gerade die hier aufgezeigte Anschauung des Allgemeinen mit demselben zu verbinden, und endlich wird es sich um die positiven Beweise handeln, daß, ob von Heraklit selbst gebraucht oder nicht, die aufgezeigte Bedeutung wirklich allein diejenige ist, welche dem περιέχον in der heraklitischen Philosophie entspricht und den betreffenden Berichten, wenn auch in mißverstandener Weise, zu Grunde liegt. Περιέχειν heißt allerdings zunächst: umgeben, umfassen, und wie dies die Ursache davon ist, daß τὸ περιέχον später die Bedeutung von Atmosphäre und Luft erhielt, so ist

1) Und so hat ja Heraklit auch urkundlich seinen Begriff als das „Allgemeine“ ausgesprochen, nicht nur im λόγος, sondern auch direct als das „ξυνόν“; vgl. das Erkennen und die Ethik.

2) τὸ περιέχον als terminus technicus (wie λόγος ꝛc.) hat Heraklit ganz gewiß nicht gebraucht. Aber περιέχει ἅπαντα ꝛc. könnte er möglicherweise freilich von seinem Principe gesagt haben.

Digitized by Google

dieſe Ueberſetzung: „das Umgebende“ auch der Grund, weshalb es Schleiermacher auch bei Heraklit als eine örtlich-getrennte vom Erſtarrten entfernteſte Region, und Brandis I. p. 170 ſich der Wahrheit ſchon ein wenig mehr nähernd als „das einſchließende reine Weltfeuer“ und ſomit immerhin als örtlich-ruhender und ſtofflicher Natur auffaſſen zu müſſen glaubt. Allein περιέχειν bedeutet auch, ganz wie περιγίγνομαι: überwinden, überlegen ſein. Und dieſe Bedeutung ſcheint uns diejenige zu ſein, in welcher es für die heraklitiſche Philoſophie zu faſſen und die in der That geeignet iſt, den Begriff des Allgemeinen, wie er für Heraklit vorhanden war, darzuſtellen und als aus ihr abgeleitet erſcheinen zu laſſen. Das Werden war ihm das allein Seiende, da Alles nur dadurch war, daß es an ihm Theil hatte; andrerſeits aber war es, zum Unterſchiede von ſeinem Daſein als ſolchem oder der Einzelheit, Dasjenige, was auch in dem Nichtſein ſeiner ſelbſt, im Untergang jedes Einzelnen ſich erhielt und in dieſem Nichtſein ſeiner ſelbſt gerade ſein eigenes Lebensgeſetz hatte. So beſtimmte ſich ihm das Werden als das im Nichtſein ſelbſt ſich Erhaltende, über die ſein eigenes Daſein bildende Einzelheit dennoch Hinausgehende und von ihr Freie, d. h. es beſtimmte ſich ihm der Begriff des Allgemeinen folgerecht als das Alles Ueberwindende und Durchdringende.

Es käme nun noch darauf an, durch Belege nachzuweiſen, daß das περιέχον wirklich nur, ſtatt der Bedeutung „Umgeben“, in dieſem dem περιγίγνομαι ſynonymen Sinne gebraucht iſt. Wir beziehen uns in dieſer Hinſicht zunächſt auf eine Stelle des Ariſtoteles, wo er von denen ſpricht, die das Unendliche ſelbſt als Princip ſetzten [1]): „Von dem Unendlichen aber giebt es keinen Anfang; denn er wäre ſeine Grenze — — weshalb, wie wir ſagen, kein Anfang von dieſem, ſondern vielmehr es ſelbſt der Anfang des Andern zu ſein ſcheint „καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν“ (wir überſetzen: und Alles [nämlich das Endliche, Beſtimmte, das Anfang und Ende hat] zu überwinden [2]) und Alles zu leiten ſcheint), wie diejenigen ſagen, welche keine andern Urſachen außer dem Unendlichen

1) Phys. Ausc. III, 4. p. 203.

2) d. h. wir überſetzen wörtlich ſo, um zu zeigen, aus welcher urſprünglichen Wurzel die Bedeutung des περιέχειν ſich entwickelt hat. Dies einmal feſtgeſtellt, würden wir überſetzen können: „Alles in ſich zu enthalten“, ohne von unſerer Anſicht dadurch abzugehen. Denn das unbegrenzte und durch nichts ausgeſchloſſene Unendliche, welches alſo vor, in und nach jedem Endlichen iſt, iſt deshalb (nicht aber in dem Sinne eines äußerlich Umgebenden) das, was alles Endliche in ſich enthält.

Digitized by Google

annehmen, wie z. B. den Gedanken oder die Liebe". Denn gleichviel, ob ſich die hervorgehobenen Worte nur auf Anaximander beziehen, den Ariſtoteles allerdings hauptſächlich hier im Auge hat, oder ob ſie auch mit auf Heraklit gehen — was trotz des Satzes *ὅσοι μὴ κτλ.* und anderer ſcheinbarer Schwierigkeiten behauptet werden könnte, aber unerörtert gelaſſen werden mag, — in jedem Falle iſt doch aus dieſer Stelle die in der Sprache der alten Philoſophie innerlich eng zuſammenhängende Bedeutung von *περιέχειν* und *κυβερνᾶν* und zumal die ſynonyme Bedeutung von *περιέχειν* und *περιγίγνεσθαι*, die Bedeutung von Ueberlegenſein, Ueberwinden, d. h. vor ihm und nach ihm und in ihm ſein, alſo auch Durchdringen von dem Verhältniß des Unendlichen oder des Princips zu dem mit Grenze, mit Anfang und Ende behafteten Endlichen und Beſtimmten nicht abzuläugnen. Wollte Jemand dennoch behaupten, daß an dieſem Orte *περιέχειν* und *κυβερνᾶν* nicht in dieſem Sinne als bloße Modificationen deſſelben Begriffs, ſondern als zwei ganz verſchiedene Begriffe, und *περιέχειν* auch hier nicht in der explicirten Bedeutung von Ueberwinden, Ueberlegen ſein ꝛc., ſondern von Umgeben zu faſſen ſei, ſo würde ein Solcher zuvörderſt vielleicht einen nicht geringen Verſtoß gegen die Anaximandriſche Philoſophie begehen, deſſen Urweſen ja durchaus kein Stoffliches war und daher auch nicht als ein Alles Umfaſſendes im räumlichen Sinne betrachtet werden darf. Doch laſſen wir das dahingeſtellt.

Wem aber deshalb mit jener Stelle nicht genügt iſt, der wird ſich doch durch die treffliche Interpretation genügen laſſen müſſen, die Simplicius zu jenen Worten *περιέχειν ἅπαντα καὶ κυβερνᾶν* zu der Stelle des Ariſt. f. 107 giebt: „*εἰ δὲ καὶ περιέχειν ἔλεγον καὶ κυβερνᾶν, οὐδὲν θαυμαστόν· τὸ μὲν γὰρ περιέχειν ὑπάρχει τῷ ὑλικῷ αἰτίῳ ὡς διὰ πάντων χωροῦντι, τὸ δὲ κυβερνᾶν, ὡς κατὰ τὴν ἐπιτηδειότητα αὐτοῦ τῶν ἀπ' αὐτοῦ γινομένων*" „denn das *περιέχειν* kommt der ſtofflichen Urſache zu, weil ſie durch Alles hindurchläuft". Simplicius erklärt und rechtfertigt alſo das *περιέχειν* bei Anaximander ſtatt mit Umgeben geradezu mit: Sich durch Alles hindurchziehen, Alles durchdringen, ganz in dem Sinne, in welchem wir eben dieſen Begriff aus dem Ueberlegenſein d. h. aus dem vor ihm, nach ihm und in ihm ſein des Unendlichen gegen das Seiende abgeleitet haben, und ganz in dem Sinne, in welchem wir Heraklit ſelbſt den *λόγον διὰ πάντων διήκοντα*, das ſich durch alles hindurchziehende Vernunftgeſetz, als das abſolute Princip proclamiren hören werden.

Endlich aber ſcheint uns von nicht geringer Wichtigkeit für die wahre

Digitized by Google

Bedeutung, welche dem περιέχον der heraklitiſchen Berichterſtatter zu Grunde liegt, ein Fragment des Epheſiers ſelbſt, welches im Uebrigen an ſeinem Orte näher betrachtet werden wird, aber auch hier aus dem gedachten Grunde ſeine Stelle finden muß. Es iſt uns daſſelbe von Stobäus aufbewahrt, Serm. Tit. III. p. 48. I. p. 100. Gaisf.: „*Τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον, ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται*“. Heraklit ſpricht hier alſo gerade von ſeinem Einen Abſoluten und Göttlichen und ſagt von ihm: „Denn es werden alle menſchlichen Geſetze genährt von dem Einen Göttlichen; denn dieſes herrſcht ſoviel es will und genügt Allem und überwindet Alles“. Hier iſt alſo von Heraklit ſelbſt περιγίνεται gerade ſo zur Bezeichnung ſeines Unendlichen gebraucht und abſolut hingeſtellt[1]), wie wir ſonſt bei Sextus und andern Berichterſtattern das περιέχον antreffen. Andere Spuren dieſes von Heraklit zur Bezeichnung ſeines Abſoluten gebrauchten und vom Verhältniß deſſelben zu dem Endlichen hergenommenen Ausdrucks ſcheinen ſich noch bei den römiſchen Stoikern zu finden, ſ. Epictet. Diss. I. c. 29. T. I. p. 152. ed. Schweigh.: *Διὰ τοῦτο καὶ ὁ τοῦ θεοῦ νόμος κράτιστός ἐστι καὶ δικαιότατος· Τὸ κρεῖσσον* (hierüber vergl. man aber oben p. 102 sq.) *ἀεὶ περιγινέσθω τοῦ χείρονος* (cf. Marc. Ant. VII. § 59.), und genau jenem heraklitiſchen περιγίνεται entſprechend wird in der hippokratiſchen Stelle (I. p. 639. Kuehn.) jenes principielle Feuer (nämlich wie es dort heißt, *τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ*) dasjenige genannt, „was Alles überwindet“ (*ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται*[1]). Ebenſo ſcheint uns offenbar hierauf hinzuweiſen, daß — was wir alſo nur als eine deutliche Ueberſetzung jenes heraklitiſchen περιγίγνεσθαι oder περιέχειν in unſerm Sinne auffaſſen — bei den römiſchen Schriftſtellern superans (nicht amplectens) ſo häufig als ſtändiges Beiwort des heraklitiſch-ſtoiſchen Princips und Feuers erſcheint, z. B. Lucretius v. 395: quum semel interea fuerit Superantior ignis, ib. v. 408. ignis enim superare potest, cf. ib. v. 384. u. 412. Es muß demnach ſcheinen, daß nur an Stelle dieſes von Heraklit ſelbſt gebrauchten περιγίγνεσθαι das eine ſynonyme Bedeutung darbietende und in dieſer von der alten Philoſophie ſchon von Anaximander, nach den an-

1) Vgl. hiermit Marc. Anton. IV, 1., wo die Worte *ὥςπερ τὸ πῦρ, ὅταν ἐπικρατῇ τῶν ἐμπιπτόντων* ausdrücklich als Vergleich für die Art gebraucht werden, in welcher das in uns herrſchende Princip (*τὸ ἔνδον κυριεῦον*) ſich zu dem ſich zufällig Ereignenden verhält und dieſes in ſich aufnimmt und zu ſich umwandelt.

geführten Stellen des Ariſtoteles und Simplicius, angewendete *περιέχειν* ſchon frühe von den heraklitiſchen Commentatoren geſetzt worden iſt, worauf es dann von den Späteren auch ſeiner Bedeutung nach leicht mißverſtanden und als ein räumliches aufgefaßt werden konnte.

Wen dieſe Erklärung der Entſtehung des *περιέχον* nicht befriedigt, der wird in § 23. dieſe Entſtehung auch auf eine andere, vielleicht mehr zuſagende und ſich dennoch an das hier Entwickelte vollkommen anſchließende Weiſe erklärt finden. Soviel wird aber ſchon durch das Bisherige jedenfalls klar geworden ſein, daß die Bedeutung des *περιέχον* keinesfalls eine örtlich-getrennte oberſte Region oder ein beſonderer räumlich umgebender Umkreis iſt, ſondern daß, was allein dieſem Ausdruck für die heraklitiſche Philoſophie in Wahrheit zu Grunde liegen kann, nichts andres iſt als der Gedanke des allgemeinen Proceſſirens, deſſen ideelles Geſetz der Logos iſt, während das *περιέχον* ſich zu dieſem gemeinſamen, alles durchwaltenden Logos als die im beſtändigen proceſſirenden Kreislauf des Univerſums vor ſich gehende reale Darſtellung deſſelben (des Logos) verhält. — Wie wenig das *περιέχον* irgend eine örtlich-getrennte obere Region ꝛc. iſt, das wäre auch ſchon durch die Stellen des Sextus und die in denſelben vorgenommene Identification deſſelben mit dem Logos vollkommen klar. Da der Bericht des Sextus ohnehin mit andern ſich daran knüpfenden bald näher betrachtet werden muß, ſei hier einſtweilen darauf hinverwieſen. Hier mögen nur folgende, im Verlauf noch zu verſtärkende Beweiſe gegen jene bisher allgemein beliebte örtliche Auffaſſung des *περιέχον* als heraklitiſchen Princips ihren Platz finden. Gerade da, wo uns Clemens Alex. zuſammenhängend und ausführlich die Naturlehre des Epheſiers beſchreibt und ſeine Darſtellung immer in kurzen Zwiſchenräumen durch die Anführung der beſten und echteſten Bruchſtücke belegt, die uns über dieſelbe — und nirgendswo anders als hier — aufbehalten ſind, gerade da alſo, wo Clemens, wenn jemals, das Werk Heraklits vor ſich liegen hat und aus ihm herauscitirt, ſagt er: *ὅτι πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν ὡς τὸ σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν· ἐκ δὲ τούτου αὖθις γίνεται γῆ καὶ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα* (Strom. V. c. 14. p. 711. Pott.).

Es kann dieſe Stelle überhaupt nicht ſehr geneigt zu der Annahme machen, daß Heraklit ſich der Bezeichnung *περιέχον* für ſein Princip bedient habe. Aber jedenfalls geht aus ihr ſehr gut hervor, daß das *περιέχον* qua räumliche die Welt umſchließende Region von Heraklit unmöglich für ſein Princip gebraucht worden ſein kann. Denn was hier wirklich als ein ſolches räumlich Umgebendes auftritt, der *οὐρανὸς*

Digitized by Google

(*καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα*) — das wird in der Stelle selbst, weit entfernt mit dem Logos identificirt oder irgend als Princip aufgefaßt zu werden, erst als eine aus der Stufe des Feuchten vor sich gehende Entwickelung hingestellt. Noch beweisender gegen jede Auffassung des *περιέχον* als einer besonderen Region oder eines räumlich Umgebenden in der heraklitischen Philosophie ist eine merkwürdige Stelle des Marc. Antoninus. Merkwürdig deshalb, weil er, obgleich er selbst immer das *περιέχον* wie die Stoiker überhaupt, als das vernünftige Princip des Alls und gleichbedeutend mit der Weltseele gebraucht [1]), sich hier sehr richtig und mit großer Energie gegen jede Auffassung des Princips (und somit auch des von ihm selbst als solchen gebrauchten *περιέχον*) als eines räumlich umgebenden ausspricht. Marc. Antoninus, bei dem wir nun schon so oft mitten unter allen aus Verflachungen und mißverstehenden Auffassungen Heraklits entstandenen stoischen Vorstellungen und Sätzen, die er mit seiner ganzen Secte theilt, Spuren einer genaueren Kenntniß Heraklits und eines besseren Verständnisses desselben — dessen Resultate er aber, insofern sie vom stoischen Canon abweichen, nicht festhält — gefunden haben und noch finden werden, sagt VI. § 9: *κατὰ τὴν τῶν ὅλων φύσιν ἕκαστα περαίνεται· οὐ γὰρ κατ' ἄλλην γέ τινα φύσιν ἤτοι ἔξωθεν ἐμπεριέχουσαν ἢ ἐμπεριεχομένην ἔνδον ἢ ἔξω ἀπηρτημένην.* Also: „nur gemäß der Natur des Alls, i. e. nach dem allgemeinen Naturgesetz, kommt jedes Einzelne zu Stande, nicht aber gemäß irgend einer andern (d. h. besonderen) Natur, weder gemäß einer von außen her umgebenden, noch einer innerlich im Einzelnen eingeschlossenen (d. h. individuellen Natur), noch einer äußerlich angehängten (d. h. nicht nach zufälliger Einwirkung äußerer Ursachen)". Die allgemeine und Eine Natur des Weltalls, das wahrhafte Werdensgesetz, nach dem alles Einzelne wird, jener vernünftige Alles durchwaltende Logos, — kurz Alles das, was von den Stoikern und den heraklitischen Berichterstattern und von M. Antoninus selbst so oft *περιέχον* genannt wird, sei, sagt hier Marc. Anton. selbst, nicht als ein äußerlich Umgebendes und Umschließendes zu fassen (und dies kann er doch sogar nur in einem ausdrücklich gegen diese Anschauung des *περιέχον* gerichteten kritischen Sinne gesagt haben), sondern eben nur als *ἡ τῶν ὅλων φύσις* d. h. als das wahrhaft Allgemeine,

---

1) z. B. IV. § 39. *Ἓν ἀλλοτρίῳ ἡγεμονικῷ κακὸν σὸν οὐχ ὁφίσταται· οὐδὲ μὲν ἓν τινι τροπῇ καὶ ἑτερώσει τοῦ περιέχοντος.* VIII. § 54.: — — *ἀλλὰ ἥδη καὶ σωφρονεῖν τῷ περιέχοντι πάντα νοερῷ κτλ.* Vgl. die bald folgende nähere Analyse letzterer Stelle.

als der Proceß, als jenes Werdensgeſetz des Alls, welches nach Heraklits eigener Auffaſſung das Geſetz der proceſſirenden Identität von Sein und Nichtſein war.

Wegen dieſer nicht geringen Wichtigkeit der Bedeutung, in der das *περιέχειν* zu nehmen iſt, muß noch einmal verweiſend auf das *περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν* in der oben angeführten Stelle des Ariſtoteles und den Worten des Simplicius dazu, darauf aufmerkſam gemacht werden, wie, wenn es von dem *περιέχειν* zweifelhaft iſt, ob es ein eigener Ausdruck des Heraklit war, es dagegen von dem *πάντα κυβερνᾶν* urkundlich feſtſteht, daß er es, ganz wie in jener ariſtoteliſchen Stelle, von ſeinem Abſoluten gebraucht hat, um das Verhältniß dieſes ideellen Geſetzes des Werdens zu den Einzelexiſtenzen zu ſchildern. So z. B. in dem erſt ſpäter zu betrachtenden Fragment bei Diog. Laert. (IX, 1.). So ferner in einer kurzen Anführung in einer auch ihrem Inhalt nach hierher ſchlagenden Stelle des Plutarch[1]): *ἡ δὲ ζῶσα καὶ βλέπουσα καὶ κινήσεως ἀρχὴν ἐξ αὑτῆς ἔχουσα καὶ γνῶσιν οἰκείων καὶ ἀλλοτρίων φύσις ἄλλοθεν ἔσπακεν ἀποῤροὴν*[2]) *καὶ μοῖραν ἐκ τοῦ φρονοῦντος ὅτῳ κυ-*

---

1) de Is. et Os. p. 382. B. p. 563. Wytt. Mit Recht verbeſſert Schleierm. *ἄλλοθεν* aus *ἄλλως τε*. Ganz mit Unrecht aber meint er in Bezug auf die ſchon von Markl. vorgeſchlagene und auch von Wytt. genehmigte Verbeſſerung *ὅτῳ* ſtatt *ὅπως*, ſie ſei nur annehmbar, wenn man die Worte als plutarchiſche betrachten wolle; als heraklitiſche aber betrachtet, ſei das *ὅπως* feſtzuhalten. Ganz im Gegentheil iſt, wie das Fragment bei Diog. L. IX. 1. zeigt, das Vernunftgeſetz ſelbſt Das, wodurch das All regiert wird; das *φρονοῦν* iſt daher auch durchaus nicht ſubjectiv, wie Schleierm. thut (p. 493), aufzufaſſen und zu überſetzen: „aus dem, in welchem die Erkenntniß iſt, wie das Ganze regiert wird", ſondern objectiv zu nehmen und ſo wie im Text oder noch beſſer mit „Vernunftgeſetz" zu überſetzen.

2) Zum eindringenden Verſtändniß dieſer *ἀποῤροή* muß man ſich jetzt deſſen erinnern, was wir oben beim Fluß, beſonders p. 300 über die beſtändige *ἀποῤροή*, in der das Subject ſich raſtlos befindet, gehabt haben; der alterthümliche Ausdruck *ἀποῤροή* (cf. Bekker. Anecd. gr. T. I. p. 28, *ἀποῤροὴ σεμνότερον τοῦ ἀπόῤῥοια*) dürfte daher wohl hierfür — (wie auch *μοῖρα*, welches Wort dann nur daſſelbe, was *ἀποῤροή*, mit einem mehr an die religiöſe Vorſtellung anlehnenden Ausdruck beſagen will) — echt heraklitiſch ſein, wenigſtens iſt es durchaus angemeſſen für die Bezeichnung deſſen, was die Seele wahrhaft bei Heraklit iſt, nämlich daß ſie Proceß iſt. cf. Marc. Anton. II. § 4. *δεῖ δὲ ἤδη ποτὲ αἰσθέσθαι, τίνος κόσμου μέρος εἶ, καὶ τίνος διοικοῦντος τὸν κόσμον ἀπόῤῥοια ὑπέστης*, ein Satz, in welchem in ſehr richtiger Weiſe der *λόγος διοικῶν τὸ πᾶν*, das das All durchwaltende vernünftige Geſetz, mit der *ἀπόῤῥοια* in Verbindung geſetzt und wir, reſp. die Seele, eine *ἀπόῤῥοια* dieſes *λόγος* genannt werden, ganz

βερνᾶται· τότε σώματαν. καθ' Ἡράκλειτον[1]). „Die lebende und schauende und das Princip der Bewegung in sich selbst habende und die Kenntniß des Eigenen und Fremden besitzende Natur riß von wo andersher an sich einen Ausfluß und einen Antheil aus dem Vernünftigen, durch welches das All regiert wird, nach Heraklit".

Es ist klar, daß wir jetzt in diesen und ähnlichen Zeugnissen nur die nähere physische und logische Begründung dessen vor uns sehen, was in einer mehr bildlichen, der religiösen Seelenlehre sich bedienenden Darstellungsform in den Fragmenten über die Götter und Menschen gesagt ist. Wie dort die Menschen gestorbene Götter hießen, so sind sie hier ein Ausfluß des Vernünftigen, das dadurch aus seiner Continuität mit sich in die Einzelheit geräth. Dieses Vernünftigen, von welchem die Welt regiert wird, oder, wie uns Ammonius u. A. eben sagten, des Werdens ῥοή und ἀποῤῥοή sind wir. In ihm haben wir uns zu suchen. Was uns Plutarch sagt, daß die lebende, sich selbst bewegende und erkennende Natur darin bestehe, daß das allgemeine φρονοῦν zerrissen, oder wie Sextus sagt, durch die Trennung von sich selbst unvernünftig wird, giebt also den systematischen Grund dafür an, warum wir den Tod der Götter leben, warum der Leib ein Begräbniß der Seele ist ꝛc. —

Dasselbe was Plutarch von dem φρονοῦν, sagt uns nun Sextus Empirikus gleichmäßig von dem περιέχον und dem θεῖος λόγος aus.

---

wie in der Textesstelle bei Plutarch eine ἀπόῤῥοια ἐκ τοῦ φρονοῦντος ꝛc. Anders verhält es sich dagegen mit dem ἕπεσθαι bei Plutarch. Dieser Ausdruck, welchem entsprechend die heraklitische Seele auch wohl ein ἀπόσπασμα, ein abgerissener Theil des Göttlichen von unbedeutenden und nicht hinreichend unterscheidenden Berichterstattern genannt wurde, in Folge der Identität des Sinns, den beide Ausdrücke für die Vorstellung zu haben scheinen, sowie in Folge der Verwechslung mit andern Philosophen, welche die Seele als solches ἀπόσπασμα des Göttlichen beschrieben (z. B. den Pythagoräern), — dieser Ausdruck ist für die heraklitische Seele ungeeignet und gab noch bis heute zu sehr falschen Auffassungen Veranlassung, wie wir sie z. B. in der oben p. 305, 1. angeführten Stelle finden. Während für Heraklit die Seele nur im beständigen processirenden Zusammenhange mit dem Allgemeinen bestand, somit eine ununterbrochen zu- und abfließende Strömung des Göttlichen war und in diesem Sinne vollkommen wohl auch Antheil an demselben habend (μετοχή sagt Sextus sehr vorsichtig) genannt werden konnte, war sie bei andern Philosophen, welche weniger als Heraklit die Natur des Speculativen festzuhalten wußten und der sinnlichen Vorstellung folgten, ein fixer abgerissener Theil des Göttlichen, Sätze, die durch die ganze Kluft des Gedankens von einander getrennt sind, ohne daß dies dennoch vor dem Uebersehen dieses Unterschiedes bewahren konnte.

2) Vgl. das κυβερνᾶν bei dem Heraklitiker oben p. 168.

Digitized by Google

Wenn uns Philoſtratus in einer ſchon angeführten Stelle (ep. Ap. 18.) ſagt, daß nach Heraklit der Menſch als Naturproduct unvernünftig ſei, ſo iſt dabei noch nicht, der modernen Vorſtellung gemäß, an einen Gegenſatz zwiſchen dem Körper und dem eigenen Inneren des Menſchen zu denken, ſondern der Gegenſatz iſt der zwiſchen dem Menſchen als körperliches Gebilde, als Einzelexiſtenz, — und dem allgemeinen Proceſſe, ſo daß durch die Theilnahme an dieſem Allgemeinen, durch welches die Welt gelenkt wird, der Menſch vernünftig wird. So berichtet uns im Weſentlichen ganz richtig Sextus (adv. Math. VIII, 286.) *καὶ μὴν ῥητῶς ὁ Ἡράκλειτος φησὶ, τὸ μὴ εἶναι λόγικον τὸν ἄνθρωπον, μόνον δ' ὑπάρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον.* „Der Menſch ſei unvernünftig, vernünftig ſei allein das Allgemeine“ und ebenſo ib. VII, 129: *ἀρέσκει γὰρ τῷ φυσικῷ τὸ περιέχον ἡμας λογικόν τε ὂν καὶ φρενῆρες.* In dieſem Sinne konnte in der That geſagt werden, daß nach Heraklit die Vernunft außerhalb des Körpers ſei, wie Sextus nach Aeneſidem berichtet (ib. VII, 349.) *ἀλλ' οἱ μὲν ἐκτὸς τοῦ σώματος* (sc. *εἶναι τὴν διάνοιαν*) *ὡς Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον* und Tertullian (de anim. c. 15.): ut neque extrinsecus agitari putes principale illud (wie Tertullian alſo das *περιέχον*, unſere Auffaſſung deſſelben beſtätigend, gut überſetzt) secundum Heraclitum. Durch den ununterbrochenen Proceß, in welchem unſer Leben beſteht, treten wir aus unſerer Einzelheit heraus und werden dieſes *περιέχον* oder des *θεῖος λόγος* theilhaftig. Durch dieſe Aufnahme und Vermittlung mit der Außenwelt, welche letztere aber nicht als eine ruhende zu faſſen, ſondern ſchlechterdings als der objectivirte Proceß, als die reale allgemeine *μεταβολή* feſtzuhalten iſt, werden wir vernünftig. So ſagt Sextus (ib. VII, 129.) *τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροί γινόμεθα* „dieſen göttlichen Logos nun nach Heraklit durch das Einathmen in uns aufnehmend werden wir vernünftig“. Richtig iſt hier Alles, bis darauf, daß das Aufnehmen des Allgemeinen in das Individuum als Einathmen beſtimmt wird. Wenn aber Sextus in dieſe Ungenauigkeit verfällt, welche die Wurzel eines bedeutenden Irrthums iſt, ſo liefert er doch ſelbſt in den unmittelbar folgenden Sätzen das hinreichende Material zur Erkenntniß und Verbeſſerung deſſelben. Er fährt fort „und in dem Schlafe zwar ihn (den *θεῖος λόγος*) vergeſſend, ſind wir nach dem Erwachen wieder vernünftig. Denn indem im Schlafe die Vermittlungswege der Sinne geſchloſſen ſind (*μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων*), wird der Geiſt in uns abgetrennt von ſeinem Zuſammenwachſen mit dem Allgemeinen (*χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς*), indem nur noch durch das Einathmen ein Zuſammenhang gerettet wird, wie gleichſam

Digitized by Google

durch eine Wurzel: und so getrennt verliert er die Kraft der Erinnerung, die er früher hatte. Im Wachen aber wieder durch die Sinnenwege wie durch Fensteröffnungen herausguckend (ἐν δὲ ἐγρηγορόσι πάλιν διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων ὥσπερ διά τινων θυρίδων προκύψας[1]) und mit dem Allgemeinen sich vereinigend (τῷ περιέχοντι συμβάλλων), tritt er in seine Fähigkeit zu denken ein". „Gleichwie die Kohlen, fährt Sextus in einem nicht unheraklitischen Bilde fort, wenn sie dem Feuer genaht sind, dem Gesetze der Umänderung gemäß feurig werden, vom Feuer getrennt aber verlöschen, so wird auch der in unsern Leibern sich selbst entfremdete Theil des Allgemeinen (οὕτω καὶ ἡ ἐπιξενωθεῖσα τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα) zufolge der Trennung (von diesem) fast unvernünftig, zufolge aber der Vereinigung mit ihm durch die meisten sinnlichen Vermittlungswege mit dem All selbst gleichartig (ὁμοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται). Von diesem gemeinsamen und göttlichen Logos (τούτου δὴ τοῦ κοινοῦ λόγου καὶ θείου), — durch die Gemeinschaft mit welchem wir auch denkend (λογικοί) werden, — sagt Heraklit, daß er das Kriterium der Wahrheit sei".

Wenn also nach Heraklit im Schlaf die Vermittelung des Subjects mit dem περιέχον fast aufgehoben, und der Mensch im Schlaf unvernünftig wird, worüber wir noch eigene, sehr schöne und energische an ihrem Ort anzuführende Fragmente des Ephesiers besitzen, — wie kann da gesagt werden, daß wir nach Heraklit durch das Einathmen gerade diesen göttlichen Logos oder das περιέχον in uns einziehen? Denn das Einathmen ist doch gerade die Function, welche auch im Schlaf weder aufgehoben noch auch nur gemindert wird. In der dieser irrigen Angabe nachfolgenden näheren Beschreibung stellt aber Sextus, wie wir gesehen, diese Aufnahme des Allgemeinen richtig dar als die Vermittelung des,

---

1) Wenn man mit den hervorgehobenen Worten des Sextus die Verse des Lucretius III, 360. vergleicht

— — oculos nullam rem cernere posse
Sed per eos animam ut foribus spectare reclusis

und ferner, was Sextus ib. VII, 350. von Aenesidem sagt, der sich Heraklit in so Vielem anschloß: αὐτὴν (sc. τὴν διάνοιαν) εἶναι τὰς αἰσθήσεις, καθάπερ διά τινων ὀπῶν τῶν αἰσθητηρίων προκύπτουσαν und endlich die Worte des unechten, aber an echt heraklitischen Wendungen und Ausdrücken reichen Briefs Heraklits an Amphidamas: τάχα καὶ ψυχὴ μαντεύεται ἀπόλουσαν ἑαυτῆς, ἤδη ποτὲ ἐκ τοῦ δεσμωτηρίου τούτου καὶ σεσυρέου τοῦ σώματος ἐκκύπτουσα, so muß es gewiß den Anschein gewinnen, daß jenes so naive Bild von dem durch die Sinnenöffnungen wie durch Fensterchen herausguckenden Geist vom Ephesier selbst herrührt.

Digitized by Google

wie wir bereits wiſſen, nur im beſtändigen Sein und Nichtſein, im Zu- und Abfluß des Werdens d. h. im beſtändigen Proceß beſtehenden ſubjectiven Lebens mit der Außenwelt, die ihrerſeits ebenſo nichts ruhiges, ſondern nur die objectivirte *μεταβολή*, der ununterbrochene vergegenſtändlichte allgemeine Proceß iſt.

Vergleicht man alſo zu dieſer Stelle des Sextus die oben betrachtete des Kleanthes bei Euſebius über Heraklit: *ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ ἀεὶ γίνονται*, ſo ergiebt ſich nunmehr wohl unzweifelhaft zweierlei. Erſtens nämlich, daß bei Sextus, der hierin wahrſcheinlich dem irrigen Vorgang des Aeneſidem folgte, das *δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες* nur an die Stelle jenes jedenfalls echteren *ἀναθυμιώμεναι* getreten iſt, und zweitens, daß dieſes *ἀναθυμιώμεναι* ſeinerſeits wieder nichts anderes bedeutet, als die Vermittelung, welche die Stelle des Sextus ausführlich beſchreibt; daß es alſo mit Unrecht von Schleiermacher, der darin dem Irrthum des Aeneſidem und Sextus noch viel zu viel nachgab*), mit „einathmend" überſetzt wird, und wir wohl mit Recht und auch dem Grundbegriffe des Wortes entſprechend, oben überſetzt haben dürften: daß die Seelen proceſſirend vernünftig werden.

Die vollſtändige Identificirung übrigens von *περιέχον* und *θεῖος λόγος*, welche Sextus wiederholt in der a. St. vornimmt, beſeitigt gewiß jeden Zweifel darüber, daß das *περιέχον* weder eine Atmosphäre, noch eine örtlich getrennte Region ſein kann, da es dann doch niemals als *λόγος* hätte qualificirt werden können, der bei Heraklit immer nur ſein vernünftiges, das Verhältniß alles Seins bildendes und regelndes Geſetz der Identität von Sein und Nichtſein bedeutet. Und endlich, wie hätte Sextus, wenn er ſich nicht in der allergröbſten und undenkbarſten Unwiſſenheit über alles Heraklitiſche und in einer erſtaunlichen Gedankenloſigkeit überhaupt befunden haben ſoll, ſagen können, Heraklit ſetze dieſen gemeinſamen und göttlichen *λόγος* oder dieſes *περιέχον* als das Kriterium des Wahren und der Erkenntniß, wenn daſſelbe etwa eine örtlich getrennte luftartige oder feurige Region oder ein beſtimmter Stoff, wie Feuer ꝛc. oder überhaupt irgend etwas anderes geweſen wäre, als jenes — im Gegenſatz zur Einzelexiſtenz als das Allgemeine aus-

*) Wie jetzt auch noch Zeller thut, wenn er p. 481 sq. die Vernunft „oder den Wärmeſtoff" (?) auch durch den Athem in uns eintreten läßt; dann müßten auch die Schlafenden dem Heraklit nach vernünftig geweſen ſein, wovon das Gegentheil feſtſteht. Der nähere Unterſchied zwiſchen dem blos phyſiologiſchen Lebensproceß und der Vermittlung mit der Vernunft wird ſich § 30 sqq. ergeben; vgl. einſtweilen die nächſte Anmerkung.

gesprochene — Vernunftgesetz der Identität von Sein und Nichtsein, das Heraklit allein als Kriterium der Wahrheit setzen konnte und wie wir bei der Lehre vom Erkennen sehen werden, gesetzt hat?

Wenn dagegen Schleiermacher mit Beziehung auf Tertullian de anima c. 14. zeigt, wie, da einmal die Theilnahme an dem Göttlichen als Einathmen beschrieben war (nicht aber wie Schleiermacher meint, durch Heraklit selbst[1]), sondern durch den Irrthum des Aenesidem u. A.) und da nach der gewöhnlichen Vorstellung das Eingeathmete Luft ist, dies auch — mindestens zum Theil — der Grund der irrigen Meinung gewesen sein mag, als sei dem Heraklit die Luft ἀρχή gewesen[2]), so muß es umsomehr wundern, daß Schleiermacher nicht auch gesehen, was es mit der ἀναθυμίασις für eine Bewandtniß hat. Und um so richtiger muß jenem Irrthum gegenüber, der die Luft als das Wesen der Seele und des Alls und das Aufnehmen derselben in das Individuum als ein Einathmen bezeichnete, das Wort des Kleanthes erscheinen, von dem wir hierbei ausgingen, Heraklit habe die Seelen, weil sie durch die beständige Vermittlung mit dem Allgemeinen vernünftig werden, mit Flüssen verglichen, denen immer neue und neue Wasser zuströmen. — Was in diesem Vergleiche der Seele immer neu zuströmt, das ist eben jenes ihre Substanz bildende Allgemeine, das, im Gegensatz zum Aufsichberuhen der Einzelexistenz, als περιέχον ausgesprochen werden konnte; es ist jener absolute Wandel,

1) Wie leicht dieser Irrthum entstehen konnte und wie wenig er dennoch in Heraklits eigener Lehre wurzelt, zeigt wieder am besten und noch deutlicher als die von Schleierm. citirten Worte Tertullian's, eine Stelle des Marc. Anton. VIII. § 54: „Μηκέτι μόνον συμπνεῖν τῷ περιέχοντι ἀέρι, ἀλλὰ ἤδη καὶ συμφρονεῖν τῷ περιέχοντι πάντα νοερῷ· οὐ γὰρ ἧττον ἡ νοερὰ δύναμις πάντῃ κέχυται καὶ διαπεφοίτηκε τῷ σπᾶσαι δυναμένῳ, ἤπερ ἡ ἀερώδης τῷ ἀναπνεῦσαι δυναμένῳ". Man müsse nicht blos „sich vereinigen (übereinstimmen) mit der uns umgebenden Luft, sondern auch (im Denken) zusammenstimmen mit dem Alles durchdringenden Vernünftigen. Denn nicht weniger ist die vernünftige Kraft überall hin ausgegossen und durchdringt den, der sie einziehen kann, als diejenige der Luft den, der einathmen kann." Hier ist also die umgebende Luft und das Einathmen derselben als Bild des vernünftigen Allgemeinen und der das Denken erzeugenden übereinstimmenden Vermittlung mit demselben (wie Heraklit bei Sextus sagt διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ) gebraucht, beides aber, als blos miteinander verglichen, noch vollkommen bewußt von einander geschieden. Beides wird reducirt auf den Vergleichungspunkt: Vermittlung mit dem Allgemeinen, in dem wir leben, worin — wie auch in den Worten πάντῃ κέχυται καὶ διαπεφοίτηκε — die wahre Bedeutung des περιέχον als das Allgemeine, das weder örtlich noch materiell bestimmte Gesetz des absoluten Wandels, dessen reale Darstellung das Weltall ist, wieder sehr gut hervortritt.

2) Sextus Emp. adv. Math. IX, 360.; X, 230.

Digitized by Google

in dem Alles immer begriffen ist, der daher das allein und wahrhaft Existirende ist und mit welchem sich vermittelnd die Seele dem vernünftigen All selbst gleichartig wird; die Vermittlung mit ihm constituirt eben den Proceß des subjectiven Daseins überhaupt.

Eben deshalb, weil der Mensch nur durch diese *ἀπορρόη* des *περιέχον*, nur durch diese Wechselwirkung mit dem Allgemeinen lebendig wie vernünftig [1]) wird, schließt sich hieran eng an die viel wiederholte und sprüchwörtlich gewordene Sentenz Heraklits, daß Leichname — weil jener Vermittlung mit dem *περιέχον* nicht mehr theilhaftig — mehr fortzuschaffen sind als Mist. So Plutarch [2]): *νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι καθ' Ἡράκλειτον*, „Leichname sind mehr fortzuschaffen als Mist nach Heraklit". Schleiermacher (p. 473) hat allerdings ein Recht, den Suidas zu tadeln, daß dieser in seinen Worten [3]): „*Ἡράκλειτος ἔφη ὀλιγωρεῖν πάντη τοῦ σώματος καὶ νομίζειν αὐτὸ καὶ κοπρίων ἐκβλητότερον· ἐκ τοῦ ῥάστου δὲ αὐτῷ τὰς θεραπείας ἀποπληροῦν, ἕως ἂν ὁ θεὸς ὥσπερ ὀργάνῳ τῷ σώματι χρῆσθαι ἐπιτάττει*", „Heraklit sagte, man müsse [4]) überall den Leib gering achten und ihn für verächtlicher betrachten als Mist; so wenig als möglich aber sei seiner zu warten, solange der Gott auferlegt, sich wie eines Organes des Leibes zu bedienen", — den lebendigen Leib und den Leichnam ohne Weiteres für gleichbedeutend zu nehmen scheint. Nur ist nicht zu übersehen, daß der für sich isolirt, ohne Verbindung mit dem *περιέχον* und im Gegensatz zu diesem gedachte Leib dem Heraklit allerdings als ein Todtes und als Leichnam gegolten haben muß, und daß das *περιέχον* und die Vermittlung mit demselben (die *ἀναθυμίασις*), d. h. dasselbe, was den Leichnam zum Leibe machte, indem es ihn in den Proceß des Lebens hineinriß, auch das Princip der Seele bildet, die uns ja (siehe oben § 6. u. 7.) schon früher Aristoteles selbst als *ἀναθυμίασις* schilderte. So daß Heraklit allerdings, in einer Antithese von Seele und Leib und um den überwiegenden Werth der ersteren klar zu machen, gesagt haben mag, wie ohne diese die Seele ausmachende Vermittlung mit dem

---

1) Wir beleuchten hier den heraklitischen Unterschied zwischen beiden Bestimmungen noch nicht näher.

2) Sympos. p. 644 F. p. 622. Wytt.

3) s. v. *Ἡρακλ.* p. 883. ed. Bernh.

4) Bei Suidas scheint ein *χρέων* ausgefallen zu sein, wie man nach der sonst ganz gleichlautenden Stelle bei Georg. Cedren. Hist. Comp. T. I. p. 276. ed. Bonn.: *ἔφη (Ἡρακλ.) δὲ καὶ τοῦτο, ὅτι πάντη τοῦ σώματος χρέων ὀλιγωρεῖν καὶ νομίζειν αὐτὸ κοπρίων ἐκβλητότερον καὶ ἐκ τοῦ ῥάστου πληροῦν αὐτοῦ τὰς θεραπείας ἕως ἂν ὁ θεὸς ὥσπερ ὀργάνῳ χρῆσθαι ἐπιτάττῃ* schließen könnte.

Digitized by Google

περιέχον unſer Leib überhaupt nicht mehr lebendiger Leib, ſondern Leichnam und verächtlich wie ein ſolcher wäre. Denn irgend etwas wörtlich Heraklitiſches ſcheint der Stelle des Suidas in der That zu Grunde zu liegen. Dies zeigen, außer der Polemik gegen den Cultus des Leibes, die wir auch in den ethiſchen Fragmenten des Epheſiers wiederfinden werden, und außer der Ausdrucksweiſe des letzten Satzes, noch zwei andere Stellen, die Schleierm. entgangen ſind. Zuerſt die bei Julian, Orat. VII. [1]), in der ſich die Stelle bereits ganz wie bei Suidas findet [2]), ſo daß ſie bei der Beleſenheit dieſes Kaiſers in der alten Philoſophie gewiß als aus einem älteren Bearbeiter Heraklits geſchöpft betrachtet werden muß. Hierzu kömmt dann eine ſchöne bisher überſehene Stelle bei Plotinus, in welcher das urkundliche und wörtliche heraklitiſche Dictum ſelbſt ganz in der von uns angegebenen Antitheſe gebraucht iſt. Plotin ſpricht von der Seele, wie ſie Eins ſei und nicht getheilt, ſondern überall ganz und in Allem ganz vorhanden und einfach [3]): „καὶ πολὺς ὢν ὁ οὐρανὸς καὶ ἄλλος ἄλλῃ ἕν ἐστι τῇ ταύτης (sc. τῆς ψυχῆς) δυνάμει καὶ θεός ἐστι διὰ ταύτην ὁ κόσμος οὗδε. Ἔστι δὲ καὶ ἥλιος θεὸς, ὅτι ἔμψυχος καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα καὶ ἡμεῖς, εἴπερ τι, διὰ τοῦτο· νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι“, „und auch der Himmel, obgleich er ein vielfältiger iſt und anderwärts anders, iſt Eins durch dieſer, der Seele, Kraft; und durch ſie iſt dieſes Weltall ein Gott. Es iſt aber auch die Sonne Gott, weil ſie beſeelt iſt, und die andern Geſtirne; und wir, wenn wir etwas ſind, ſind es dadurch; denn Leichname ſind verächtlicher als Miſt“. Auch Celſus bei Origenes [4]) führt die Sentenz an: „νέκυες δέ, φησιν Ἡράκλειτος, κοπρίων ἐκβλητότεροι“. Pollux [5]) giebt κοπρίων ἐκβλητότερον als eine heraklitiſche Redensart, und wie ſprüchwörtlich ſie geworden war, zeigt deutlich eine Stelle bei Philo [6]), der ſie mit einem ὡς ἔφη τις anführt, indem er die ἀσέβεια ein Uebel nennt: „ἄψυχον καὶ νεκρὸν καὶ κοπρίων, ὡς ἔφη τις, ἐκβλητότερον [7]).

---

1) In Herael. p. 226. C. ed. Spanh.

2) reſp. daſelbſt ſo wiederhergeſtellt werden muß, wie ſchon Valeſius geſehen hat zu Euſebius, Or. de laud. Const. p. 659. ed. Par., wo in den Worten „σκυβαλῶν ἐκβλητότερον“ auf unſer Dictum angeſpielt wird.

3) Ennead. V, I. p. 483. p. 900. Creuz.

4) c. Cels. V. p. 588. ed. de la Rue.

5) Onomast. V. 163.

6) De Profugis p. 459. T. I. p. 555. Mang.

7) Endlich wird die Sentenz noch bezogen bei Strabo lib. XVI. fin. und in den Schol. ad Iliad. ed. Bekk. p. 630. b., wo ſie mit Unrecht dem Empedokles zugeſchrieben wird: ὡς καὶ Ἐμπεδοκλῆς φησὶ (γ. ὡς καὶ Ἡράκλειτος V.) „νέκυες

Digitized by Google

Den Grund der Sentenz laſſen auch die Placita des ſ. g. Plutarch ganz richtig hervortreten. Der Leichnam, als der *ῥοή* und *ἀπορρόη* nicht mehr theilhaftig, hat eben die Ruhe, die Heraklit ſonſt aus der Welt geſtrichen. Deshalb fahren die Placita [1]), nachdem ſie geſagt: „Heraklit verbannte Ruhe und Beſtehen aus der Welt" richtig fort: „*ἔστι γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν*". „Denn dies iſt Sache der Leichname".

Mit Rückſicht hierauf und auf die Stellung, welche das Feuer bei Heraklit überhaupt einnimmt, iſt auch gewiß unbedenklich und nur conſequente Folge ſeines Syſtems, was Servius erzählt, wo er von den verſchiedenen Begräbnißarten ſpricht [2]), Heraklit habe darauf gedrungen, daß die Leichname verbrannt und nicht beerdigt würden: et perite has varietates Virgilius posuit: namque Heraclitus qui omnia vult ex igne constare dicit, corpora debere in ignem resolvi [3]). —

κοπρίων ἐχθλητότεροι". Hiernach iſt auch zu berichtigen, was Sturz gegen Stephanus ſagt, Empedocl. ad v. 354. p. 643.

1) Plac. phil. I, 23. p. 558. Wytt.

2) In Virg. Aen. IX, 186. cf. III, 68. und Tertullian. de anim. c. 33. p. 288. ed. Rig.; Lydus de mens. III, 27. p. 124. Roeth.

3) Auf dieſe mit ſeiner geſammten Theorie zuſammenhängende Lehre Heraklits vom Begräbniß und auf den Antagonismus, in welchem ſich Demokrit auch hierin gegen ihn befindet, hat ſchon Böttiger, Ideen zur Kunſtmythologie I. p. 35 aufmerkſam gemacht und dabei wohl gewiß mit Recht die Aenderung von Heraclides Ponticus in Heraclitus in Varronis Fragm. p. 269. ed. Bip. vorgenommen: „Quam Heraclides Ponticus plus sapit qui praecipit ut comburerentur, quam Democritus qui ut melle servarent etc."

§ 14. Der Logos.

Jenen gemeinsamen und göttlichen Logos aber, den Sextus anführt und den er als identisch mit dem *περιέχον* gebraucht, hat Heraklit deshalb als den gemeinsamen (*ξυνόν*) aufgefaßt, weil er ihm das Alles Durchdringende, die in aller Existenz vorhandene und sie aus sich producirende reine Identität des Sein und Nichtsein war.

Dieser Logos ist daher nur jene als das innere vernünftige Gesetz des Daseins ausgesprochene processirende Identität der Gegensätze selbst; er ist der ideelle Saame der Weltbildung (*αἰθέριον σῶμα*, *σπέρμα τῆς γενέσεως* sagen stoische Berichte), der Typus derselben, oder wie man heute sagen würde, die Idee der Existenz selbst. Er ist das, was wir bereits als die unsichtbare Harmonie hatten, die in den Existenzen begraben und verborgen ist. Er enthält darum die Momente, deren Einheit er ist, Sein und Nicht, in adäquater Form in sich, während sie die Existenz in der unangemessenen Form des Seins setzt. Wird z. B. die processirende Einheit des Seins und Nicht als Bewegung ausgesprochen, so ist jener Logos Das, was diese Bewegung schlechthin unaufgehalten in sich hat, gegen welches alle, auch die schnellste sinnliche Bewegung und Existenz, sich wie ein Beharrendes verhält; d. h. er ist die logische Gedankenkategorie der Bewegung selbst.

Plato sagt im Kratylos[1]): „Diejenigen, welche meinen, daß das All in Bewegung sei, nehmen von dem Meisten an, daß es nichts anderes sei, als sich Bewegen. Durch dies Alles aber gäbe es etwas Hindurchgehendes, durch das alles Werdende wird." — Dies, durch alles schon in Bewegung Befindliche sich noch hindurch Bewegende, ist nichts anderes als der Logos, d. h. das Vernunftgesetz, das logische Princip der

1) p. 412. D. p. 135. Stallb.

Digitized by Google

Bewegung ſelbſt oder die unſichtbare Harmonie. Aber eben darum, weil dieſe reine Kategorie der Bewegung in jeder wirklichen, einzelnen Exiſtenz ebenſo nicht iſt, als iſt, weil ſie die einzelne Exiſtenz ebenſo ſetzt, als wieder über ſie hinausgeht, iſt ſie die Negativität gegen ſie. Jener Logos, das Vernunftgeſetz, nach welchem und durch welches das Seiende wird, iſt auch zugleich die Dike, die dem Einzelnen ſein Recht, den Untergang, angedeihen läßt. — Wenn das Setzen der endlichen Exiſtenz als ein Spiel des Zeus ausgeſprochen wurde (ſ. oben p. 57. u. 243 sqq.), ſo iſt deren Aufhebung ſeine Gerechtigkeit.

Der die Welt durchdringende Logos iſt das allein in Allem Seiende, allein Poſitive, das ſchlechthin Allgemeine. Dieſes Allgemeine iſt an und für ſich bereits die Verknüpfung des Seins und der Negativität; es iſt das dem Einzelnen und ſeinem Fürſichbeſtehenwollen Negative, und nach dieſer ſeiner dem auf ſich beruhen wollenden Einzelnen negativen Seite ausgeſprochen, iſt es die aufhebende Gerechtigkeit, die Dike, die in ihrem Gefolge die den Uebermuth des Einzelnen rächenden Mächte, die Erinnyen hat. —

Allein bei Heraklit giebt es keine blos negative, wie keine blos poſitive Beſtimmung. Eben ſo giebt es bei Heraklit keinen bloßen Untergang. Der Untergang des Einen iſt bei ihm an ſich ſelbſt ſchon das Werden eines Andern (ſ. oben p. 49 sq.). Das Allgemeine, welches ihm den inneren Begriff der Exiſtenz bildet, und nach ſeiner dem Einzelnen negativen Seite die aufhebende Gerechtigkeit iſt, kann daher auch als die vorherbeſtimmte Nothwendigkeit, als die *Εἱμαρμένη* ausgeſprochen werden, welche Alles erzeugt, dem Einzelnen Daſein giebt, und, indem der Untergang der Einzelheit ſofort das Daſein einer anderen Beſtimmtheit iſt, auch in der Negation ſelbſt vielmehr poſitiv und ſchaffend iſt und das Sein mit einander zuſammenknüpft und verbindet. Oder mit andern Worten: das Geſetz der proceſſirenden Identität von Sein und Nichtſein iſt in kosmogoniſcher Hinſicht das wahre weltſchöpferiſche Princip, und wenn es als das dem Einzelnen negative und es auflöſende Princip die Grenzenſetzende Dike iſt, ſo iſt es doch, indem es gerade durch die Aufhebung der einzelnen Exiſtenz die Reihe der Erſcheinungen producirt, das allein wahrhaft Poſitive und das Band, welches alles Seiende auseinander ableitet und miteinander verbindet, d. h. wiederum auch von dieſer Seite der wirkliche Begriff des Proceſſes. Die Reihenfolge aller Wirklichkeiten aber iſt hiernach gleich der vorherbeſtimmten Nothwendigkeit, der

Digitized by Google

εἱμαρμένη selbſt und nur der wirkliche Inhalt deſſen, was dieſe als formales Geſetz ausſpricht. —

Dieſen Namen und der hier nach ihrem weſentlichſten Inhalt vorausgeſchickten Ideenreihe begegnen wir in einer Menge von Berichten und Zeugniſſen. Wie wir ſonſt hörten, „Alles werde nach (in Gemäßheit) dem Streit" (*πάντα γίνεσθαι κατ' ἔριν*), ſo heißt es jetzt bei Diog. L. IX, 7.: „*πάντα τε γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην καὶ διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ πάντα*", „Alles werde nach der Nothwendigkeit und durch die Umwendung in das Entgegengeſetzte werde das All zuſammengefügt". Ebenſo in den Plac. des Plutarch (I, 27. p. 560. Wytt.) *Ἡράκλειτος, πάντα καθ' εἱμαρμένην.* Es kann das nicht wundern; die εἱμαρμένη iſt ja nur daſſelbe Geſetz der Einheit des proceſſirenden Gegenſatzes, nur mehr formaliter und wieder, wie wir gleich ſehen werden, an das Subſtrat orphiſcher Vorſtellungen anlehnend ausgeſprochen, welches der Streit iſt.

Wundern könnte höchſtens, daß ſelbſt trotz jener ſo trocknen und ſinnfälligen Gleichſetzung beider die innere Identität der εἱμαρμένη und des Geſetzes des Streits jemals unbemerkt bleiben konnte[1]). Der Inhalt der

---

1) Dies iſt nicht mehr ganz bei Schleiermacher der Fall, obwohl, wegen ſeiner Verkennung des heraklitiſchen Grundprincips auch dieſer Punkt noch nicht zu ſeiner richtigen Stellung gelangen konnte. Denn wenn Schleiermacher p. 423 ſagt: „es ſcheint die Art, wie Heraklit ſich im allgemeinen über die Bedingungen ausgedrückt, unter welchen die einzelnen Dinge entſtehen und vergehen, eben nicht auf eine ſehr klare Einſicht in das Einzelne zu deuten. Denn es ſcheint, er habe die Geſetze, nach welchen auf verſchiedene Weiſe die entgegengeſetzten Bewegungen einander bald hemmen, bald wieder frei laſſen und dadurch die einzelnen Dinge erzeugen und zerſtören, unter dem alten dichteriſchen Namen „Εἱμαρμένη" dargeſtellt, der immer vorzüglich der dunklen unbegriffnen Nothwendigkeit gegeben ward", — ſo iſt hierin der Einſicht in die Identität der εἱμαρμένη und des Geſetzes des Widerſtreites allerdings in gewiſſer Weiſe nahe gekommen. Andrerſeits aber muß geſagt werden, daß Heraklit von ſolchen mehrfachen Bewegungen und von einer ſolchen Pluralität von Geſetzen, nach welchen auf verſchiedene Weiſe entgegengeſetzte Bewegungen ſich bald hemmen bald frei laſſen ꝛc., überhaupt nichts gewußt hat, wie ſie auch Schleiermacher nirgends nachzuweiſen verſucht hat. Heraklit hat nur das Eine Geſetz gekannt von der proceſſirenden Identität des Seins und Nichtſeins, und dies Umſchlagen des Seins und Nichtſeins iſt die Eine und ununterbrochene Bewegung, die bei Heraklit ſtattfindet und das ganze Gebiet phyſiſcher wie pſychiſcher und geiſtiger Erſcheinungen conſtituirt. — Wenn die εἱμαρμένη allerdings ſonſt ein dichteriſcher Ausdruck für die dunkle und unbegriffene Nothwendigkeit iſt, ſo iſt ſie bei Heraklit gerade, wie im Texte gezeigt und noch näher betrachtet werden wird, zu ihrer begrifflichen und logiſchen Explication gekommen. Auch jener Vorwurf, Heraklit ſcheine ſich nur im All-

Nothwendigkeit ist eben jene processirende Vermittelung von Sein und Nicht, welche den allgemeinen Wandel ausmacht und so die Reihenfolge des Wirklichen erzeugt. — Wenn bei den Orphikern der Demiurg, der von der Adrastea genährt wird, mit der Ananke die *Εἱμαρμένη* erzeugt [1]), so ist diese Vorstellung in ihr begriffliches Verhältniß erhoben in dem, was uns Stobaeus berichtet [2]): *Ἡράκλειτος εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων*, „Herakleitos nannte die *Εἱμαρμένη* das aus dem Gegenlauf die Welt bildende Vernunftgesetz". Die *Εἱμαρμένη* ist also selber der Demiurg, nicht als ein subjectives Wesen oder Gott, sondern als Logos, als sachliches Verhältniß, oder wie wir es übersetzten, Vernunftgesetz [3]). (vgl. hierüber § 35.)

---

gemeinen über die Bedingungen ausgedrückt zu haben, unter welchen die einzelnen Dinge entstehen, was eben nicht in eine sehr klare Einsicht in das Einzelne zu deuten scheine, beruht gleichfalls nur auf derselben Verkennung des ganzen heraklitischen Systems, da Heraklit so consequent und ins Einzelne eingehend, als dies von seinem Standpunkt aus überhaupt nur möglich war, das Einzelne dadurch ableitete, daß er jedes Einzelne in sein specielles Gegentheil umschlagen und dieses aus sich erzeugen ließ, Feuer in Wasser, Wasser in Erde, Schlafen in Wachen, Leben in Sterben, Einathmung in Ausscheidung ꝛc. ꝛc. und umgekehrt, ja selbst die Functionen der sinnlichen Wahrnehmung, die Gestirne und einzelne Naturerscheinungen, Krankheiten ꝛc. ꝛc. auf diesem Wege abzuleiten gesucht hat. — Alles was uns von Heraklit erhalten ist, ist nur die Explication jener *εἱμαρμένη* und ihres Waltens, d. h. der Weise, wie das Gesetz des Gegensatzes die Welt bildet, und Schleiermacher postulirt bei Heraklit, oder vielmehr richtiger, postulirt und vermißt in Einem Athem solche besondere Gesetze für die Entstehung des Einzelnen nur deshalb, weil er nicht jenes Eine Gesetz Heraklits erkannt hat, das sie nach ihm allein enthält und enthalten konnte.

Die genaue physische Explication der *εἱμαρμένη* wird übrigens noch § 26. hervortreten. Man wird daselbst sehen, mit welcher gewaltigen Consequenz sie Heraklit zur Totalität des siderisch-kosmischen Processes macht. Freilich ist dieser ganze Theil seiner Physik bisher gänzlich übersehen worden.

1) Proclus in Tim. V. p. 323. Plut. Sympos. III, 9. p. 657. E. p. 681. Wytt.; Callim. Hymn. in Jov. 47 sqq.

2) Eclog. Phys. p. 58.

3) Schleiermacher hat bereits (p. 476) bemerkt, wie der Sprachgebrauch mit *λόγος* die Vernunft zu bezeichnen von Heraklit zuerst ausgegangen ist. Nur ist nicht zu übersehen, daß das Wort Vernunft im subjectiven Sinne die Bedeutung des Logos bei Heraklit nicht erschöpft und wiedergiebt. Er bedeutet ihm immer das Objective, das Gesetz der processirenden Identät des Gegensatzes, welches ihm als das allein wahrhaft seiende, als das sich durch Alles Hindurchziehende und allein Gemeinschaftliche, auch das allein Vernünftige ist. Es ist identisch mit dem „*φρονοῦν, ὅτῳ τὸ σύμπαν κυβερνᾶται*" (siehe Plutarch oben. p. 313)

Digitized by Google

Und daß der Inhalt und die wahre Bedeutung dieſes Logos nichts anderes iſt, als das Geſetz des Gegenſatzes und des Umſchlagens in denſelben — wird hier ſo deutlich und richtig, wie ſelten bei dieſen Berichterſtattern ausgeſprochen, da ja die *Εἱμαρμένη* der Logos iſt, welcher „*ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας*“, aus dieſem Geſetz des Gegenlaufs des Weges nach unten in den nach oben, und umgekehrt, die Welt bildet, gerade wie es bei Diogenes ſoeben hieß, daß durch die

---

oder mit (Diog. L. IX, 1.) der *γνώμη*, die Alles durch Alles leitet. Wir haben es daher, während es Schleiermacher mit „Verhältniß“, Tiedemann mit „Einrichtung“ überſetzt, am beſten mit „Vernunftgeſetz“ überſetzen zu können geglaubt, nicht im formell-logiſchen, auch nicht in irgend einem allgemeinen Sinne, ſondern wir meinen, daß Heraklit unter dieſem Logos ſtets immer nur das ſpecielle und Eine Geſetz der Identität von Sein und Nichtſein verſtanden hat, welches den Inhalt ſeiner ganzen Philoſophie bildet. Von Einer heraklitiſchen Stelle fühlt Schleiermacher ſelbſt, daß der Logos durchaus nur aufgefaßt werden kann „als die Art wie das Grundweſen die Geſetze aller Entwicklungen in ſich trägt. In dieſe Bedeutung wenigſtens ſpielt *λόγος* hinüber in der Stelle bei Sextus, wo man wenigſtens in den Worten *τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν* mit keiner andern Bedeutung von *λόγος* ausreicht“ (Schleierm. p. 476, obwohl trotz dieſes richtigen Blickes Schleierm. dann — p. 482 sqq. — dieſe Stelle dennoch nicht richtig auffaßt). Dieſe Bedeutung, in welche der *λόγος* bei Heraklit nicht nur hinüberſpielt, ſondern die er auf das energiſchſte und concreteſte hat, hat er ſtets und jedesmal bei Heraklit, wenn er nicht einfach „Wort“ bedeutet; er hat ſie z. B. ebenſoſehr in ſeinen Worten daſelbſt „*λόγου τοῦδε ἐόντος, ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι*“ und „*γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε*“ ꝛc. Berichte, wie die obigen des Stobäus vom *λόγος ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸς τῶν ὄντων*, ſind nur die explicirte Auseinanderlegung und Beſtätigung dieſes concreten Logos-Begriffs bei Heraklit. Dies tritt ebenſo hervor in dem *λόγος διὰ πάντων διήκων*, von dem wir noch ſprechen werden, in dem *λόγος διοικῶν* (*τὸ πᾶν*) (Marc. Anton. VI. 1. und V. 21. Gat.), in dem *λόγος οἰκονομῶν τὸ πᾶν* (Marc. Anton. V, 32. und Gatak. annott.), welche Ausdrücke zum Theil leicht (cf. Heracl. Alleg. Hom. p. 140. Schow. und das *τρόπου διοικήσεως* bei Sextus a. a. O.) Heraklit ſelbſt angehörig ſein können. Jedenfalls ſind dieſe den Stoikern ſo geläufigen Bezeichnungen ganz reine und den heraklitiſchen Gedanken in keiner Weiſe alterirende Darſtellungen deſſelben, wie auch bereits Schleiermacher bemerkt hat, daß der *κοινὸς λόγος* der Stoiker gleichfalls unſerm Philoſophen entnommen. — Nicht mehr ganz ſo verhält es ſich manchmal mit dem *λόγος σπερματικός* der Stoiker. Denn obgleich dieſer Ausdruck gleichfalls aus heraklitiſcher Grundlage entwickelt iſt, ſo iſt die innere Auffaſſung deſſelben häufig eine bereits abgeleitete und veränderte. Jener *λόγος οἰκονομῶν* oder *διοικῶν τὸ πᾶν* drückt (— ſo wird er z. B. bei Marc. Anton. V. 21. als das „*πᾶσι χρώμενον καὶ πάντα διέπον*“ definirt) — ein Ideal-Verhältniß zur Exi-

Digitized by Google

ἐναντιοτροπή das All zuſammengefügt werde, ein Ausdruck, der gleichfalls, richtig überſetzt, etwa lauten muß: die Einrichtung oder das Geſetz der Umwendung in das Gegentheil.

Von allen Seiten aus erhellt dieſe Bedeutung des Logos bei Heraklit übereinſtimmend und bildet einen der tiefſten und wichtigſten Punkte ſeiner Philoſophie. Der Logos iſt ihm das rein begriffliche, logiſche Geſetz der proceſſirenden Identität von Sein und Nichtſein; er iſt ihm die beſtändig in den abſoluten Gegenſatz dieſer ihrer Momente umſchlagende und hierin mit ſich identiſche Bewegung, welche die Idee des Werdens bildet. Dies geht, wie aus den erklärenden Worten der Berichterſtatter „ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας“, ſo auch ſchon daraus hervor, daß Heraklit den Logos den Demiurg der Welt genannt hat. Denn wir haben oben p. 124. 186 aus dem Bericht des Aeneas und dann §§ 10. 11. weiter geſehen, in welcher beſtändigen Wandelbewegung der Demiurg bei Heraklit begriffen iſt, wie dieſe Wandelbewegung in ſeiner eigenen μεταβολή beſteht, darin nämlich, daß er ſich beſtändig aus der Form des Seins in die des Nichtſeins, aus der realen Vielheit in die ideelle Einheit umſetzt und umgekehrt, wie dieſes ſich unaufhörlich in ſein eigenes Gegentheil umwandelnde Spiel des Demiurgen es iſt, durch welches die Weltbildung zu Stande kommt. Wir hören jetzt — und man ſieht, wie alle dieſe Stellen ſich wechſelſeitig ſtützen und beſtätigen, und ſo unſere Interpretation derſelben wohl gegen jeden Zweifel befeſtigen, — daß der Demiurg nichts anderes als der Logos iſt, der aus der Umwendung in das Gegentheil die Welt bilde, d. h. alſo das Geſetz dieſer Bewegung. Dieſe ἐναντιοδρομία, wie ſie der ſpätere Erklärer, aus dem Stobaeus ſchöpft, nennt, iſt ſomit nichts anderes, als jenes „auseinandertretende, würfelnde“ Spiel des ſpielenden demiurgiſchen Zeus, nichts anderes, als jene Wandelbewegung, die uns Aeneas als Umwandlung des Weltalls ſchildert; eine Bewegung, deren reinem intellectuellen Wandel nichts Exiſtirendes oder Individuelles folgen kann, und deren Hemmung,

---

ſtenz aus (cf. oben p. 98 sqq. 122.). Und es liegt wohl jetzt ſchon auf der Hand, und wird ſich dies uns im Verlauf immer näher herausſtellen, daß die erſte Wurzel jener ſo entwicklungsreichen Vorſtellung vom λόγος als Typus der Exiſtenz bei Heraklit zu ſuchen iſt; der λόγος σπερματικός der Stoiker dagegen, obgleich er häufig (ſiehe z. B. p. 281. u. die in der Anm. cit. St. des M. Ant.) dieſe ſeine urſprüngliche Idealbedeutung behält, geht oft bei ihnen ſchon in die Vorſtellung eines bloßen Cauſalverhältniſſes über.

Digitized by Google

wie Jamblich mit Aeneas übereinstimmend zeigt, das Beſtehen des Körperlichen und real Exiſtirenden bildet[1]).

Wenn Schleiermacher ſagt (p. 424): „Was aber jene ἐναντιοδρομία und dieſe ἐναντιοτροπή bedeuten ſollen, iſt klar, nämlich den Gegenſatz in den beiden Bewegungen und in den Verwandlungsſtufen des Seins", ſo iſt dieſe Erklärung alſo vielmehr umzukehren, um das vollſtändig Richtige und das wirkliche Princip heraklitiſcher Philoſophie zu ergeben, welche zwei einander äußerliche Bewegungen, die zufällig zuſammentreffen, zufällig ſich frei laſſen, wie Schleiermacher ſich dies überall vorſtellt, und die ſomit auch nur zufällig im Gegenſatze ſtehen, gar nicht kennt, ebenſowenig wie einen von dem Gegenſatz in den Bewegungen verſchiedenen und coordinirten Gegenſatz in den Verwandlungsſtufen des Seins.

Statt nämlich den Gegenſatz in den beiden Bewegungen, bedeuten jene Ausdrücke vielmehr einfach: die Bewegung in das Gegentheil, und dies Geſetz, nach welchem das Sein in ſein abſolutes Gegentheil umſchlägt, iſt es ſelbſt, wodurch alle Verwandlungsſtufen des Seins zu Stande kommen. — Die Ausdrücke ſelbſt ἐναντιοτροπή und ἐναντιοδρομία ſind freilich erſt von Bearbeitern Heraklits, wahrſcheinlich ſtoiſchen, gebildet, aber auf eine ſehr echte, den wirklichen Begriff Heraklits höchſt getreu wiedergebende und ſich auch in den Worten, wie ſchon Schleiermacher bemerkt hat, den Heraklitiſchen Ausdrücken hiefür, τροπή und ὁδός, eng anſchließende Weiſe.

Wenn daher Schleiermacher ſagt, „denn er ſelbſt (Heraklit) hat in ſolcher Form Erklärungen wohl nicht gegeben und ſtoiſches Gepräge tragen ſie ſtark", ſo iſt dies durchaus nur auf die abſtracte Form des Ausdrucks einzuſchränken. Es ſind Kunſtausdrücke, die den Sinn des Syſtems in eine enge und conciſe Formel preſſend, ſich, wie ſo häufig der Fall, erſt nach längerem Vorliegen des Syſtems und in einer in abſtracten Begriffen und Bezeichnungen geübteren Zeit entwickelten. Aber ſelbſt in Bezug auf ihre formell-ſprachliche Bildung ſchließen ſie ſich eng an die „ἐναντία ῥοή" an, die wir ſchon bei Plato (Cratyl. p. 413. E.) als das heraklitiſche weltbildende Geſetz des Werdens ausgeſprochen gefunden und bereits p. 8 mit „Proceß" im philoſophiſchen Sinne des

1) Vgl. über den λόγος § 16., bei der Naturlehre §§ 18. u. 20., ferner beim Erkennen § 28. und die Schlußunterſuchung über ihn § 35.

Digitized by Google

Wortes überſetzt haben. Dieſer platoniſche Ausdruck hindert uns auch, uns der Vermuthung Lobecks anzuſchließen, daß *ἐναντιοτροπή* corrumpirt, oder gar ſo ſehr neu ſei („nisi corruptum, certe scholae vocabulum est, in usu perquam recens". Phrynich. p. 498.). —

Ebenſo wie in dem Bisherigen berichtet uns in einer andern Stelle Stobäus von der *εἱμαρμένη* [1]): *Ἡράκλειτος οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα· αὕτη δ' ἐστὶ τὸ αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης* „Heraklit nannte das Weſen der *εἱμαρμένη* den durch die Weſenheit des Alls hindurchgehenden Logos (Vernunftgeſetz); ſie iſt aber der ätheriſche Leib, der Saame der Entſtehung von Allem und das Maaß der zugemeſſenen Zeit". Sehr richtig tritt hier alſo die *εἱμαρμένη* oder das ſich durch Alles hindurchziehende Geſetz des Proceſſes als das ſowohl Poſitive als Negative, als Das hervor, wodurch das Einzelne ſowohl iſt als nicht iſt. — Was jene Bezeichnung der *εἱμαρμένη* als des *λόγος διὰ παντὸς διήκων* betrifft, ſo glauben wir aus mehrfachen Gründen, daß dieſelbe als eine von Heraklit ſelbſt gebrauchte betrachtet werden muß. Ueber den Logos ſelbſt haben wir bereits geſprochen; das *διὰ πάντος διήκων*, welches in dieſer Verbindung mit dem Logos den Stoikern in ihren am meiſten heraklitiſirenden Sentenzen ſo geläufig iſt [2]), wird man aber kaum Anſtand nehmen können, für eine von Heraklit ſelbſt gebrauchte Bezeichnung ſeines Princips zu halten, wenn man darauf achtet, wie Plato in jener über die heraklitiſche Philoſophie ſo lehrreichen Stelle des Kratylos [3]), die in ihrem Zuſammenhange nachgeleſen werden muß und in welcher er die Uneinigkeit der Heraklitiker ſchildert, ſämmtliche Heraklitiker darüber, daß das „*δίκαιον*" das wahre heraklitiſche Grundprincip, und daß es das durch Alles Hindurchgehende ſei, wodurch alles Werdende wird (*διά τε τούτου παντὸς εἶναί τι διεξιὸν, δι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι*), einig ſein läßt und uneinig nur über die fernere Frage, was denn dieſes Gerechte ſei; daß ferner Plato daſelbſt das *δίκαιον* ety-

1) Stob. Ecl. Phys. I. p. 178. und ebenſo bis auf die letzten vier Worte Plac. phil. I, 28. p. 560. Wytt.

2) cf. z. B. Marc. Anton. V, 32: *ἡ (ψυχὴ) εἰδυῖα ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ τὸν διὰ τῆς οὐσίας διήκοντα λόγον, καὶ διὰ παντὸς τοῦ αἰῶνος κατὰ περιόδους τεταγμένας οἰκονομοῦντα τὸ πᾶν.* und Gatakers Anmerkungen. cf. Stob. Ecl. Phys. p. 690.

3) p. 412 D. —414. p. 135—137 Stallb.

mologiſirend erklärt als das, welches alles andere hindurchgehend durchwaltet „ἐπιτροπεύει τὰ ἄλλα πάντα διαϊόν“ [1]), und nochmals auf dieſe Etymologie zurückkehrt, indem er den Heraklitiker, welcher das Gerechte als Sonne definirt, dies mit den Worten begründen läßt: τοῦτον (sc. ἥλιον), γὰρ μόνον διαϊόντα καὶ κάοντα ἐπιτροπεύειν [2]) τὰ ὄντα. Hier ſind wohl nur zwei Fälle möglich. Entweder dieſe Etymologie [3]) iſt ſelbſt wirklich heraklitiſch, oder ſie iſt eine ironiſch-ſcherzhafte Nachahmung und Verſpottung ſolchen heraklitiſchen Etymologiſirens. Aber auch dann iſt durchaus erforderlich, daß Heraklit ſein Princip ſowohl als δίκαιον [4]) wie als das durch Alles Hindurchgehende ausgeſprochen habe und nur die Form διαϊόν, durch welche beide in etymologiſche Verbindung gebracht werden, iſt Platons ironiſche Zuthat. — Dies beſtätigt ſich endlich auch dadurch, wie noch gegen den Schluß der betreffenden Stelle jener letzte Heraklitiker, welcher bereits die Identität des heraklitiſchen δίκαιον mit dem νοῦς des Anaxagoras behauptet, dieſe Identität wieder damit begründet, daß eben der νοῦς es ſei, welcher die Dinge ordne und verwalte durch Alles hindurchgehend (αὐτὸν — — κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα). Vielleicht hat Heraklit auch λόγος διέπων τὰ πάντα geſagt, wie es ſcheinen muß, wenn man die Stelle des Marc. Anton. V. § 21: τῶν ἐν τῷ κόσμῳ τὸ κράτιστον τίμα· ἔστι δὲ τοῦτο, τὸ πᾶσι χρώμενον καὶ πάντα διέπον vergleicht mit den Worten des Heraklit bei Sext. Emp. adv. Math. VII. 133: διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ κοίνῳ [5]) und hiermit wieder die oben (Anm. zu p. 168) ausführlich ausgeſchriebene hippokratiſche Stelle, wo es von dem reinſten Feuer heißt, daß es Alles beherrſcht, Alles durchwaltend nach dem Geſetz der Natur: — τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ, ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται, διέπον κατὰ φύσιν.

Ob aber in der obigen Stelle bei Stobäus ſich das αὕτη auf οὐσία oder, wie uns eher ſcheint, auf die εἱμαρμένη zurückbezieht, — welches

---

1) Dies ἐπιτροπεύειν ſagt Platon im Theätet. p. 153. p. 80 sq. St. vom Verhältniß des heraklitiſchen Feuers zu allen andern Exiſtenzen aus (τὸ θερμόν τε καὶ πῦρ, ὃ δὴ καὶ τἆλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπεύει).

2) Dies wiederholte ἐπιτροπεύει ſcheint auch für den λόγος διοικῶν oder οἰκονομοῦν zu ſprechen.

3) Wir verweiſen hierüber auf unſere ſpätere Unterſuchung über den ſprachlich-philoſophiſchen Theil bei Heraklit.

4) Was von dieſem auch durch die Fragmente über die Δίκη feſtſteht.

5) Ueber das χρώμενον ſiehe oben p. 102. u. 116, 1.

Digitized by Google

letztere auch dadurch bestätigt wird, daß es in der Sammlung bei Galen[1]) nach den Worten *Ἡράκλειτος οὐσίαν εἱμαρμένης λόγος διὰ παντὸς διήκοντα* heißt *ἡ δὲ εἱμαρμένη ἐστὶν αἰθέριον σῶμα*, ist wohl schlechthin gleichgültig und begreifen wir nicht, welchen Unterschied Schleiermacher (p. 425) hierin zu finden meint. Denn die *εἱμαρμένη* und die *οὐσία τοῦ παντός* und der *λόγος διὰ παντὸς διήκων* sind doch ihrem Inhalt nach einander nur erklärende und das, worin die Substanz besteht, nur näher entwickelnde Ausdrücke. Oder aber Schleiermacher hätte ihren inneren Unterschied, den er anzunehmen scheint, auch aufzeigen müssen. Ist doch schon dem Plutarch die Identität der *εἱμαρμένη* mit einer scheinbar viel weiter abliegenden Benennung Heraklits für sein Princip, mit der Harmonie, bekannt. Denn aus der plutarchischen Stelle[2]): „— — *συλλαβοῦσα δὲ τὸ ταὐτὸν . . . ζωή τε τοῦ παντός ἐστιν ἔμφρων καὶ ἁρμονία καὶ λόγος ἄγων πειθοῖ μεμιγμένην ἀνάγκην, ἣν Εἱμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσιν, Ἐμπεδοκλῆς δὲ φιλίαν ὁμοῦ καὶ νεῖκος, Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίην κόσμου ὥκως περ λύρης καὶ τόξου*“ geht nur hervor, daß Plutarch, sei es nun auf Grund ausdrücklicher Aussprüche Heraklits, sei es durch eigene treffliche Interpretation, die Identität[3]) jener Noth-

---

1) Hist. phil. II, 33. Ch. XIX. p. 261. Kuehn.

2) De anim. procr. p. 1026. b. p. 177 Wytt.

3) Will man die innere Identität einer Reihe von heraklitischen Formeln, der *εἱμαρμένη*, des *πῦρ*, des Weges nach Oben und Unten, des *λόγος* ꝛc. in einer Stelle von wenigen Zeilen kurz und dennoch deutlich zusammengedrängt sehen, so betrachte man, was Athenágoras legat. pro Christ. p. 7 von den Stoikern sagt: *θεὸς πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσεις κόσμου, ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἱμαρμένην γίνεται.* cf. Diog. L. VII, 156. von Zeno: *τὴν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν.* — Die Identität des göttlichen Logos mit der *εἱμαρμένη* lehrte Chrysippus bei Plutarch (de Stoic. repugn. p. 1056) mit dürren Worten (*τῇ εἱμαρμένῃ τὸν αὐτὸν εἶναι*, sc. *ὁ τοῦ Διὸς λόγος*). Auch haben bereits die Kirchenväter die Identität aller dieser verschiedenen Formen des Absoluten, die sich aus Heraklit bei den Stoikern erhielten, sehr wohl eingesehen z. B. noch Lactant. Instit. div. I, 5. p. 18: — — sive natura sive aether, sive ratio, sive mens, sive fatalis necessitas, sive divina lex, sive quid aliud dixeris, idem est, quod a nobis dicitur deus. Ebenso sagt Tertullian (in Apolog. c. 21. p. 19) von Zeno, es werde der weltbildende *λόγος* „et fatum vocari et deum et animum Jovis et necessitatem omnium rerum“ etc. — Diog. Laert. giebt uns sogar ausdrücklich diese identische Vielnamigkeit als characteristisch bei den Stoikern an VII, 135: *ἕν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Διὰ, πολλαῖς τε ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι.* Und insoweit sieht man, wie dies nur die

Digitized by Google

wendigkeit und dieſer früher von uns erörterten „ſich in ihr Gegentheil umwendenden Harmonie des Weltalls“ bei Heraklit erkannt hat. — Keineswegs aber darf aus dieſer Stelle gefolgert werden, daß der Ausdruck *εἱμαρμένη* kein von Herakleit gebrauchter geweſen ſei. Richtig bemerkt Schleiermacher hiergegen, hier ſei „wohl viel darauf zu rechnen, daß Plutarch alle dieſe Anſichten neben einander ſtellen wollte und nicht eben daran dachte, wo vielleicht auch *Εἱμαρμένη* ein techniſcher Ausdruck wäre“ und zieht hierfür die Worte der Placita [1]) an: „*Ἡράκλειτος πάντα κατ᾽ εἱμαρμένην· τὴν δὲ αὐτὴν καὶ ἀνάγκην*“. die nur „ein ſtoiſcher Ausleger geſagt haben könne im Gegenſatz gegen die Erklärungen ſeiner Schule, welche einen Unterſchied machte zwiſchen *εἱμαρμένη* und *ἀνάγκη*“ und welche kaum erklärlich ſeien, wenn ſich nicht Herakleitos jenes Ausdrucks in der That bedient hätte.

Was aber jedes noch übrige Bedenken (wie denn Brandis*) I. p. 177. a. ein ſolches zu äußern ſcheint) definitiv beſeitigen und die Sache zur Gewißheit bringen muß, ſind die von Schleiermacher auffälliger Weiſe nicht mitgetheilten Worte des Stobäus, welcher unmittelbar nach der obigen Stelle (Ecl. Phys. I. p. 178) wörtlich wie die Placita fortfährt: *πάντα τε κατ᾽ εἱμαρμένην τὴν δ᾽ αὐτὴν ὑπάρχειν ἀνάγκην*, hieran aber nun noch die Worte ſchließt: „*γράφει* (nämlich Herakleitos) *γοῦν* „„*ἔστι γε εἱμαρμένη πάντως*““, ein Satz, der zwar, wie ſchon Heeren ſieht, verſtümmelt ſein muß, aber doch jedenfalls in einer äußerſt ausdrücklichen Anführung die *Εἱμαρμένη* als den eigenen Ausdruck Heraklits herausſtellt. Denn in

---

Continuation des ſchon bei Heraklit typiſchen identiſchen „Umbenamens“ iſt, welches uns Platon in einer früher (p. 17. p. 39 sq.) erörterten und für die Erfaſſung des inneren Charakters der Philoſophie des Epheſiers ſo äußerſt wichtigen Stelle in einem ebenſo treuen als ironiſchen Gemälde ſchildert. Wenn uns aber derſelbe Diogenes ſpäter (VII, 147) von den Stoikern ſagt: *εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥςπερ πατέρα πάντων· κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεσθαι κατὰ τὰς δυνάμεις*, ſo iſt dies nicht mehr daſſelbe. Man ſieht hier vielmehr, wie — zuſammenhängend mit dem, was wir früher bei der Theologie (p. 231, 1.) über die bei den Stoikern vor ſich gehende Umwandlung und Verflachung des rein begrifflichen Denkens des Epheſiers in allegoriſches und reflexionsmäßiges Vorſtellen ſagten — die bei Heraklit in ganz andern Gründen wurzelnde Vielnamigkeit und die ſtrenge Einheit ſeines Abſoluten und der begrifflichen Momente deſſelben in eine der allegoriſchen und ſinnlichen Vorſtellungsweiſe entſprechende Vielheit von Seiten und Kräften ſich auflöſt.

1) I, 27. cf. Theodoret. Vol. IV. p. 851. ed. Hal.

*) Und Zeller p. 468, 6.

Digitized by Google

dieſe Anführung Mißtrauen zu ſetzen, iſt keine Möglichkeit vorhanden, da die Citation durch das *γράφει* ſo beſtimmt iſt, wie ſelten bei Stobäus[1]). Und wenn dieſer auch nicht aus Heraklits Werke ſelbſt citirt, ſondern nur frühere Epitomatoren ausgeſchrieben hat, ſo muß er es doch bei dieſen in ähnlicher unzweideutiger Anführung gefunden haben, wodurch wir alſo nur immer ältere Autoritäten dafür gewinnen würden. — Was aber dies verſtümmelte Fragment ſelbſt betrifft, ſo möchten wir, um bis ſeine Ergänzung gelingt wenigſtens eine einen Sinn gewährende und überſetzbare Stelle zu haben, vorſchlagen, einſtweilen *πάντῃ* ſtatt *πάντως* zu leſen: „überall (in Allem) iſt die Nothwendigkeit vorhanden", in demſelben Sinne nämlich, in welchem Heraklit ſagte, daß alles von Göttern und Dämonen voll ſei. Denn daß Alles an der *εἱμαρμένη* Theil hat und ihr wirkliches Daſein ausmacht, zu welchem ſie ſich als der ideelle Saame deſſelben verhält (*αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως*[2]), oben bei Stobäus) iſt bereits im Vorigen nachgewieſen; weshalb wir denn gerade ſo wie wir auch ein Ausfluß des *περιέχον* ſind und eine *μοῖρα* deſſelben in uns haben, ſo auch ſelber an der *εἱμαρμένη* Theil haben und ſie in uns darſtellen, wie z. B. in den Worten des Marc. Anton. V, 24. hervortritt: „Sei eingedenk der geſammten Weſenheit (der Dinge), von der auch Du ein ſo Weniges in Dir haſt — und der *Εἱμαρμένη*, von der Du ein wie kleiner Theil biſt" (*ἧς πόσον εἰ μέρος*). Daß aber dieſe mit dem objectiven Geſetz des Werdens identiſche *εἱμαρμένη* nicht das geringſte mit dem ſubjectiven Begriffe einer Vorſehung zu thun hat, liegt ſchon hier auf der Hand und Nemeſius hat alſo inſofern ganz Recht, wenn er (de nat. hom. ed. Plant. 1565. p. 168) ſagt „Demokritos, Herakleitos und Epikuros wollen, daß weder für das Allgemeine noch das Einzelne eine Vorſehung (*πρόνοιαν*) ſei". Es iſt dies nur dieſelbe ſtreng objective und jede Thätigkeit eines ſubjectiven Verſtandes in der Weltbildung ſtreng ausſchließende Anſchauung Heraklits von ſeinem abſoluten Entwickelungsgeſetz[3]), welche ihn ſagen ließ: „die Welt hat keinen der Götter noch Menſchen gemacht, ſondern ſie iſt und wird ſein ewiglebendes Feuer. Es iſt derſelbe Punkt, der

---

1) Vgl. auch die *εἱμαρμένη* in der Stelle des platoniſchen Politikus § 26.

2) Wie die Stoiker in ihren terminis, aber den heraklitiſchen Gedanken nicht unglücklich wiedergebend, ſagten.

3) Am deutlichſten tritt dieſer jedem ſubjectiven Vorſehungsbegriff ganz fremde ſtreng objective Charakter der *εἱμαρμένη* heraus, wenn wir § 26. ihren phyſiſchen Inhalt als die kreiſende kosmiſche Regeneration jedes Daſeins kennen lernen werden.

Digitized by Google

Philo veranlaßt hat, von der heraklitiſchen Lehre zu ſagen, daß ſie wie die ſtoiſche alles aus der Welt und in die Welt ableite, von Gott aber nichts geworden glaubt“ [1]).

---

1) Philo alleg. leg. III. p. 62. T. I. p. 88. Mang. — Es iſt daher der von Schleiermacher p. 430 über den Bericht des Nemeſius geäußerte Tadel und ſein daſelbſt und p. 431 gemachter Verſuch durch eine höchſt willkürliche und gewiß falſche Vermuthung über das, was uns Jamblich (ſiehe oben p. 156, 1.) von den Opfern ſagt, eine ſolche *πρόνοια* zu gewinnen, völlig grundlos und dem Geiſte Heraklits ganz zuwider.

Digitized by Google

§ 15. Die γνώμη. Das Eine Weiſe. Das von allem Getrennte.

In dieſen Zuſammenhang gehören nun einige Fragmente Heraklits, in welchen wir dem Gedankeninhalte nach ganz daſſelbe wiederfinden, was wir bisher aus dem Munde der Berichterſtatter über den λόγος διὰ πάντων δεήκων, über das ſich durch Alles hindurchziehende und Alles leitende Vernunftgeſetz gehört haben.

Wie wir ſchon oben bei Plutarch von einem „φρονοῦντος ὅτῳ κυβερνᾶται τότε σόμπαν“ gehört haben, ſo fährt Diog. L. IX. 1., nachdem er folgende Sätze aus Heraklit in directer Rede mitgetheilt hat: „Vielwiſſerei lehrt nicht Verſtand. Sonſt hätte ſie ihn auch dem Heſiodos gelehrt und wiederum auch dem Pythagoras und dem Xenophanes und dem Hekatäus“ in indirecter Anführung alſo fort: „εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην ἥτε οἴη κυβερνήσει πάντα[1]) διὰ πάντων“,

1) So verbeſſert Schleiermacher den Text ἥτε οἱ ἐγκυβερνήσει π. δ. π. Die Stelle hat viele andere Conjecturen erfahren, die jedoch bis auf zwei nicht einmal der Erwähnung verdienen. Die eine iſt die von der Hübner'ſchen Ausgabe des Diog. mitgetheilte Aeußerung Herrmanns: Nisi fallor — nam perdifficile est de Heracliteis certi quid pronuntiare — scribendum: εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν, ἐπίστασθαι γνώμην οὗτε ἐν κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων, esse illud unum sapiens, intelligere mentem ejus, cujus in gubernatione sint omnia per omnia: i. e. mentem divinam. hier wird alſo die γνώμη gleichfalls in ſubjectivem Sinne überhaupt (was in dem oben Geſagten ſeine Widerlegung findet) und die Leitung der Welt als die eines perſönlichen Geiſtes aufgefaßt, was durch und durch unheraklitiſch iſt. — Iſt dagegen je eine Conjectur auf eine zugleich ebenſo gelehrte als geiſtreiche Weiſe begründet worden, ſo iſt es die von Creuzer im Dionyſos p. 72 (Heidelberg 1809) vorgetragene: — γνώμην ἣ δέει ἐν κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων „hoc sensu: eam solam esse sapientiam, nosse quomodo ratio in sua gubernatione omnia colligare soleat per omnia“ welche in der That einen ganz heraklitiſchen Sinn

„denn Eins ſei das Weiſe; die Sentenz (im objectiven Sinne von: Geſetz, Schickſalsſpruch) zu verſtehen, welche allein Alles durch Alles hindurchleiten wird".

Die Worte *κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων*, die eine unverkennbare Annäherung an den *λόγος διὰ παντὸς δήκων* enthalten, können ſchon deshalb und mit Rückſicht auf das, was uns oben Plato hierbei von dem durch Alles Hindurchgehenden (*διὰ παντὸς διεξιόν*), durch welches alles Werdende wird, geſagt hat, keine Schwierigkeit bieten. Die *γνώμη* aber, welche hier, an die Stelle des *λόγος* tretend, dieſe Leitung übernimmt, muß alſo wie dieſer, muß wie das *φρονοῦν ὅτῳ κυβερνᾶται τότε σύμπαν*, wie es bei Plutarch hieß, objectiv aufgefaßt werden. Dies hat zum Theil ſchon Mericus Casaubonus (ad. Marc. Anton. V. ed. Trajecti ad Rhenum p. 403) eingeſehen, und in dieſem Sinne die *γνώμη* durch „Gott" erklärt und überſetzt, obgleich dieſer Ausdruck auch wieder eine ſubjective Auffaſſung zuließe.

Auch Schleiermacher (p. 478) iſt die objective Bedeutung, welche die *γνώμη* hier hat, nicht ganz entgangen, wie ſeine ſchwankende Bemerkung

---

gewähren würde und für welche man die von Creuzer gegebene Begründung und zur Unterſtützung angeführten Stellen bei ihm ſelbſt p. 72—74 nachleſen muß. Wenn wir dennoch der Schleiermacherſchen Conjectur den Vorzug geben zu müſſen glaubten, ſo verlangt dies die kurze Angabe einiger Gründe. Als ſolche wollen wir nur anführen, daß das „οἴη" uns ſowohl durch das *ἓν τὸ σοφὸν* als durch den Sinn der ganzen Stelle geboten erſcheint; es iſt erforderlich, daß von dem den Vielwiſſern entgegengeſetzten Einen Weiſen geſagt wird, daß es allein und ohne daß irgend etwas Anderes an dieſer Weltregierung Theil nehme, Alles durch Alles hindurchleitet. Dies zeigt auch dieſelbe Wiederholung in dem ſehr parallelen Fragment bei Clemens *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει* und das *αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα*, als welches das heraklitiſche Abſolute bei Plato Cratyl. p. 413. B. definirt wird. Ferner erſcheint uns die *κυβέρνησις* als ein ſehr abſtractes und Heraklit ſchwerlich zuzutrauendes Subſtantiv, während das Verbum *κυβερνᾶν* bei ihm verbürgt iſt. Die auf den erſten Blick ſchwierige Futurform *κυβερνήσει*, wo zunächſt ein Präſens erwartet werden ſollte, erſcheint uns aber gerade darum ſehr echt, weil durch ſie auch die Ewigkeit dieſer Leitung für alle Zukunft ausgedrückt und von dem, der im Gegenſatz zur Vielwiſſerei das Eine Weiſe kennt, geſagt wird, wie er darum auch nicht blos wiſſe, was ſchon ſei, ſondern auch in aller Zukunft immer ſein werde. Heraklit zieht hier nur mit der ihm eigenen Kürze in das Futur zuſammen, was Chryſipp in einer auch ſonſt zu dieſem Fragment in inniger Verwandtſchaft ſtehenden Erklärung der *εἱμαρμένη* bei Plutarch Plac. I, 28. in Perfectum, Präſens und Futurum auflöſt: „*Εἱμαρμένη ἐστὶν ἡ τοῦ κόσμου λόγος ... ἢ λόγος, καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γεννησόμενα γεννήσεται*".

Digitized by Google

zeigt, daß „die *γνώμη* nicht zu denken ist ohne ihren Inhalt, das allgemeine Gesetz". Allein zur Klarheit ist er über diesen Punkt nicht gelangt, wie seine gegen Casaubonus gerichtete Aeußerung zeigt „*γνώμη* aber geradezu durch Gott zu übersetzen, oder auch nur bestimmt als Weltseele zu verstehen, kann uns selbst die Vergleichung mit No. 11. (dem Fragmente bei Clemens, auf welches wir bald zu sprechen kommen werden) nicht geneigt machen" und noch deutlicher seine völlig unrichtige Uebersetzung des Bruchstücks: „Denn Eins nur sei weise, zu verstehen die Einsicht, welche allein jeglichen geleiten kann durch alles". Hier ist nicht nur die Auffassung von *γνώμη* als des subjectiven Begriffes der „Einsicht" falsch, sondern eben diese subjective Auffassung verschuldet auch, daß Schleiermacher das *πάντα* als Accusativ Singularis nehmen und durch „Jeglichen" übersetzen muß, wodurch der ganze Sinn des Fragmentes zerstört wird. Denn es ist offenbar und sowohl an sich als nach der früher betrachteten Reihe von Stellen über den *λόγος διὰ παντὸς διήκων* und ähnliche Ausdrucksweisen ganz unzweifelhaft, daß *πάντα* nicht eine Person bedeuten kann, sondern als Accusativus Pluralis Neutrius auf die Dinge geht, welche die *γνώμη* weltregierend ordnet und leitet[1]), weshalb sie eben das durch Alles Hindurchgehende ist, wie auch das *κυβερνᾷν* nur diese sachliche Regierung der Weltordnung bedeutet. — Die *γνώμη* ist, sagten wir, rein objectiv zu fassen; sie ist das hier von Heraklit als die Sentenz alles Daseins, als der Alles beherrschende Schicksalsspruch oder göttliche Rathschluß ausgesprochene Gesetz der Identität des Seins und Nicht, das allein alles regiert und regieren wird, und mit dessen Erkenntniß daher das ganze Weltall erkannt ist.

Daß die *γνώμη* in der That nur diesen objectiven, die Welt regierenden Schicksalsspruch bedeutet, daß sie ganz identisch mit der *Εἱμαρμένη* selbst ist, würde wohl auch Schleiermacher nicht verabredet haben, wenn er erstens die soeben (p. 336. Anm.) mitgetheilte Definition der *εἱμαρμένη* bei Chrysippos verglichen und wenn er ferner hierbei die Stelle des Plutarch (über deren heraklitischen Inhalt wir uns oben p. 221 sqq. näher verbreitet haben, worauf wir hier zurückverweisen müssen) consultirt hätte: „— — *ἄφθαρτος ὁ θεὸς καὶ ἀίδιος πεφυκὼς ὑπὸ δή τινος εἱμαρμένης γνώμης καὶ λόγου μεταβολαῖς χρώμενος*" *κτλ.* Die Identität der

1) Zur Bestätigung unsrer ganzen Auffassung des Fragments vgl. man noch die oben p. 168 ausführlich ausgezogene hippokratische Stelle, wo es von dem reinsten Feuer (*τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ*) wörtlich wie in unserem Fragmente von der *γνώμη* heißt: *τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ.*

εἱμαρμένη, der γνώμη und des λόγος, und wie der Inhalt der γνώμη ꝛc. nur eben die μεταβολή, das Geſetz des Umſchlagens von Sein und Nicht ineinander iſt (der beiden Seiten des Dionyſos und Apollo, in welche ſich im Fortgang der Stelle der ewige Gott beſtändig umſetzt, ſiehe oben a. a. O.), — kann unmöglich deutlicher hervortreten als durch dieſe die γνώμη ganz in demſelben ungewöhnlichen Sinne wie jenes Fragment gebrauchende, durch den Beiſatz εἱμαρμένης aber doch jede Ungewißheit beſeitigende Stelle, welche alſo etwa folgendermaaßen zu überſetzen wäre: „der unvergängliche ewige Gott, vermöge eines gewiſſen Schickſalsſpruchs (oder: verhängten Rathſchluſſes) und Geſetzes ſich Umwandlungen ſeiner ſelbſt bedienend“ ꝛc.*).

---

*) Mit welchem Unrecht Schleiermacher in dem obigen Fragmenta πάντα als „jeglichen Menſchen“ ſtatt als „alle Dinge“ auffaßt, iſt, wie wir jetzt ſehen, bereits von Bernays Rhein. Muſ. IX. p. 252 sqq. bemerkt worden. Aber ganz entſchieden müſſen wir uns ſowohl gegen die von Bernays gegebene Emendation als auch ſeine Auffaſſung des Fragments ausſprechen. Da uns damit gerade die weſentlichſte Eigenthümlichkeit und Schranke der heraklitiſchen Philoſophie verkannt zu ſein ſcheint, ſo iſt es wegen der großen Wichtigkeit der Sache nothwendig, obwohl die Widerlegung von Bernays Anſicht ſchon aus der obigen Darſtellung von ſelbſt folgt, dennoch ſie näher zu betrachten. Bernays will leſen: „γνώμην ἥτε οἰαχίζει πάντα διὰ πάντων“ und faßt die γνώμη geradezu als das, was wir oben zurückweiſen, als eine wirkende Intelligenz auf; er überſetzt: „Eine Intelligenz leitet das All im Spiel ſeiner ſich durchdringenden Gegenſätze, lenkt Alles durch Alles“.

Was zuerſt die Emendation betrifft, ſo hat es gewiß auch diplomatiſch keine Wahrſcheinlichkeit für ſich, daß οἰ-ἐγκυβερνήσει aus οἰ-αχίζει geworden ſein ſollte. Und warum dieſe gewagte Conjunctur? οἰαχίζει iſt durch ein Fragment bei Pſeudo-Origenes als heraklitiſcher Ausdruck verbürgt. Aber κυβερνᾶν iſt es ſogar durch drei Stellen (ſiehe oben p. 313) und wird ja auch von Bernays ſelbſt nicht als ſolcher beſtritten. Ferner fällt bei dieſer Conjunctur οἵη aus, welches gerade (vgl. das Fragment vom Zeus: ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον ꝛc.) ſehr weſentlich iſt. Bernays meint, daß das Futurum κυβερνήσει unlogiſch wäre. Ganz im Gegentheil iſt (ſiehe oben p. 336. Anmerk.) das Futurum hier ganz beſonders expreſſiv und nothwendig. Es liegt in ihm der Begriff der Ewigkeit. Im Präſens iſt nicht das Futurum, wohl aber in dieſem ſchon das Präſens enthalten. Es iſt klar, daß, wenn die γνώμη alles immer leiten wird, ſie es auch ſtets geleitet hat und leitet. Die Nothwendigkeit des Futurums, ſei es eines zum Präſens hinzutretenden, oder von Heraklit kürzer ohne ausdrückliche Beifügung des Präſens geſetzten, erhellt aus § 26. von ſelbſt. Noch entſchiedener aber muß ich der Auffaſſung der γνώμη als „Intelligenz“ entgegentreten. Zufällig erwähnt auch gerade Bernays ib. p. 259 der εἱμαρμένη und nimmt einen Unterſchied zwiſchen γνώμη und εἱμαρμένη an („Die Δίκη alſo — iſt dem Zeus nur an die Seite geſetzt; die γνώμη dagegen ... mit dem Zeus verſchmolzen“). Jetzt wird nach der oben bezogenen

Digitized by Google

Eine dritte hier erläuternd in Betracht kommende Stelle, in der die γνώμη in ähnlich objectiver Weiſe auftritt und aus welcher ſich dieſer Gebrauch von γνώμη erklären kann, iſt die bereits im zweiten Capitel näher

---

Stelle des Plutarch Bernays wohl ſelbſt zugeben, daß die γνώμη und εἱμαρμένη identiſch ſind. Gerade von hieraus entwickelte ſich der große ſachliche Unterſchied in unſrer Auffaſſung des Fragments. Die γνώμη iſt nach uns nur, wie die εἱμαρμένη, ſtrenge objective Nothwendigkeit. Das heraklitiſche Abſolute iſt nicht, wie Bernays meint, „Intelligenz", ſondern nur erſt ein „Intelligentes", nicht „Vernunft" (als für ſich ſeiend), ſondern erſt ein objectiv „Vernünftiges"; es iſt ein „Weiſes" (σοφόν), aber noch kein Wiſſen von ſich ſelbſt. Wer dieſe, wenn auch feine, Demarcationslinie einreißt, hebt damit das ganze Weſen der heraklitiſchen Philoſophie auf, die es nicht über das objectiv-Vernünftige hinausbringt, deren Schranke eben darin beſteht, dies Vernünftige noch nicht als eine ſich ſelbſt erfaſſende Vernunft (Intelligenz) aufzufaſſen. Wer dieſe Schranke aufhebt, der reißt jeden Unterſchied zwiſchen dem σοφόν des Heraklit und dem νοῦς des Anaxagoras ein; ja wegen anderweitiger Beſtimmungen würde das Princip Heraklits dann ſchon weit über den νοῦς des Anaxagoras hinausgehen. Die Beſtimmung ſeines Princips als Weiſen (τὸ σοφόν) iſt die höchſte Concentration, in welcher Heraklit gegen dieſe Schranke anſtürmt — und ſie doch noch beſtehen läßt und nicht durchbricht. Wir haben uns hierüber häufig ausführlich explicirt und es genügt, darauf zurückzuverweiſen. Bernays hat daher auch höchſt Unrecht, in der plutarchiſchen Stelle (ſiehe oben p. 313.) ἐκ τοῦ φρονοῦντος ὅπερ κυβερνᾶται das Participium zu tadeln, indem er ſagt: „Weil γνώμη im ſpäteren Griechiſch nicht mehr die abſolut gefaßte Intelligenz bedeutet, ſondern nur die von Jemandem gehegte Anſicht und Geſinnung, greift Plutarch zu einem participialen Abſtractum (τὸ φρονοῦν) und während der alte Epheſier das Steuer unmittelbar der Intelligenz zuweiſt" ꝛc. Ganz im Gegentheil. Gerade das Neutrum φρονοῦν iſt vorzüglich gut (nur daß mit Wytt. und Markl. für ὅπως man ὅτῳ leſen muß). Es iſt ein Vernünftiges, welches bei Heraklit alles leitet und ſteuert, nicht eine Vernunft (i. e. ſich ſelbſt erfaſſende Intelligenz). Heraklit hat nur φρονοῦν geſagt oder φρόνιμον (cf. Pseudo-Origenes IX, 10: λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον), wie er nur σοφόν geſagt hat, nicht σοφία. Der Unterſchied iſt durchaus nicht blos der des mehr oder weniger abſtracten Ausdrucks, ſondern der des Gedankens; es iſt der Unterſchied zwiſchen rein objectiver Vernünftigkeit und einem Wiſſen derſelben von ſich oder Vernunft. Es liegt nahe, von hier auf eine andre Behauptung von Bernays daſelbſt zu kommen. Es heißt bei Pſeudo-Origenes IX, 9: Οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου (wie Bernays richtig verbeſſert) ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν, ἓν πάντα εἶναι. So hat nämlich der Herausgeber ſtatt πάντα εἰδέναι geſetzt. Bernays ſchilt letzteres und äußert: Nur dies „Eines weiß Alles" hat Heraklit geſchrieben und nur dies hat er ſchreiben können ... Sobald er den Satz ἓν πάντα εἶναι ausgeſprochen hätte, würde Heraklit aufgehört haben ein Heraklitiker zu ſein, wäre er ein Eleate geworden, einer von denen, die eben mit dieſem Einsſein aller Dinge ... das All zum Stehen bringen". Es iſt uns unbegreiflich,

Digitized by Google

betrachtete des Jamblich von den Dämonen, welche „in den Exiſtenzen der Natur ſymboliſch den Rathſchluß des beſchließenden Gottes (*τὴν γνώμην τοῦ μέλλοντος θεοῦ*) darſtellen", eine Stelle, über die wir auf die Erörterung p. 21 verweiſen müſſen [1]).

---

wie dieſer tüchtige Forſcher heraklitiſcher Lehre ſich momentan zu dieſer Aeußerung hinreißen laſſen kann. Wie oft hören wir nicht durch die beſten Zeugen, daß bei Heraklit *ἐκ ἑνὸς πάντα καὶ ἐκ πάντων ἕν*. Es iſt dies eines der verbürgteſten und häufigſten Zeugniſſe und ſehr gut konnte alſo Heraklit ſagen *ἓν πάντα εἶναι*. Nur daß dabei „*ἀμοιβῇ*", „durch Umwandlung" werde Eins aus Allem und Alles aus Einem, hinzuverſtanden war. Immerhin iſt dann alles Eines, wie ja in der That alles bei ihm Feuer ꝛc. in verſchiedenen Graden iſt (§§ 19 sqq.). Die Handſchrift hat freilich *εἰδέναι*. Aber wenn man berückſichtigt, wie oft in den Handſchriften aus *εἶναι εἰδέναι* geworden iſt (vgl. z. B. oben p. 303), ſo beweiſt dies ſoviel wie gar nichts. Auch war es eher im Geiſte der Abſchreiber *ἓν πάντα εἰδέναι* aus *εἶναι* zu machen als umgekehrt. Da nun, wie Bernays ſelbſt zugiebt, der Zuſammenhang in dem Pſeudo-Origenes das Bruchſtück citirt, *ἓν πάντα εἶναι* erfordert, ſo ſehen wir nicht ein, warum wir ihm ohne Noth, und dadurch einen vorzüglich echten heraklitiſchen Ausſpruch verlierend, die Thorheit imputiren ſollen, gegen ſeinen eigenen Zweck citirt zu haben. Wir ziehen alſo die Vermuthung des Herausgebers *ἓν πάντα εἶναι* bei weitem vor, zumal auch wegen des Zuſammenhangs mit dem Logos, der immer als das auftritt, nach welchem Alles wird („*γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε*" ſagt ein daſelbſt unmittelbar folgendes Bruchſtück, vgl. § 28.). Aber für unmöglich halten wir diesmal die von Bernays gewollte Lesart nicht. Heraklit kann geſagt haben: Eins weiß Alles. Dies zeigt uns gerade eine von Bernays nicht angerufene Stelle des pſeudo-hippokratiſchen Buchs de carnibus (ſ. § 18.). Von dem Geſetz, nach welchem jedes und alles Einzelne wird, und welches die Verwandlungen jedes Einzelnen bedingt, kann man auch ſagen, daß es alles Seiende und Werdende weiß. Aber damit iſt dem oben Geſagten noch durchaus nicht widerſprochen. Dieſes Geſetz weiß wieder nur das objective Sein als ſolches, oder das Einzelne, das aus ihm wird, aber noch durchaus nicht ſich ſelbſt. Es iſt keine Intelligenz. Noch genauer geſagt, was aber erſt im § 26. verſtändlich werden wird: die *γνώμη*, als die ganze kosmiſche Reihenfolge der Umwandlungen jedes Daſeins während der Periode der kosmiſchen Generation in ſich tragend, weiß, da in jeder Periode ſich nur derſelbe kosmiſche Kreislauf der Exiſtenzen wiederholt, auch alles, was ſich jemals in dieſen kosmiſchen Kreisläufen zutragen und entwickeln wird. Sie iſt ſo ein Wiſſen oder Innehaben des objectiven Seins, das iſt, war und ſein wird; ein Vorausbeſtimmtſein und Verhängniß deſſelben, aber niemals ſubjective Intelligenz, Fürſichſein, Wiſſen von ſich. — In § 26. wird auch ganz entſcheidend die obige Explication der *γνώμη* und ihre Identität mit der *εἱμαρμένη* ſich beſtätigen. Zeus ſelbſt iſt bei Heraklit nur objectiver Wandel ohne allen und jeden Perſönlichkeitsbegriff.

1) Man vgl. endlich die heraklitiſirende Stelle bei Epictet. Enchir. c. 31. T. III. p. 35. ed. Schw., wo er, nachdem er die Götter als die *διοικοῦντας τὰ*

Digitized by Google

Endlich sind hier noch zwei andere Fragmente Heraklits anzuführen, welche von unserem Bruchstück sowohl Licht empfangen, als ihm wechselseitig solches verleihen. Das erste dieser Fragmente ist das schon im zweiten Capitel näher erörterte und seitdem oft berührte Fragment bei Clemens (Strom. V. 14. p. 718. Pott.), welches hier jedoch seine Stelle finden muß, da erst hier unsere p. 26 sqq. gegebene Erläuterung ihre weitere Bestätigung empfangen kann: „*Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει, Ζηνὸς ὄνομα*“. „Das Eine Weise allein will nicht ausgesprochen werden und will ausgesprochen werden, der Name des Zeus“.

Die genaue Vergleichung des vorigen Fragments aus Diog. mit diesem letzteren ist umsomehr geboten, als beide ausdrücklich das „*ἓν τὸ σοφὸν*“ oder das heraklitische Absolute definiren, und also das, was sie von ihm prädiciren, in beiden Fragmenten gleichsam mit einander vertauscht werden können muß, um den wirklichen Sinn der Stellen zu offenbaren und zugleich die Probe für die Richtigkeit der Auffassung derselben zu liefern. Es ergiebt sich zunächst aus dieser Vergleichung die an ihrem Ort nach ihrem inneren Grunde als nothwendig nachgewiesene gänzliche Unterschiedslosigkeit und Identificirung des absoluten Wissens[1]) und des absoluten Gesetzes selber bei Heraklit. Denn das Einemal heißt es, das Eine Weise oder das Absolute sei das Wissen des Gesetzes (*ἐπίστασθαι τὴν γνώμην*), wie es das anderemal heißt, es sei der Name des Zeus, das göttliche Wesen selbst. Das Fragment bei Diog. zeigt, daß wir ein

---

Ὅλα erklärt hat, sagt, man müsse dem Geschehenden freiwillig folgen als dem „welches von der vortrefflichsten *γνώμη* vollbracht wird“, „— *πᾶσι τοῖς γινομένοις καὶ ἀκολουθεῖν ἐκόντα ὡς ὑπὸ τῆς ἀρίστης γνώμης ἐπιτελουμένοις*“ (zu dem *ἀρίστης* vgl. oben p. 102 sq.), wo Schweigh. mit Recht *γνώμη* durch consilium, Rathschluß, übersetzt.

1) Doch darf dieser Ausdruck hier nicht mißverstanden werden. Das absolute Gesetz weiß auch alle Wandlungen, die es durchzumachen hat und die es in sich trägt. Darum ist es das Eine Weise, weiß Alles, und insofern nennen wir es oben: absolutes Wissen. Davon ist aber, wie eben in einer vorhergehenden Anmerkung bemerkt worden, jede subjective Auffassung dieses Absoluten als göttliche Einsicht, Plan ꝛc. wesentlich fern zu halten. Die gewiß merkwürdige Anschauung bei Heraklit ist vielmehr die, daß das Absolute als rein Objectives aufgefaßt wird, als Gesetz, *λόγος* ꝛc. und das Wissen eine diesem Objectiven selbst, und ohne es zu einem Subjectiven zu machen, zukommende selbst objective Eigenschaft ein Innehaben ist. (Darum bleibt es auch im Neutrum, „das Weise“, stehen). Es ist bei ihm totale Identification des Objectiven und Subjectiven vorhanden, d. h. aber eben der Begriff des Subjectiven ist bei ihm noch gar nicht da. Es wird dies später noch deutlicher werden.

Digitized by Google

Recht hatten, p. 26 sq. das „Eine Weiſe", welches in dem Fragment bei Clemens „allein ausgeſprochen werden will und auch nicht" als das abſolute, Alles durchdringende und regierende Geſetz (des Gegenſatzes) zu erklären, als welches es in dem Fragment bei Diog. ausdrücklich definirt wird. Scheint es für dieſe Auffaſſung des Fragments bei Clemens eine Schwierigkeit zu bilden, daß daſelbſt das Eine Weiſe als „Name des Zeus" geſchildert wird, ſo iſt ſchon hier der Ort, auch jeden Anſchein dieſer Schwierigkeit zu beſeitigen und den Nachweis zu führen, daß der „Name des Zeus", ſelbſt ohne den appoſitionellen Zuſatz „das Eine Weiſe", bei Heraklit dennoch nichts anderes bedeuten würde, als den *λόγον διὰ παντὸς διήκοντα*, das Alles durchwaltende Geſetz des Gegenſatzes ſelbſt[1]). — Zunächſt müſſen wir hiefür darauf aufmerkſam machen, daß überhaupt, was in der Unterſuchung über die Sprachphiloſophie Heraklits ſeine nähere Begründung und Nachweiſung finden wird, der Name eines Dinges bei Heraklit das iſt, worin ſich ihm das Weſen deſſelben offenbart, und deshalb von ihm als gleichbedeutend mit dieſem gebraucht werden kann. So ſagt er in einem andern Fragmente[2]) „*Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ἤδεσαν*" *κτλ.*, „ſie würden den Namen der Dike nicht kennen" (nämlich die Menſchen), wo alſo doch offenbar gemeint iſt, ſie würden das Weſen der Gerechtigkeit nicht kennen.

Aber die ſpecielle Identität des „Namens des Zeus" und des die Welt durchdringenden Geſetzes oder Logos empfängt ihren evidenten Nachweis durch Berichte über die Lehre der Orphiker, welche zugleich eine neue Beſtätigung deſſen liefern, was wir über das Verhältniß Heraklits zu den orphiſchen Dogmen und Anſchauungen geſagt haben. So heißt es bei Proclus (Comm. in Alcib. I. p. 150. ed. Creuzer.) „*Τὰ γὰρ ἄῤῥητα ὀνόματα τῶν θεῶν ὅλον πεπλήρωκε τὸν κόσμον, ὥσπερ οἱ θεουργοὶ λέγουσιν*" *κτλ.*, „denn die unausſprechlichen Namen der Götter füllten das geſammte Weltall aus, wie die Theurgen ſagen". Und ebenſo, ja ſich noch genauer in wörtlicher Hinſicht an den *λόγος διὰ παντὸς διήκων* anſchließend, wird uns bei Jamblichos (de Myster. c. V. p. 61.) geſagt, Hermes habe gelehrt, der Name Gottes bedeute Das, was die ganze Welt durchdringt (*τό τε τοῦ θεοῦ ὄνομα παρέδωκε διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου*[3]).

---

1) Vgl. hierüber noch in dem folgenden §: der *λόγος* als Wort.

2) Clemens Al. Strom. IV. c. 3. p. 205. Sylb. p. 568. Pott.

3) Vgl. noch Procl. in Cratyl. p. 23 u. 70. u. Wyttenb. ad Plut. de Is. p. 179 sqq.

Digitized by Google

So gebrauchte Heraklit also auch hier wieder theils orphisches, theils wie wir bald sehen werden, orientalisch-religiöses Material zum Substrat der Darstellung seines speculativen Begriffs. Gilt in der religiösen Vorstellung der Name Gottes als das die Welt Befruchtende und Durchdringende, so wird dies bei Heraklit zur Darstellungsform, in welcher er seinen speculativen Gedanken von der Einheit des Sein und Nichtsein als das absolute Gesetz ausspricht, das Alles durchdringt und beherrscht. Jene mystische Unaussprechlichkeit selbst des Namens Gottes (*τὰ ἄῤῥητα ὀνόματα*) — und man erinnert sich, daß diese Anschauung im Lauf der Zeit eine ganze Literatur entwickelt hat — wurde ihm zu einem geeigneten Symbol, um die gegensätzliche Natur des speculativen Begriffes darin auszudrücken. Indem er sich dieses Dogmas von der Unaussprechlichkeit bemächtigt, und dasselbe scharf zuspitzt, — den Namen Gottes als das bezeichnend, was allein (*μοῦνον*) nicht ausgesprochen werden will, — und indem er andrerseits aber nun hinzufügt, daß er zugleich es auch sei, der allein ausgesprochen werden wolle, schildert er auf das Tiefste die ihm unsagbare Natur des Speculativen, die Natur des Gedankens der Negativität, welche einerseits in der Benennung jedes Einzelnen, da dieses nur in ihr sein Sein hat, ausgesprochen wird, und welche ebenso andrerseits als das absolute Hinaus über jede Bestimmtheit und jedes unmittelbare Dasein in keinen sinnlichen Laut zusammengefaßt, in keiner, weil immer mit Bestimmtheit und Unmittelbarkeit behafteten, Form in ihrer Allgemeinheit herausgerungen und erschöpft werden kann.

Ist diese Auffassung des Fragmentes bei Clemens über jeden Zweifel erhoben, so ist damit auch dargethan, daß in dem Fragmente des Diog. die *γνώμη* in demselben objectiven Sinne zu fassen ist und dasselbe bedeutet, wie in jenem Fragmente der Name des Zeus, so daß was von beiden prädicirt ist, mit einander vertauscht werden könnte, ohne den Sinn Heraklits zu alteriren.

Ist ihm hiernach die *γνώμη* das das Dasein durchwaltende Gesetz der Identität des absoluten Gegensatzes, ist sie ihm dasjenige, was „allein ausgesprochen werden nicht will und auch will", so ist damit auch bewiesen, daß — wovon wir den innern Grund und die Nothwendigkeit im zweiten und dritten Capitel der Einleitung zu zeigen versuchten — die Ungenügendheit der Formen, in denen er sein absolutes Princip darzustellen suchte, und die Unmöglichkeit dasselbe in seiner reinen und adäquaten Allgemeinheit herauszuringen, ihm selbst zum Bewußtsein gekommen war, und so in dem Triebe hinauszugehen über das Ungenügende einer jeden

Digitized by Google

ſolchen ſinnlichen (weil unmittelbaren) Form ſeines Abſoluten für den rein allgemeinen Gedankeninhalt deſſelben, die unendliche Vielheit und Abwechslung dieſer Formen erzeugte.

In demſelben Verhältniß der gegenſeitigen Beleuchtung, in welchem die beiden Fragmente bei Diog. und Clemens untereinander ſtehen, ſteht endlich noch ein anderes Fragment zu ihnen, ein dritter Ausſpruch Heraklits über daſſelbe „Eine Weiſe", welcher uns von Stobäus (Serm. III. p. 48. I. p. 100. ed. Gaisf.) aufbewahrt worden iſt: '„*Ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν* (*ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον*) *ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον*". „Wie vieler Reden ich auch vernommen habe, Keiner gelangt dazu zu erkennen, daß das Weiſe das von Allem (d. h. von allem Seienden) Getrennte iſt".

Zunächſt ein Wort über den Text. Schleiermacher hat bereits mindeſtens gegen den Ort, welchen die Worte *ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον* einnehmen, ohne denſelben übrigens eine andere Stellung zuweiſen zu können, Bedenken erhoben, wenn er auch noch (p. 348) zugeben zu müſſen glaubt, daß dieſe Worte „doch ſchwerlich ganz falſch ſein können". Die Gaisford'ſche Ausgabe des Stobäus hat ſie dagegen, und zwar auf Grund von Handſchriften, gänzlich fortgelaſſen. Wenn H. Ritter (p. 71) aber gegen eine von Schow vorgeſchlagene, zwar auch nicht ganz richtige Emendation, bei der aber doch mindeſtens das *ἢ γὰρ θηρίον* fortfallen ſollte, bemerkt, die Stelle werde dadurch zu leicht und überdies ſei „der Gegenſatz zwiſchen *θεός* und *θηρίον* ganz heraklitiſch", ſo nöthigt uns das zu der Erwiderung, daß, was die zu große Leichtigkeit der Stelle anbetrifft, H. Ritter ihr dieſelbe nicht hätte zum Vorwurf zu machen brauchen, da er ſie, wie ſeine Ueberſetzung[1]) und Erklärung zeigt, mit und ohne jenen Beiſatz gründlich mißverſteht. Anlangend aber jenen Gegenſatz zwiſchen *θεὸς* und *θηρίον*, ſo müſſen wir den angeblich ganz heraklitiſchen Charakter deſſelben entſchieden in Abrede ſtellen. Der Gegenſatz zwiſchen Gott und Menſch iſt ganz heraklitiſch; ein Gegenſatz zwiſchen Menſch und Thier würde es gleichfalls ſein können. Aber der Gegenſatz zwiſchen Gott und Thier iſt durchaus nicht heraklitiſch und kann es auch, weil er mindeſtens im heraklitiſchen Sinne ein mit einander nichts zu ſchaffen habender, durch den Gedanken

1) Sie lautet: „So vieler Worte ich gehört habe, keiner gelangt ſoweit, daß er erkennt, denn entweder iſt er ein Gott oder Thier, weil die Weisheit entfernt iſt von Allen (Menſchen)!!

Digitized by Google

nicht vermittelter Gegenſatz wäre, nicht ſein. Wenigſtens wird man keine Stelle nachweiſen können, aus welcher das Vorkommen dieſer Antitheſe bei Heraklit ſich ergäbe, oder auch nur wahrſcheinlich würde.

Aber auch abgeſehen hiervon könnte jedenfalls jener Gegenſatz in dieſem Fragmente unmöglich an ſeinem Orte ſein*). Denn gewiß wäre es eine der unglücklichſten Behauptungen und das größte Unrecht, das man dem Epheſier anthun könnte, anzunehmen, daß Heraklit von ſeinem Abſoluten — denn von nichts anderem handelt die Stelle, nichts anderes bedeutet jenes „Weiſe“ — habe ſagen können, daß es möglicherweiſe auch ein Thier (!) ſein könne. Vielmehr war Heraklit dieſes Weiſe nur Gott und jede irgendwie hingeſtellte Alternative, ſowie es ſich von dieſem Abſoluten handelt, ſchlechthin unmöglich. — Wenn daher bereits Gaisford mit großem Rechte und auf handſchriftlichem Grunde, wie bereits bemerkt, jenen ganzen Beiſatz *ἢ γὰρ θεὸς ἢ γὰρ θηρίον* als unechte Zuthat fortläßt, ſo kann man ſelbſt und mit vielleicht nicht geringer Wahrſcheinlichkeit, den Urſprung jenes ſinnloſen und das ganze Bruchſtück verderbenden Gloſſems angeben. Einige Handſchriften haben nämlich die incriminirten Worte nur am Rande. Nun erinnere man ſich, was Ariſtoteles (Polit. I, 2. p. 1253. B.) vom Staate ſagt, wie er auf der menſchlichen Gemeinſchaft (*κοινωνία*) beruhe und darauf, daß der Einzelne für ſich getrennt (*χωρισθεὶς*) ſich nicht genüge; wie aber derjenige, der eine Gemeinſamkeit entweder nicht eingehen könne, oder ſich ſelbſt genügend nicht einzugehen brauche, kein Glied der menſchlichen Geſellſchaft ſei, ſo daß er „entweder ein Thier oder ein Gott“ ſein müſſe „*ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηθὲν δεόμενος δι' αὐταρκείαν, οὐδὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός*“.

Offenbar hat nun irgend ein gelehrt ſein wollender Abſchreiber dieſe ariſtoteliſche Stelle im Kopfe, bei jenem äußerlich in der That lebhaft an ſie erinnernden heraklitiſchen Bruchſtück von dem Weiſen, das von Allem getrennt ſei, gar gelehrt und erläuternd — wie auch das *γάρ* beſtätigt — das ariſtoteliſche Dictum am Rande hinzugefügt, um ſo zu zeigen, was dieſes „von allem Getrennte“ allein ſein könne, und ſo iſt dieſe Interpre-

*) Mit ſicherem Tact erklärt daher auch Zeller p. 451, 1. das *ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον* für unecht. Wenn er aber im Text das Fragment ſo wiedergeben zu wollen ſcheint: „Wo unſer Philoſoph hinblickt, nirgends findet er wahre Erkenntniß“, ſo iſt der concrete Sinn des Bruchſtücks hierin ebenſowenig zur Anerkennung gelangt.

Digitized by Google

tation dann für einen Theil des Textes genommen und in diesen übertragen worden.

Wenden wir uns jetzt zu der näheren Interpretation des Bruchstücks, so ist zuvörderst zu bemerken, daß Schleiermacher zwar richtig übersetzt „wie das Weise von allem abgesondert ist", in seiner Erklärung dagegen ganz denselben Irrthum, wie nach ihm Ritter begeht, das Weise subjectiv als „das wahre Erkennen" aufzufassen, so daß dies Fragment nach ihm besagen soll, wie „das wahre Erkennen etwas durchaus anderes als die *πολυμαθίη*, das Wissen um vielerlei Einzelnes als solches ist". Das „Weise" ist dem Ephesier vielmehr das Object der Philosophie und des Wissens; nicht sowohl die subjective Erkenntniß, sondern der absolute Gegenstand des Erkennens, kurz das Absolute und Göttliche selbst, welches die menschliche Weisheit nur zu erfassen strebt und welches ihm eben jenes die Welt regierende speculative Gesetz des Gegensatzes war. Daß das „*τὸ σοφὸν*" auch hier nur dieses Höchste und Objective bezeichnet, ist schon durch die vorigen beiden Fragmente bei Diogenes und bei Clemens vollkommen gewiß, wird aber endlich zum Ueberfluß durch das Fragment selbst bewiesen, in dem es sagt, daß es *πάντων κεχωρισμένον*, von Allem (Existirenden) abgesondert sei. Denn das wird uns auch sonst als das Wesen des heraklitischen Absoluten angegeben. So z. B. in einer Stelle des platonischen Kratylus, welche auch über den Sinn des *πάντων κεχωρισμένον* guten Aufschluß giebt. Hier nämlich, wo Plato die Heraklitiker darüber streiten läßt, was denn ihr Grundprincip, das durch Alles hindurchgehende Gerechte eigentlich sei, und nun der eine Heraklitiker sagt, es sei die Sonne, der andere, es sei das Feuer, der dritte, das Warme im Feuer, läßt er den letzten, welcher die anderen alle auslachend es als dasselbe, was die Vernunft des Anaxagoras sei, erklärt, dies also beweisen: „*αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα*" [1]) „denn diese sei, sagt er, alleinherrschend, und mit nichts anderem (Sinnlichem) vermischt ordne sie alles, indem sie durch alles hindurchgeht". Es ist klar, daß diese Beschreibung, welche den Grund dafür enthält, daß und warum das heraklitische Gerechte mit der Vernunft des Anaxagoras identisch sei, nicht nur auf diese, sondern ebensosehr auch auf das Grundprincip des Ephesiers und das, was dieser von demselben prädicirt hat, passen muß, ohne was sie ja gar nicht zu dem Beweise taugen würde,

1) Cratyl. p. 413. C. p. 138. Stallb.

Digitized by Google

den der Heraklitiker durch sie führen will, und was übrigens durch die Worte selbst, zumal die letzten (*κοσμ. τ. πραγμ. διὰ παντ. ἰόντα*) — denn diese sind ja eine stereotype Formel und Beschreibung für das heraklitische Princip — unzweifelhaft bewiesen ist.

Wie es daher in Heraklits eigenem Fragment heißt: *πάντων κεχωρισμένον*, so wird hier von seinem Absoluten ganz ebenso ausgesagt, es sei *οὐδενὶ μεμιγμένον*, Worte, die nunmehr über die wirkliche Bedeutung jenes *πάντων κεχωρισμένον* keinen Zweifel länger lassen. Daß „von Allem getrennt" und „mit Nichts vermischt" nur ganz dasselbe besagen, liegt auf der Hand. Dies „mit Nichts vermischt" heißt aber nichts anderes, als es sei jenes alleinherrschende Wesen und Princip mit nichts Sinnlichem (nichts Anderem, wie Schleiermacher in seiner Uebersetzung des Plato sich ausdrückt), mit nichts Seiendem und Einzelnem vermischt — und wie hätte es denn dieses auch sein dürfen? Denn als das durch Alles Hindurchgehende mußte es zwar in Allem, aber auch das über Alles, als Einzelnes, Hinausgehende sein. Mit irgend welcher sinnlichen Existenz vermischt, wäre es auch an diese gebunden gewesen und hätte nicht mehr das durch Alles Hindurchgehende sein können. Das *πάντων κεχωρισμένον* läßt sich also wie das *οὐδενὶ μεμιγμένον* dem Sinne nach übersetzen: das allem Dasein als solchem, aller Sinnlichkeit Enthobene. So bestätigt es auch von neuem, warum dieses Weise allein ausgesprochen werden will und nicht. Eben weil es *πάντων κεχωρισμένον* ist, ist es dem Heraklit das, was nicht ausgesprochen werden will. Denn wie ließe sich das, dessen Wesen gerade darin besteht, allem Dasein und aller Einzelheit absolut entnommen zu sein, in die Bestimmtheit des Namens fassen, ohne dadurch die Form eines Bestimmten, Seienden und Einzelnen angenommen zu haben und dadurch sich selbst ungleich geworden, gleichsam degradirt zu sein?

Fassen wir jetzt nach diesen Vorausschickungen das Fragment des Ephesiers bei Stobäus in seiner Totalität ins Auge, so ergiebt sich, daß dasselbe nichts geringeres enthält als das älteste Stück kritischer und philosophischer Geschichte der Philosophie, das auf uns gekommen ist, oder vielmehr das je geschrieben worden sein dürfte! Heraklit giebt nämlich in diesem Fragmente auf eine ebenso gedankenvolle und bedeutsame als tief richtige Weise den Punkt an, der ihn von allen seinen Vorgängern trennt, die Differenz, durch welche er sich von sämmtlichen früheren Philosophen unterscheidet. Das Fragment ist deshalb eins der interessantesten von allen die uns aufbewahrt worden, weil es zeigt, welch

Digitized by Google

tiefes Verſtändniß ſeines Princips und des wahrhaften gedankenmäßigen Unterſchiedes, der ihn von ſeinen Vorgängern abtrennt, dem Epheſier beiwohnte. Heraklits Princip war, wie zur Genüge nachgewieſen, der Gedanke der Negativität. Er hatte zum erſtenmal das Abſolute als die allem wirklichen ſinnlichen Sein transcendente Idee des Proceſſes des Negativen erfaßt, und nur weil er ſie noch in der Form der objectiven Negativität feſthielt, konnte er noch nicht dazu gelangen, ſie als das auszuſprechen, was ſie bereits an ſich war, als reinen logiſchen Begriff. Von dieſem Standpunkt aus wendet ſich nun Heraklit zu einer Kritik ſeiner Vorgänger zurück. Man weiß aus Diog. L., der darüber Bruchſtücke anführt, die uns noch ſpäter begegnen werden, daß er viele derſelben namentlich erwähnt und beurtheilt, die meiſten, wie Pythagoras ꝛc., in harter und ſchonungsloſer Weiſe getadelt, nur ſehr wenigen ein ſehr zurückhaltendes und eingeſchränktes Lob ertheilt hat, das ſich auch nur auf Einzelheiten bezogen haben kann; denn von allen jenen Vorgängern trennte ihn, wie unſer Fragment ſelbſt ausſpricht, die Gedankenkluft, daß jene ſämmtlich das Abſolute als Sein auffaßten und im Sein ſuchten. Dies iſt in der That der gemeinſchaftliche Zug aller vorheraklitiſchen Philoſophen. Dem Thales war das Abſolute das Waſſer, andern älteſten Joniern eine andere ſinnliche Beſtimmtheit; den Pythagoräern war es die Zahl, d. h. die erſte Mitte zwiſchen Unſinnlichem und Sinnlichem oder richtiger das unſinnliche Sinnliche ſelbſt, denn die Zahl iſt das ſinnliche Daſein, welches ſchon von der Beſtimmtheit der ſinnlichen Eigenſchaft gereinigt und gegen ſie gleichgültig iſt, aber, als Größe, immer an den Begriff des ſinnlichen Seins gebunden bleibt; den Eleaten, von denen Heraklit jedenfalls den Xenophanes, den er auch tadelnd erwähnt, erlebte, war es bereits das reine Sein; d. h. ſchon das allgemeine unwirkliche Sein, der Gedanke und die Kategorie des Seins ſelbſt. Aber immerhin war es eben noch der Gedanke des Seins.

Heraklit dagegen erfaßte zum erſtenmale den Gedanken des Negativen und ſeiner beſtändig ſich in ihr Gegentheil umſchlagenden und dadurch verwirklichenden, in ihrer Verwirklichung ſelbſt ſich aber ebenſo wieder in ihr Gegentheil aufhebenden Bewegung. Sein Abſolutes iſt das allem Daſein transcendente und es aufhebende Geſetz dieſes Proceſſes. Das Sein ſelbſt iſt ihm zum Schein und zum bloßen perennirenden Daſein **des Nichtſeins** geworden, wie es deshalb auch nur die Bewegung iſt, ſich ſelbſt in dies ſein Gegentheil, mit dem es an ſich identiſch, wieder aufzuheben. Und deshalb giebt, zurückſehend auf ſeine Vorgänger, Heraklit ſelbſt ſo trefflich und ſo tief den epochemachenden Ge-

Digitized by Google

danken, der ihn von allen diesen unterscheidet und mit welchem die Philosophie auf einen neuen Standpunkt rückt, in jenem Fragmente an, welches frei, aber doch ganz sinngetreu übersetzt, etwa lauten würde: „Wie vieler Reden ich auch gehört, keiner gelangt dahin zu erkennen, daß das Absolute (das Weise) allem sinnlichen Dasein enthoben, daß es das Negative ist".

Digitized by Google

§ 16. Die Δίκη. Das perſiſche Darſtellungsſubſtrat. Der λόγος als Wort (Verbum).

Es iſt daher nur conſequent, wenn Heraklit dies ſein Princip (der Negativität) als Δίκη, als die Gerechtigkeit, aber im kosmiſchen Sinne, ausgeſprochen hat. Dieſe Dike iſt nichts anderes als ſeiende Negativität; ſie iſt die Aufhebung des einzelnen ſinnlichen Daſeins, das auf ſich beruhen und ſich erhalten will. So wahrt ſie das allgemeine Geſetz gegen das Fürſichſein der einzelnen Exiſtenz, oder mit andern Worten, ſie iſt ſelbſt dieſes allgemeine Geſetz, der ſich durch Alles hindurchziehende Logos, nach ſeiner negativen Seite hin gegen die Einzelexiſtenz ausgeſprochen. Der Untergang des Einzelnen gerade iſt die göttliche Gerechtigkeit. Schon Anaximander hatte in der Stelle, welche wir am Anfang des dritten Capitels zum Ausgangspunkt für die Entwickelung der heraklitiſchen Philoſophie nahmen, das einzelne Daſein als ἀδικία ausgeſprochen; er aber deshalb, weil es anderes Einzelnes aus ſich ausſchließt, d. h. mit der Negation behaftet iſt. Eng hiermit zuſammenhängend und doch auch wieder in ganz entgegengeſetzter Weiſe hatte laut einer bereits früher (p. 139 sq.) betrachteten Stelle des Plutarch [1]) nach Heraklit die Natur ſelbſt aus der ἀδικία ihr Daſein, weil in ihr das Unſterbliche (der Proceß) mit dem Sterblichen (in dem jener ſich wirkliches Daſein giebt und ſo zum Einzelnen und Seienden wird) ſich eint. Die heraklitiſche Nothwendigkeit oder ſein ſich durch Alles hindurchziehender Logos enthält daher weſentlich beide Seiten in Beziehung auf das Einzelne in ſich, ſowohl die poſitive nach der ſie daſſelbe ſetzt, als die negative, nach der ſie es aufhebt. Nur deshalb, weil es ebenſoſehr zugleich das Setzen als das Aufheben des Einzelnen iſt, iſt das heraklitiſche Princip die Idee des Werdens. Beide Seiten hatte bereits der obige Bericht des Stobäus (p. 325. 329.) über das was die hera-

1) Terrestr. an aquat. p. 913. Wytt. — — ὅπου καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν (τὴν φύσιν) ἐξ ἀδικίας συντυγχάνειν λέγουσιν.

Digitized by Google

klitiſche εἱμαρμένη oder reſp. der λόγος διὰ παντὸς διήκων geweſen ſei, ſehr deutlich hervortreten laſſen. Sie iſt, wie Stobäus ſagt, „der Saamen der Entſtehung des Alls — (alſo das, was das Einzelne ſetzt, der Grund ſeines Daſeins) und das Maaß der zugeordneten Zeit", alſo zugleich die grenzenſetzende und aufhebende Macht über dieſes Einzelne.

Nach dieſer ſeiner negativen Richtung gegen das Einzelne hin iſt das heraklitiſche Abſolute die grenzenſetzende Dike und erſcheint ſo in noch erhaltenen Fragmenten des Epheſiers, zunächſt in einem Fragmente bei Plutarch[1]), wo ſie mit der Function betraut iſt, jedes fürſichſeinwollende Einzelne, ſelbſt das relativ Vollkommenſte, auf ſein Maaß zurückzuführen: „Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα φησὶν ὁ Ἡράκλειτος· εἰ δὲ μὴ Ἐριννύες μὲν, Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν". „Die Sonne wird nicht überſchreiten ihr Maaß; wenn aber ja, ſo werden ſie finden die Erinnyen, die Dienerinnen der Dike". Die rächenden negativen Mächte, die Erinnyen, erſcheinen hier als die Dienerinnen dieſer kosmiſchen Dike oder Nothwendigkeit, und als Vollſtreckerinnen ihrer Beſchlüſſe, alſo gleichfalls in kosmiſcher Auffaſſung, ganz ähnlich, wie ſie im 70. orphiſchen Hymnus genannt werden „Beiſteherinnen der Nothwendigkeit" (ἐφεστηκυῖαι ἀνάγκῃ) und im 69. Hymnus „zujauchzend den Nothwendigkeiten" (ἐπευάζουσαι ἀνάγκαις), woſelbſt ſie auch „ὄμμα Δίκης" das „Auge der Dike" heißen (cf. Hymnus Orph. LXII).

Daſſelbe Fragment theilt uns Plutarch noch einmal in indirecter Anführung und mit einer höchſt intereſſanten Abweichung mit[2]): „ἥλιον δὲ μὴ ὑπερβήσεσθαι τοὺς προσηκόντας ὅρους· εἰ δὲ μὴ, γλῶττας μὲν, Δίκης ἐπικούρους ἐξευρήσειν", „die Sonne werde nicht überſchreiten die ihr zukommenden Grenzen; wenn aber ja, ſo werden ſie finden die Zungen, die Dienerinnen der Dike"! — Es muß wirklich dem Zufall Dank gewußt werden, daß er uns dies Fragment auch in dieſer Lesart aufbewahrt hat. Denn es erweiſt daſſelbe mit zwingender Gewalt jenes Verhältniß Heraklits zu den orientaliſchen, orphiſchen und helleniſchen Religionsdogmen, welches wir im zweiten Capitel entwickelt und ſeitdem ſchon ſo häufig belegt haben: daß Heraklit nämlich ſeinen reinen Gedanken in der ſinnlichen Form dieſer religiöſen Namen und Lehren beziehungsvoll ausgeſprochen habe. Im gegenwärtigen Fragmente aber liegt dieſe Bezugnahme auf perſiſche, reſp. babyloniſch-magiſche Lehre und Ritual, auf eclatante Weiſe zu Tage, und der Be-

1) De exilio p. 604. p. 434. Wytt.
2) De Is. et Os. p. 370. D. p. 517. Wytt.

weis dieſer Bezugnahme — d. h. einer directen und bewußten Beziehung und alſo eines hiſtoriſchen Zuſammenhangs Heraklits mit perſiſchen Religionslehren — läßt ſich jetzt mit einer ſinnfälligen, jeden Widerſpruch ausſchließenden Evidenz führen.

Man hat durch übereilte Conjecturen das ſchlechthin unverſtändliche Wort γλώττας in unſerem Fragmente wegſchaffen und in Λύσσας verwandeln wollen*). Schleiermacher aber, der doch ſonſt ſelten um eine Conjectur verlegen war, äußert ſich mit ſeinem bewährten Tact in anerkennenswerther Weiſe über unſer Fragment (p. 394): „— — wo ich freilich keineswegs verſtehe, wie aus den Erinnyen γλῶτται geworden ſind, aber doch gegen jede vorwitzige Aenderung mich verwahrend dabei bleiben will, daß beides nur eine und die nämliche Stelle ſein kann".

Um aber zu verſtehen, was Heraklit hier mit den γλῶτται gewollt habe, iſt es blos erforderlich, den Blick auf eine Stelle des Philoſtratus (vit. Apoll. I, 25. p. 34. ed. Olear.) zu werfen. Philoſtratus erzählt uns daſelbſt von dem Gemach des Königs zu Babylon, in welchem er Recht ſprach: „δικάζει μὲν ὁ βασιλεὺς ἐνταῦθα· χρυσαῖ δὲ ἴυγγες ἀποκρέμανται τοῦ ὀρόφου τέτταρες τὴν Ἀδραστείαν αὐτῷ παρεγγυῶσαι καὶ τὸ μὴ ὑπὲρ τοὺς ἀνθρώπους αἴρεσθαι· ταύτας οἱ μάγοι αὐτοί φασιν ἁρμόττεσθαι, φοιτῶντες ἐς τὰ βασίλεια· καλοῦσι δὲ αὐτὰς θεῶν γλώσσας".

Jetzt iſt die Sache ſo klar, daß es unmöglich iſt, etwas Weiteres hinzufügen zu wollen! Es handelte ſich ja eben darum zu wiſſen, was die „Zungen" in unſerem Fragmente wollen und bedeuten, wie ſie Dienerinnen der Dike genannt werden und die Stelle der Erinnyen in jener andern Lesart des Fragments einnehmen können. Alle dieſe Fragen beantwortet die Stelle des Philoſtratus mit Einem Worte. Nach babyloniſch-magiſchem Ritus, lehrt uns Philoſtratus, hingen in Babylon in dem Gemache des Königs, wo er zu Gericht ſaß, vier goldene Iynxen (Vögel, die bekanntlich auch in anderer Hinſicht magiſche Beziehungen im Alterthum hatten) von der Decke herunter. Die Function dieſer Vögel in der Religionslehre der Magier iſt nun ganz dieſelbe, wie die der Erinnyen in der erſten Lesart unſeres Fragments. Sie ſollen dem König die unentfliehbare Ge-

*) Oder wie Bernays in ſeiner Diſſertation mit der Vermuthung helfen wollen, daß γλῶσσαι aus einer Randbemerkung entſtanden, aus dem von Plutarch kurz vorher erwähnten Symbol: γλῶσσα τύχῃ γλῶσσα δαίμων in den Text übergegangen ſei, — eine Vermuthung, welche ſich jetzt durch das oben Folgende gleichfalls von ſelbſt erledigt.

Digitized by Google

rechtigkeit, die Dike-Adraſtea beſtändig in Erinnerung bringen und ihn warnen, „daß er ſich nicht über die Menſchen überhebe“, nicht das Maaß überſchreite. — Sie ſind alſo in der That im eigentlichſten Sinne Dienerinnen der Dike! Dieſe Vögel [1]) ſtehen unter der unmittelbaren Obhut und Aufſicht der Magier ſelbſt und der prieſterliche Name, den ſie dieſen Jungen geben, iſt: Zungen! „Sie nennen ſie aber Zungen der Götter“. — Es ſind alſo in der That die γλῶτται in der zweiten Lesart des Fragments ganz und gar dem Gedanken nach mit den Erinnyen identiſch. Sie ſind Dienerinnen der Dike. Sie ſtehen zu dieſer in der magiſchen Prieſterlehre in demſelben Verhältniß, in welchem nach orphiſcher Anſchauung die Erinnyen zu ihr ſtehen. — Weil aber auch die Lesart Ἐριννύες echt ſein muß, woran niemand zweifeln wird, ſo muß, wie übrigens auch durch die Abweichung von μέτρα und προσήκοντας ὅρους beſtätigt wird, die man ſchwerlich auf Plutarch ſchieben wollen darf, dies Fragment in den beiden verſchiedenen Lesarten, in denen es ſich vorfindet, an zwei verſchiedenen und räumlich getrennten Stellen des heraklitiſchen Werkes geſtanden haben, wie wir eine ſolche, ja auch bereits von Schleiermacher in mehreren Fällen angenommene, Wiederholung ſeiner Dicta ſchon bei ſeinen Ausſprüchen über den Fluß, die trockene Seele ꝛc. nachgewieſen haben, und dieſe noch einen gewiſſen Nachklang des gnomiſchen Charakters an ſich tragende Manier der Wiederholung einzelner Sentenzen für Heraklit bezeichnend iſt. — Der Gedanke unſeres Fragmentes iſt in beiden Stellen ganz derſelbe. Aber als Kleid dieſes Gedankens hat Heraklit, einer ſolchen Darſtellungsform überhaupt bedürfend und für die Beſtimmtheit derſelben gleichgültig, das einemal die Geſtalten orphiſchen, das anderemal die Symbole und Namen des magiſchen Cultus ergriffen, ganz in der Weiſe, wie wir dies im zweiten Capitel entwickelt haben.

So poſitiv und trocken wie diesmal wird ſich ein Beweis in ſolchen Materien gewiß nur äußerſt ſelten führen laſſen! Iſt aber in einem Punkte und in einer Stelle ſolche directe und bewußte Beziehung auf orientaliſche Religionslehren einmal dargethan, ſo kommt das dann natürlich auch andern Stellen zu Hülfe, wo der Beweis nicht weniger vorhanden, aber doch complicirterer oder vielmehr mehr geiſtiger und darum nicht ſo ſinnfälliger Natur iſt. Unſer Fragment hat deshalb ſogar eine über Heraklit ſelbſt noch hinausgehende und weit allgemeinere Wichtigkeit.

1) Man ſehe über den allgemeinen Gebrauch derſelben im perſiſch-magiſchen Religionsſyſteme Kleuker Anhang zum Zendaveſta Bd. II. Th. 1. p. 104.

Der historische Zusammenhang zwischen den ältesten ionischen Philosophen und den orientalischen Religionslehren, den so viele Forscher noch immer als bloße träumerische Conjectur hinzustellen und abzuläugnen bemüht sind, und dies bisher deshalb zur Noth noch konnten, weil die Beweise desselben nur allgemeiner Natur waren, ist durch unser Fragment zum erstenmal in historischer und positiv-trockener Weise bewiesen, und es fällt daher von hier aus endlich ein helles und gewisses Licht auf die Acten und Differenzpunkte jenes großen Streites. Es wird hiernach in der That keinem Zweifel unterliegen können, daß jene ionischen Philosophen (in gewisser Hinsicht ganz analog dem Entwicklungsgange und der Bedeutung des hellenischen Geistes überhaupt) von dem gegebenen geistigen Material des Orientes ausgingen, daß sie durch die Schule orientalischer Religionsweisheit (worunter wir aber durchaus keine angebliche „Urweisheit" oder traditionelle Reste derselben, sondern nur die immer noch in die Form von sinnlichen Anschauungen und Vorstellungen gehüllten Selbsterkenntnisse seines eigenen Wesens verstehen, welche der in der Religion über sich selbst sinnende und sich in sein eigenes Wesen vertiefende menschliche Geist allmählig in den orientalischen Religionen in aufsteigender Linie bereits zu Tage gefördert hatte) hindurchgingen; daß sie wahrheits- und erkenntnißsüchtig sich zunächst auf diese durch den Schein von höherer und geheimerer Weisheit mächtig reizenden Religionslehren zurückwandten und sie zum Ferment ihrer Bildung machten. Welche Stellung dann bei den einzelnen Philosophen dieses Bildungsferment zu ihrer Philosophie einnahm, inwiefern jeder zu dem speculativen Inhalt jener religiösen Vorstellungen durch eigenes Erkennen durchdrang oder über sie hinausging oder endlich sich bei jenen religiösen Vorstellungen als solchen im Wesentlichen beruhigte und nur im selben Geiste fortsann, — dies sich verschieden gestaltende Verhältniß muß bei jedem Philosophen besonders untersucht und dargestellt werden. Bei Heraklit ist, wie gezeigt, dies Verhältniß das, daß ihm jenes religiöse Material zur Darstellungsform und Symbol seines philosophisch-freien, ureigenen und selbst producirten Gedankens herabsank. — Dies Verhältniß empfängt eine neue Aufklärung, resp. einen neuen Beleg, wenn wir, was unseres Fragmentes wegen hier ohnehin am Orte ist, einen kurzen Blick werfen auf den sonstigen Zusammenhang, der sich bei Heraklit mit persischer Religionsweisheit bekundet. — Wenn Heraklit den Krieg als König und Vater aller Dinge ausspricht und Alles nur durch den Gegensatz und dessen Einheit bestehen läßt, und dies so sehr der Grundgedanke seines Systems ist, daß seine ganze Philosophie die Philosophie des Gegensatzes genannt werden

Digitized by Google

könnte, ſo iſt zumal jetzt nach dem Nachweis directer Kenntniß magiſcher Lehre Seitens Heraklits, den uns jenes Fragment geführt hat, auch für dieſen Grundgedanken die Parallele mit dem perſiſch-magiſchen Religionsſyſteme unabweisbar; auch dieſes unterſcheidet ſich bekanntlich von den andern Religionen des Orients gerade durch jenen principiellen Dualismus, durch die Theorie von dem Gegenſatz der beiden Principien Ormuzd und Ahriman und ihrem beſtändigen Kampf miteinander, welche dem geſammten magiſchen Religionsgebäude ſo ſehr zu Grunde liegt, daß wie die heraklitiſche Philoſophie die philoſophiſche, ſo jene ganze Religionslehre nichts Anderes als die religiöſe Durchführung des Gedankens des Gegenſatzes iſt. Das Allgemeine dieſes Zuſammenhanges iſt bereits Creuzer (ſ. Symbol. u. Mythol. 3te Ausg. 2ter Bd. p. 594—603) nicht entgangen, der ihn mit Recht in ebenſo nachdrücklichen als beredten Worten gegen die Läugner deſſelben vertheidigt und dabei gut darauf aufmerkſam gemacht hat, wie Epheſus ſeit älteſter Zeit ein Sitz alter Magierlehre geweſen (cf. Lobeck. Aglaoph. p. 1330). Wir wollen das von Creuzer Geſagte nicht wiederholen, ſondern darauf hinverweiſend mehreres Andere in Kürze hinzufügen, was dazu dient, dieſen Zuſammenhang näher darzulegen, nachdem wir jedoch zuvor den geiſtigen Unterſchied zwiſchen dem Grundgedanken Heraklits und dem der magiſchen Religionslehre nochmals ins Auge gefaßt haben. — Denn freilich können wir mit Creuzer vielleicht noch in die Worte, daß Heraklit „Zoroaſtriſch philoſophirt habe", in gewiſſer Weiſe übereinſtimmen, aber keinesfalls mehr in die von Creuzer unmittelbar daneben geſetzten, „daß er, Heraklit, gelehrt hat, wie der alte große Lichtlehrer Zerethoſchtro, der Stern des Goldes" (p. 601). Und ebenſowenig können wir uns mit den Worten Creuzers daſelbſt „dieſe Sätze alter Magierlehre und epheſiſcher Magierformeln, dieſe Symbole der alten Licht- und Feuertempel Vorderaſiens, dieſe Mythen und Feſthymnen des Prieſterſängers Olen durchdrang der tiefſinnige Philoſoph von Epheſus mit ſeinem ſcharfen, tiefen Geiſte und erweiterte ſie zu einem Syſteme von Philoſophemen, nicht dialectiſch, dies blieb dem ſpäteren Plato vorbehalten, ſondern prieſterlich, bedeutſam, und im Charakter des delphiſchen Königs, der, wie Heraklitus ſelbſt ſagt, nicht redet, nicht verbirgt, ſondern andeutet" einverſtanden erklären, weder was das „Prieſterliche", noch was die bloße Erweiterung jener Prieſterdogmen anbetrifft, die bei Heraklit vorgegangen ſein ſoll. Zu erſterer Behauptung verleitet Creuzer offenbar die, nicht prieſterliche, wohl aber ſymboliſche Form Heraklits, deren Beſchaffenheit ſowohl, wie ihre in ſeinem Gedankenſtandpunkt ſelbſt ge-

Digitized by Google

gründete Nothwendigkeit wir des Oefteren und zur Genüge dargethan zu haben hoffen. Noch weniger aber ist es eine bloße Erweiterung jener Sätze alter Magierlehre, die in der heraklitischen Philosophie vorgegangen ist; sie bildet vielmehr jene religiösen Anschauungen zu einem ganz neuen und durchaus originellen philosophischen Gedanken um, und wenn man auch vielleicht in einem gewissen philosophischen Sinne mit Recht sagen kann, daß jene religiösen Anschauungen in der That nichts Anderes, als die Ahnung dieses Gedankens und dieser somit ihr eigener geistiger Inhalt gewesen sei, so ist doch nicht zu vergessen, welche ungeheure geistige Kluft eine solche sinnliche Vorstellung und Ahnung eines geistigen Inhalts von seiner freien und begrifflichen Erkenntniß trennt.

Um dies[1]) an jener Theorie des Gegensatzes klar zu machen, die in der That sowohl das religiöse System des Magismus, als das philosophische Heraklits gleichmäßig beherrscht, werden folgende Bemerkungen genügen. In der persischen Religion sind die beiden entgegengesetzten Principien zwei Bestimmtheiten — und es ist hierfür gleichgültig, ob man sie nur als Bestimmtheiten des sinnlich-natürlichen Daseins oder auch als solche der innern ethischen Vorstellung faßt, Licht und Finsterniß, Gut und Böse. Bei Heraklit sind die beiden Gegensätze nicht solche äußere oder innere Bestimmtheiten, sondern sie sind wesentlich nur dies: ineinander überzugehen, sich zum andern zu machen. Sie sind Bewegungen, ὁδοί, nicht Bestimmtheiten, und jede dieser Bewegungen besteht nur darin, unabläſſig in die entgegengesetzte umzuschlagen. — In der Lehre der Magier sind, was hiermit eng zusammenhängt, jene beiden Gegensätze, Ormuzd und Ahriman einander nur ausschließende abstracte Gegensätze. Heraklits ganzes System dagegen beruht darauf, daß die Gegensätze an sich selbst miteinander identisch sind. Er konnte sagen: eins ist der Weg nach Unten und nach Oben, ein und dasselbe ist das Sichtrennen und Sicheinigen, gut und böse, und so viele andere Sätze, in denen er diesen Cardinalpunkt seines Systems, die Identität der absoluten Gegensätze, unabläſſig darzustellen bemüht war, eine Identität, die natürlich dem Magier, wenn er sie hätte von Ormuzd und Ahriman denken sollen, als das diametrale Gegentheil und die totale Aufhebung seiner Religion in ihrem innersten Gedanken erschienen wäre.

Alle weiteren mit der ganzen Unermeßlichkeit des Gedankens behafteten

---

1) Wie oben §§ 10. 11. an dem Unterschied der orphischen und heraklitischen Identität von Dionysos-Hades.

Unterſchiede ſind nur Conſequenzen der vorigen. Im religiöſen Syſtem der Magier bleibt Ahriman immer ein Gegenſatz, auf deſſen abſtracte Vernichtung ausgegangen wird, die auch wirklich zuletzt erreicht wird; er iſt ſomit in letzter Inſtanz ein blos Negatives und Unberechtigtes, das keine affirmative Bedeutung hat und aufgehoben werden ſoll und wird. Bei Heraklit dagegen iſt der Gegenſatz und das Negative dem göttlichen Leben ſelbſt immanent und unerläßlich und ſein eigenes Daſein und darum erſt iſt ſein Abſolutes wahrhafte Negativität und Proceß.

In der magiſchen Lehre fällt das Göttliche und Abſolute auf die eine Seite des Gegenſatzes, Ormuzd, der darum auch identiſch iſt mit dem Schöpfungswort Honover. Bei Heraklit iſt erſt die Einheit beider Gegenſätze das Abſolute, und gerade dadurch iſt dieſes die Idee des Werdens, des Proceſſes. Im Magismus iſt deshalb auch die Welt immerhin durch das Göttliche frei geſchaffen, wenn auch durch Entäußerung ſeiner. Bei Heraklit iſt ſie, wie er ſelbſt hervorhebt, nicht geſchaffen, ſondern geworden, reſp. vielmehr ſie iſt: nie aufhörendes Werden.

Mit Einem Wort, die magiſche Lehre verhält ſich hierin ganz ſo zur heraklitiſchen Philoſophie, wie die ſinnliche Vorſtellung vom Weſen des Gegenſatzes zu der wahrhaft begrifflichen und gedankenmäßigen, philoſophiſchen Erfaſſung deſſelben: d. h. die Kluft iſt an jedem Punkte unendlich; überall, wo die Identität zwiſchen beiden Syſtemen am größten zu ſein ſcheint, gerade da iſt vielmehr auch der totalſte Gegenſatz vorhanden. Man kann alſo gewiß nicht ſagen, daß Heraklit zoroaſtriſch gelehrt oder die Sätze der alten prieſterlichen Magierlehre nur erweitert habe. Aber gekannt hat er ſie, dies iſt bewieſen; ſie hat auf ihn als Bildungsferment eingewirkt; er hat in ihr eine Ahnung ſeines Gedankens gefunden und ſich deshalb mit Vorliebe vieler ihrer Formen bemächtigt, um jenen darin auszuſprechen und ſo hat ſie durch ihre Anſchauungen Einfluß auf ihn ausgeübt.

Nachdem jener principielle Unterſchied dargelegt iſt, aus welchem ſich die entſprechenden Conſequenzen ſehr leicht für jeden einzelnen Punkt ergeben, mag nur noch Einiges in Kürze zuſammengeſtellt werden, was bei Heraklit vorzugsweiſe an die Magierlehre erinnert. Wenn Heraklit gegen Homer ſagt, daß dieſer mit ſeiner Verwünſchung des Streites der Geneſis des Alls ſelber fluche, weil mit dem Fortfallen des Streites alle Dinge verſchwinden würden, ſo tritt auch nach der Zendlehre mit der Beſiegung des Gegenſatzes, mit dem Sturze des Ahriman und ſeiner Verbrennung durch fließendes Erz und dem Opfer, welches darauf Ormuzd der Zeruane

Digitized by Google

Akerene, der ewigen und unbegrenzten Zeit bringt, der Schluß aller Dinge ein [1]).

An dieſe Zeruane Akerene erinnert es auch lebhaft, wenn in zwei Stellen des Sextus, von denen wir um ſo weniger begreifen, wie man ſie bisher in der Regel unbeachtet laſſen konnte, als ſie ein wahres Gedankenintereſſe bieten, nach Aeneſidemos berichtet wird, Heraklit habe die Zeit als das Erſte aller Dinge geſetzt, adv. Matth. X, 216: *σῶμα μὲν οὖν ἔλεξεν εἶναι τὴν χρόνον Αἰνησίδημος, κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος*, „ein Körper ſei die Zeit, ſagte Aeneſidemus, nach Herakleitos, denn nicht unterſcheide ſie ſich von dem Seienden ſelbſt und dem erſten Körper" (cf. ib. 230 sqq., wo beſtritten wird, daß Heraklit ein Körperliches als Erſtes geſetzt habe, reſp. daß das Princip nach ihm die Zeit ſei). Es kann für uns Heraklits Gedanken nur angemeſſen erſcheinen, wenn er die Zeit als erſten Körper ausgeſprochen hat. Sie iſt, wie das Feuer, reinſte daſeiende Einheit von Sein und Nichtſein; ſie iſt das Jetzt, das unmittelbar indem es iſt, vorübergegangen, aufgehoben und ſomit zu einem Nicht-Jetzt geworden iſt, welches aber wieder ſeinerſeits ebenſogut ein Jetzt iſt, wie das erſte. Die Zeit iſt alſo Continuität von Jetzt und Nichtjetzt, ſie iſt ganz derſelbe daſeiende Proceß, dieſelbe objective Dialectik, wie Feuer, Fluß ꝛc. Daß mit dieſer Auffaſſung der Zeit nichts Fremdes in Heraklit hineingetragen [2]) wird,

1) Die Zendaveſta von Kleuker Bd. I. p. 24 sqq. und Anhang Bd. I. Th. 1. p. 276—286 und Görres Mythengeſch. I. p. 235.

2) Dies zeigt ſich noch deutlicher in der Definition der Zeit, welche die Stoiker geben und in welcher ſie dieſes dialectiſche Weſen des Jetzt, ſofort Nichtjetzt zu ſein, ausdrücklich hervorheben, ohne jedoch der Sache gänzlich Herr zu werden. So lehrten ſie (cf. Plutarch. de comm. not. c. Stoic. p. 1081. D. p. 413 sqq. Wytt.), daß es nur eine zukünftige und vergangene Zeit, aber keine gegenwärtige gebe, weil: „das „Jetzt" überhaupt nicht exiſtire" (*τὸ δὲ νῦν ὅλως μηδὲν εἶναι*). Wenn der Stoiker Archidemus daſelbſt ſagt: das Jetzt ſei ein Princip und die Einheit des Vergangenen und Zukünftigen (*ἀρχήν τινα καὶ συμβολὴν εἶναι λέγων τοῦ παρῳχημένου καὶ τοῦ ἐπιφερομένου τὸ νῦν*), ſo hebt er alſo nur ganz vortrefflich und in logiſcher Form den bei Heraklit ſchon vorhandenen dialectiſchen Inhalt des Zeitbegriffes als Einheit von Jetzt und Nichtjetzt, Sein und Nichtſein heraus. Und wenn daſelbſt Chryſippus im weſentlichen wieder ſagt: Vergangenheit und Zukunft beſtehe gar nicht, ſondern nur gegenwärtige Zeit („*τὸ μὲν παρῳχημένον τοῦ χρόνου καὶ τὸ μέλλον οὐκ ὑπάρχειν, ἀλλ' ὑφεστηκέναι*" *φησι „μόνον δὲ ὑπάρχειν τὸ ἐνεστηκός*"), ſo iſt das eben nur ein ſcheinbarer Widerſpruch mit Archidemus, in der That aber ganz identiſch damit. Denn beidemal iſt das Jetzt als die dialectiſche Einheit ſeiner und ſeines Gegentheils geſetzt. Und ganz deutlich iſt jetzt ſowohl die Be-

Digitized by Google

zeigen die eigenen Worte jenes von Sextus aus Aeneſidemos gemachten Berichtes auf das Deutlichſte: *τὸ μὲν γὰρ, νῦν, ὃ δὴ χρόνου μήνυμά ἐστιν, ἔτι δὲ τὴν μόναδα, οὐκ ἄλλο τι εἶναι ἢ τὴν οὐσίαν· τὴν δὲ ἡμέραν καὶ τὸν μῆνα καὶ τὸν ἐνιαυτὸν, πολυπλασιασμὸν ὑπάρχειν τοῦ νῦν, φημὶ δὲ, τοῦ χρόνου*", d. h. alſo: die Bedeutung der Zeit ſei das „Jetzt". Tag, Monat, Jahr ſeien nichts als die Vervielfältigung, d. h. als die Continuität dieſes Jetzt mit ſich ſelbſt. Die Einheit dieſer perennirenden Continuität des Jetzt — die Ausdehnung[1]) — mit der Monas, der ideellen Einheit des einfachen Zeitmomentes, ſei nichts Anderes, als die *οὐσία*, die Weſenheit des Seins ſelbſt.

In der That iſt jene wie dieſe: als perennirendes Daſein geſetztes Nichtſein, daſeiende reine Einheit von Sein und Nicht.

Wenn Sextus bald darauf (ib. 230 sqq.) nochmals erwähnt, daß nach den Heraklitikern die Weſenheit der Zeit körperlich ſei (*σωματικὴν εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ χρόνου*), ſo glauben wir, daß dies, trotz der bald darauf folgenden Beſtreitung dieſer Anſicht als einer wirklich heraklitiſchen durch Sextus, dennoch ganz conſequent von Heraklit geſagt werden konnte[2]). Die Zeit war ihm, wie auch das ſinnliche Feuer, eine erſte und reinſte Erſcheinung des Geſetzes von der Einheit des Gegenſatzes von Sein und Nicht, das ſich durch Alles hindurchzieht. Aber ſie war ihm nicht dieſes Geſetz ſelbſt, eben weil

---

deutung als der durchaus heraklitiſche Urſprung von der ſtoiſchen Definition der Zeit, wenn wir ap. Plut. Plac. 1, 22. hören: „die meiſten Stoiker ſagen, das Weſen der Zeit ſei die Bewegung" (*τὴν κίνησιν*). So ſind auch jetzt die Widerſprüche bei den Stoikern darüber, ob die Zeit körperlich oder unkörperlich ſei, von ſelbſt klar.

1) Man ſieht, daß dieſe begriffliche Auffaſſung der Zeit ſofort den Begriff des Raumes erzeugt und mit ihm, der dieſelbe Continuität iſt, in dieſer Hinſicht identiſch iſt. Dieſe innere Identität der Begriffe von Zeit und Raum iſt auch der Grund, weshalb uns Damascius (de princip. cap. 125. p. 384. ed. Kopp.), ſich hierbei auf Eudemos berufend, berichten kann, von den Magiern hätten die Einen den Raum, die Andern die Zeit für das noch ungeſchiedene nur im Denken zu faſſende Weſen des Alls gehalten (*οἱ μὲν τόπον, οἱ δὲ χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον κτλ.*), während von der Bezeichnung des Urweſens als Raum ſich gegenwärtig in den Zendſchriften keine Spuren zu finden ſcheinen.

2) Deshalb definirt auch Chryſippus bei Phaedrus de nat. Deor. p. 17. Peters. den Zeitgott *Κρόνος* als *ἐκκριτικὸν τοῦ ῥεύματος ῥόον* „den herausſondernden (zum realen Unterſchied, — den Begriff des Körperlichen bei Heraklit — auseinandertretenden, was der Epheſier *διαφερόμενον* nennt) Lauf des Fluſſes".

Digitized by Google

ſie ſchon eine Daſeinsform deſſelben, wie auch das Feuer war. Alles aber außer jenem Einen ſich durch Alles hindurchziehenden Logos ſelbſt, mußte ſomit Heraklit als ein Beſtimmtes und ſomit Körperliches gelten. Die Zeit ſei körperlich und dennoch Erſtes, heißt alſo bei ihm nichts, als daß ſie die erſte Verwirklichung jenes Princips, daß ſie ſchon ein Daſein deſſelben, aber nicht das Princip ſelbſt war [1]).

Wenn daher Sextus im Verlauf ſeiner eigenen Beweisführung, daß die Zeit nicht körperlich ſein könne, ſagt (ib. 232 [2]): „Und diejenigen, welche ſagen, nach Heraklit ſei das Erſte kein Körper, ſind nicht gehindert dabei die Zeit zu meinen (nämlich ſie für das Erſte bei Heraklit zu halten), wenn aber die Zeit nach Heraklit der erſte Körper war, ſo wären ſie dadurch auch gehindert worden, die Zeit zu meinen; nicht alſo iſt das Sein (*τὸ ὄν*) nach Heraklit die Zeit; vielmehr iſt es nach ihm Luft, wie Aeneſidemos ſagt", — ſo iſt ſchon in dem erſten Satze dieſer Stelle Wahres und Falſches durcheinander geworfen, denn richtig und intereſſant iſt der Bericht, daß es Solche gab, die behaupteten, das Erſte bei Heraklit ſei kein Körperliches. Dieſe theilten alſo auch offenbar den vielverbreiteten Irrthum nicht, daß das Feuer dem Heraklit Princip aller Dinge, *ἀρχή*, ſei. Dieſe waren alſo zu der richtigen Einſicht vorgedrungen, daß das wahre Princip bei Heraklit weder Feuer noch Zeit, noch Luft, noch irgend ein Körper, ſondern das ſelbſt unkörperliche Geſetz alles Seins ſei.

Die Meinung dieſer vereint ſich daher ſehr wohl damit, daß von Heraklit die Zeit als erſter Körper in dem oben erörterten Sinne bezeichnet werden konnte.

So conſequent und gedankenmäßig demnach auch jene Auffaſſung der

---

Wenn alſo Plato bei Plut. Plac. I, 21. die Zeit als „Auseinandertreten (Abſtand) der Bewegung der Welt" „*διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως*" definirt, ſo dürfte ſchon hier die weſentliche Identität dieſer Definition mit dem *ἐκκρίτικος ῥόος* klar ſein.

1) Vgl. das phyſiſche Weſen der Zeit bei Heraklit § 23. 26., von welchem ſowohl die platoniſche als ſtoiſche Definition der Zeit ſich blos als der logiſche Ausdruck deſſelben erweiſen werden.

2) *καὶ μὴν οἱ λέγοντες μὴ ὑπάρχειν τὸ πρῶτον σῶμα κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, οὐ κωλύονται χρόνον νοεῖν· εἰ δέ γε χρόνος ἦν τὸ πρῶτον, κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, σῶμα, κἂν ἐκωλύοντο τὸν χρόνον νοεῖν· οὐκ ἄρα τὸ ὄν, κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, ἐστὶ χρόνος· τό, τε ὂν κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἀήρ ἐστιν ὡς φησιν ὁ Αἰνησίδημος.* Das Letzte iſt nun freilich wieder in mehr als einer Hinſicht falſch. Den Grund dieſes Mißverſtändniſſes werden wir bei der Elementarlehre näher ſehen.

Digitized by Google

Zeit bei Heraklit erſcheint, ſo erinnert dieſelbe doch umſomehr an die Zeruane Akerene der Zendlehre, als auch dieſe daſelbſt (cf. Tychsen. Comment. Soc. Gotting. Vol. XI. p. 130 sq.) nicht als Gott erſcheint, wie ſie auch nicht die höhere Einheit der beiden Gegenſätze, ſondern die der Entfaltung des Gegenſatzes vorangehende zwar gedachte, aber noch als indifferent gedachte Einheit des Daſeins bedeutet (cf. Damascius l. l.).

Nach dieſen Parallelen kann auch die Heraklit ſo beſonders geläufige und von ihm vorzugsweiſe beliebte Darſtellung ſeines Princips als Feuer gewiß nicht ohne Verbindung erſcheinen mit der ſo großen Rolle, welche dieſes Element in der Zendlehre bekanntlich ſpielt (ſiehe Herod. III, 16. *Πέρσαι γὰρ θεὸν νομίζουσι εἶναι πῦρ*, vgl. Brisson. Regn. Pers. II, 14. und Emèric David, Jupiter ou Recherches etc. I. p. 171.). Noch weit beſtimmter aber tritt dieſer Zuſammenhang dann hervor, wenn man berückſichtigt, daß die Zendlehre zuerſt unterſcheidet zwiſchen dem ſinnlichen, materiellen Feuer und einem präexiſtirenden unkörperlichen und gleichſam intellectuellen Urfeuer, eine Unterſcheidung, von der ſich uns bei der Feuer- und Elementarlehre auf das poſitivſte zeigen wird, daß ſie bei Heraklit nicht nur gleichfalls ganz ebenſo Statt hatte, ſondern auch daß ſie einen der wichtigſten Punkte für ſein richtiges Verſtändniß bildet, deſſen Ueberſehen die Urſache war von allen Mißverhältniſſen, zu denen ſein Feuer die Veranlaſſung gegeben hat. Es wird jetzt vielleicht ſchon aus dem Allgemeinen ſeiner Philoſophie klar ſein, jedenfalls aber im phyſiſchen Theile zur Evidenz gebracht werden, daß ihm jenes reine und unſinnliche Feuer (das „nicht untergehende", wie er es bezeichnet zu haben ſcheint), nichts anderes geweſen iſt, als der ideelle Begriff des Feuers, die Idee des Werdens als ſolche, das reine und allgemeine unſinnliche Geſetz der abſoluten Einheit und Vermittlung von Sein und Nichtſein; alſo daſſelbe, was ihm die unſichtbare Harmonie iſt, d. h. die gedachte, noch durch kein ſinnliches Sein gehemmte Einheit und Vermittlung. Es wird ſich zeigen, daß nur in dieſem Sinne, als reine Idee des Werdens genommen, bei ihm das Feuer die Stelle des oberſten und durch Alles hindurchgehenden Principes, der *ἀρχή*, eingenommen haben kann [1]): daß dagegen das materielle,

1) Daher die analogen beiden Arten des Feuers bei den Stoikern, ignis artificiosus und inartificiosus, über welche man ſehe Villoison, Comment. de Theologia Physica Stoicorum in der Ausgabe des Cornutus von Fr. Oſann p. 507 sqq. Wir ſagen, daß dies ignis artificiosus analog, aber nicht identiſch

Digitized by Google

wirklich erſcheinende Feuer ihm nur die erſte und reinſte Verwirklichung, das ſinnliche Bild jenes reinen Feuers geweſen iſt. Ganz ſo wird nun aber in der Zendlehre (ſ. Zendaveſta von Kleuker I. p. 44 sq., cf. Izeschn. Ha. XXXVI. T. I. p. 126, Bun-Deh. T. III. p. 55 und Anhang II, 1. p. 127) das materielle Feuer als ein Bild des Urfeuers und als aus dieſem geworden dargeſtellt. Es wird dieſes Urfeuer ferner (ſ. Kleuker a. a. O. und I. p. 143—157. cf. Anhang Bd. II. T. 2. p. 51) das Band der Einigung zwiſchen Ormuzd und der unbegrenzten Zeit[1]) und der Saame genannt, aus dem Ormuzd alle Weſen geſchaffen hat, Ausdrücke, die ſich zum Theil wörtlich (z. B. die Bezeichnung als Saame) in dem wiederfinden, was Heraklit nach Fragmenten oder Berichten von ſeinem kosmogoniſchen, das Princip aller Dinge bildenden Feuer geſagt hat. Gewiß ſind wir weit entfernt davon, zu behaupten, daß die dunkle Vorſtellung, welche der Parſe mit jenem Urfeuer verband, inhaltlich irgendwie mit dem heraklitiſchen Gedanken, dem Geſetze des Werdens, identiſch geweſen ſein ſollte; es ſpricht ſich vielmehr in jenem Urfeuer der Zendlehre, dem auch ein Urwaſſer, Urlicht, alſo eine Präformation der Elemente überhaupt zur Seite ſteht, nur der Idealismus der parſiſchen Religion aus, wie er für die ſinnliche Vorſtellung vorhanden ſein konnte. Aber Das wollen wir behaupten, daß, zumal nachdem Heraklits hiſtoriſcher Zuſammenhang mit der Magierlehre und ſeine Kenntniß derſelben erwieſen iſt, jene Unterſcheidung zwiſchen einem materiellen und einem Urfeuer und der Gebrauch des Feuers im Sinne dieſes Urfeuers als Symbol für ſein abſolutes und weltbildendes Gedankengeſetz — als auf dem Boden jener parſiſchen Anſchauungen erwachſen und als aus dem Einfluß jener Magierlehre hervorgegangen betrachtet werden muß.

Auch für die Elementarlehre Heraklits enthält die Zendreligion manche

---

mit dem ideellen Feuer Heraklits iſt; denn deſſen intelligibles logiſches Feuer wird in dem ignis artificiosus als phyſiſche Lebenskraft mißverſtanden und aufgefaßt.

1) Oder es wird Izeschn. Ha. XXXVI: „kräftigwirkendes (vgl. das ſtoiſche ignis artificiosus, πῦρ τεχνικόν) Feuer ſeit Urbeginn der Dinge und Grund der Einigung zwiſchen Ormuzd und dem in Herrlichkeit verſchlungenen Weſen" genannt. Die Thätigkeit iſt auch die Grundanſchauung des Worts in der Zend-Aveſta. Es wird als beſtändig wirkend und ſich bewegend gedacht und als „bis zur Auferſtehung von dieſer Welt im Lauf zum Himmel (von dem es ausgegangen) zurückkehrend", Jescht-Favard. XCIII. Card. 24. T. II. p. 258. Kleuk.; ebenſo heißt es Si-ruzé T. II. p. 293 Das „des Gang in der Höhe iſt" ꝛc.

Digitized by Google

nicht undeutliche Anklänge. Nicht darauf wollen wir uns berufen, was uns Herodot (I, 131.) von der Elementarverehrung der alten Perſer erzählt: „Die Perſer opfern der Sonne, dem Monde, der Erde, dem Feuer, dem Waſſer, den Winden, dieſen allein opfern ſie von Alters her"; ein Bericht, in welchem wir theils eben ſo viel abweichende, theils in Bezug auf das Aehnliche viel zu allgemeine, auch anderwärts wiederkehrende Züge ſehen, um eine beſondere Analogie mit Heraklit darin finden zu können. Wohl aber darauf wollen wir uns berufen, daß bereits in der Zendlehre die beſtimmte Anſchauung von dem directen Gegenſatze zwiſchen Feuer und Waſſer bedeutungsvoll hervortritt; jenes, das Feuer, iſt männlich, dieſes weiblich[1]); aus der Vereinigung beider iſt das Licht entſtanden, wie alles Gedeihen in der Natur aus ihnen entſpringt (S. Kleuker a. a. O.[2]).

Endlich aber können wir nicht umhin, unſere Ueberzeugung noch über einen ganz beſonders hauptſächlichen, an Conſequenzen nicht unfruchtbaren Punkt auszuſprechen, in welchem der Einfluß der Zendlehre und ihrer Anſchauungen auf Heraklit nach unſerer Anſicht unverkennbar iſt und folgenreich fortgewirkt hat. Wir haben ſchon oben darauf hinverwieſen, wie Schleiermacher bereits darauf aufmerkſam gemacht hat, daß das Wort *λόγος*, — welches doch in ſeiner urſprünglichſten Bedeutung

---

1) Vgl. für Heraklit § 21.

2) Es frägt ſich ſelbſt, ob nicht etwas an heraklitiſche Elementarlehre merkwürdig anklingendes zu finden iſt in dem intereſſanten Bericht des Plutarchus de prim. frigido p. 950. F.: bei den Perſern wäre es die größte und, wenn ſie angewandt würde, unablehnbare Anflehung (*τῶν ἱκετευμάτων μέγιστον ἦν καὶ ἀπαραίτητον*) geweſen, wenn der Flehende Feuer nahm und in einen Fluß ſteigend drohte, das Feuer in das Waſſer zu entlaſſen (*τὸ πῦρ ἐς τὸ ὕδωρ ἀφῆσειν*); er erlangte dann unweigerlich, worum er bat; es erlangend aber wurde er beſtraft um der Drohung (*διὰ τὴν ἀπειλήν*) willen „*ὡς παρὰ νόμον καὶ κατὰ τῆς φύσεως γενομένην*". Man überſetzt dieſe Stelle ſtets „weil ſie eine gegen das Geſetz und gegen die Natur geſchehende ſei" (z. B. Wyttenbach. naturae contrariam). Aber es muß zweifelhaft erſcheinen, ob dies richtig iſt, da Plutarch dann ja gar keinen Grund hatte, ſtatt einfach *παρὰ νόμον καὶ φύσιν* zu ſagen, mit der Präpoſition abzuwechſeln und ſtatt des energiſcheren *παρὰ* das ſchwächere *κατὰ*, welches auch nur ſeltener als jenes dieſen feindlichen Sinn hat, zu ſetzen. Es frägt ſich alſo, ob man *κατὰ* und den Genitiv nicht in ſeiner urſprünglicheren Bedeutung und der Richtung auf eine Sache, der Beziehung auf etwas auffaſſen und demnach überſetzen ſoll „weil ſie eine gegen das Geſetz und nach der Natur hin (i. e. mit Beziehung auf die Natur hin geſchehende Drohung, weil in der Natur, an der ja Ahriman vorläufig noch Theil hat, dies Verlöſchen des Feuers wirklich ſtattfindet) geſchehende ſei.

„Wort" heißt — von Heraklit zu allererſt in dem Sinne von Vernunft gebraucht worden ſei. Wir haben aber auch bereits oben (ſ. p. 325 sqq.) durch Fragmente und Berichte nachgewieſen, wie wir hoffen, und werden dies ſpäter noch durch ſpäter zu betrachtende Bruchſtücke erheblich beſtätigen können, daß auch die Bedeutung Vernunft im formellen und ſubjectiven Sinne durchaus nicht zureicht, ſondern daß λόγος (wenn es nicht eben ſeine unmittelbarſte Bedeutung: Wort hat, wie in dem Bruchſtück bei Stobäus, ſ. p. 344) bei Heraklit immer durchaus objectiv gefaßt werden muß und jenes Eine die Weſenheit des Alls bildende und die Welt durchwaltende Geſetz alles Daſeins, das Geſetz der Welteinrichtung bedeutet, kurz daſſelbe, was in den Verbindungen λόγος δήχων τοῦ παντός oder λόγος οἰκονομῶν τὰ πάντα nur explicirter hervortritt. Allein wie erklärt ſich dieſe bei genauer Betrachtung höchſt auffällige Eigenthümlichkeit Heraklits, das die Welt und alles Daſein regierende Geſetz durch λόγος „das Wort" zu bezeichnen? Die von Schleiermacher (p. 476) zum Zwecke dieſer Erklärung gemachte Annahme einer Ableitung von λέγω ſammeln, löſt die Schwierigkeit gewiß nicht und iſt ſchwerlich richtig. Denn zuvörderſt würde der Begriff des Sammelns, wenn ihn Heraklit ſogar mit λόγος wirklich verbunden hätte, durchaus nicht im Stande ſein, den Gebrauch dieſes Wortes für jenes Geſetz des Daſeins zu erklären. Denn dieſes Geſetz iſt dem Heraklit nicht ein aus den einzelnen Exiſtenzen Geſammeltes und Abſtrahirtes, ſondern umgekehrt, der heraklitiſchen Philoſophie, die deshalb als objectiver Idealismus bezeichnet werden muß, iſt alles empiriſche Daſein nur aus jenem Einen und unſichtbaren Geſetze geworden. Ferner ſteht der Ableitung von λέγω, ſammeln, die allgemein angenommene und offenbar richtige Herleitung des Wortes von der Bedeutung „ſprechen" entgegen, und ebenſowenig findet ſich irgendwo eine Spur davon, daß Heraklit mit λόγος den Begriff von Sammeln verbunden habe.

Wie erklärt ſich alſo dieſer befremdliche und zugleich an ſo tiefen Anſchauungen reiche Gebrauch des „Wortes" für das kosmogoniſche Princip, für das weltbildneriſche, allem Einzelnen Daſein gebende und es regierende Geſetz?

Es erklärt ſich — durch die hiſtoriſch nachgewieſene Kenntniß Heraklits von dem parſiſchen Religionsſyſtem und die hierdurch in ihm erweckten Anſchauungen. Nach der Zendlehre iſt (ſ. Zendaveſta von Kleuker T. I. p. 3 und p. 5 sqq.) das Ewige ſeinem Weſen nach Wort. Das Wort „Honover" iſt das Schöpfungs- und Geſetzeswort, welches vom Throne des Guten gegeben und durch welches Alles ent-

Digitized by Google

ſtanden iſt und alle Weſen geſchaffen worden ſind (ſ. Kleuker ib., Iz. Ha. XIX. Th. I. p. 107 [1]). Selbſt das Urfeuer, Urwaſſer und Urlicht ſind erſt durch das Wort geworden, welches Ormuzd noch jetzt unabläſſig fortſpricht durch alle Ewigkeit, welches nach ihm von den Izeds des Himmels, von den Amshaspands und den Feruers durch die ganze Natur fortgeſprochen wird als der fortwirkende Quell alles Lebens. Es wird genannt das heilige, reine, ſchnell wirkende, das da war, ehe der Himmel war und irgend ein Geſchaffenes, das vortrefflichſte Wort, Lichtquell, Grund der Thätigkeit; Ormuzd ſelbſt iſt identiſch mit dieſem Wort; ſein weſentlicher Name iſt „vortreffliches Wort“ [2]); und darum heißt er Grund und Mittelpunkt aller Weſen, Allkraft, reiner Grundkeim, abgemeſſene Weisheit, Wiſſenſchaft und Geber der Wiſſenſchaft (es iſt hier eine ähnliche Identification des Subjectiven und Objectiven, die im Heraklitiſchen ἓν τὸ σοφόν hervortritt), Der, der alles ſiehet, Richter der Gerechtigkeit, König, und ausdrücklich „das Wort von Allem ꝛc.“ [3])

---

1) „Zoroaſter fragte Ormuzd und ſprach: O Ormuzd, in Herrlichkeit verſchlungen, gerechter Richter der reinen Welt, die Du trägſt, welches iſt das große Wort, von Gott geſchaffen, das Wort des Lebens und der Schnelligkeit, das war, ehe Himmel war und Waſſer war und Erde war und Heerden und Bäume und Feuer, Ormuzd's Sohn (!) war; ehe reine Menſchen und Dews ꝛc., ehe die ganze Welt war und alle Gaben und alle reingeſchaffenen Ormuzdskeime? Dies ſage mir deutlich.

Ormuzd antwortete: Der reine heilige ſchnellbewegliche Honover (Wort) — ich rede Dir deutlich, o Sapetman Zoroaſter, war vor Himmel und Waſſer und Erde ꝛc. ꝛc.

Bete, o Sapetman Zoroaſter, meinen reinen Honover, wenn Sprache Dich verläßt und Du ohne Hoffnung biſt ꝛc. Führe, wenn Du reden kannſt und Tage der Geſundheit haſt, Honover im Munde ꝛc. ꝛc. Lies wohl dies große Wort, das war vor Schöpfung des Himmels und der Erde und des Waſſers ꝛc. Dies Wort, das lebendig war, ehe reine Geſchöpfe und Amhaspandskörper geboren worden. — Ich ſelbſt, in Herrlichkeit verſchlungen, habe dies Wort geſprochen mit Größe und alle reine Weſen, die ſind und geweſen ſind und ſein werden, ſind dadurch gemacht und in Ormuzds Welt gekommen. Noch jetzt ſpricht mein Mund dieſes Wort in aller ſeiner Weite fort und fort und Ueberfluß vervielfältigt ſich ꝛc. ꝛc.

2) Wie in der oben p. 340, 1. angeführten ganz heraklitiſirenden Stelle des Epictet. Enchirid. c. 31. T. III. p. 35. Schw. Gott, nachdem er eben als *διοικοῦν τὰ ὅλα* geſchildert, mit dem Ausdruck *ἡ ἀρίστη γνώμη* bezeichnet wird.

3) Vgl. p. 185. 186. „Mein Name iſt das Jetzt. Mein Name iſt das Alles und Halter des Alles“ ꝛc. Mein Name iſt: der alles weiß; der das Beſte weiß; Urheber von allem. Mein Name iſt das Wort von Allem“ ꝛc.

Digitized by Google

(Kleuker, Jeſcht-Ormuzd LXXX. T. II. p. 183 sq.). Das Geſetz ſelbſt iſt durch dies Wort entſtanden. Ja, das Geſetz und Wort ſind ſelbſt identiſch; denn das Geſetz iſt nur der Körper, durch welchen das himmliſche Wort ſich geoffenbaret hat (Si-ruzé, Mansrespand. T. II. p. 292 Kleuk.). Das Geſetz wird deshalb „Wort Ormuzd's“ und ebenſo das himmliſche Wort „Geſetz der Mazdeiesnans“ angeredet, und als dieſe Verkörperung des von Ormuzd geſprochenen Wortes heißt das Geſetz Zoroaſters darum Zendaveſta, lebendiges Wort (ſ. Kleuker ib. I. p. 36.).

Dieſe Anſchauung vom Worte als des Schöpfungs- und Geſetzeswortes, als des weltbildneriſchen Princips und des zugleich fortwirkenden, alles Daſein erzeugenden und beherrſchenden Geſetzes, fand Heraklit in der perſiſchen Religion vor, und hat ſie ſtricte in den Ausdruck *λόγος* übertragen. Der ſpeculative Inhalt ſeines weltregierenden Geſetzes iſt ihm eigenthümlich, der Gedanke deſſelben, das Werden begriffen als die proceſſirende Identität von Sein und Nichtſein, iſt ihm durchaus originell, aber das Ausſprechen dieſes ihm nach ſeinem entwickelten Inhalt unausſprechlichen Geſetzes als Wort, als Logos des Alls, iſt dem magiſchen Religionsſyſteme entlehnt, reſpective durch die Kenntniß deſſelben in ihm hervorgerufen. Wenn der Perſer Ormuzd, „abgemeſſene Weisheit, Wiſſenſchaft und Geber der Wiſſenſchaft“, wenn er ihn „das Wort von Allem“ nannte, ſo iſt das dieſelbe Bezeichnung, die Heraklit auf ſein abſolutes, weltbildendes und welterhaltendes Geſetz überträgt, wenn er es das „Eine Weiſe“, den allein „die Welt regierenden Ausſpruch“ (*γνώμην, ἥτε οἴῃ κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων* ſ. oben § 15.) und das das All durchwaltende, ſich durch Alles hindurchziehende Wort nennt. Könnte noch ein Zweifel darüber ſein, daß ſein Logos als Geſetz des Alls nicht von Sammeln, ſondern von der Bedeutung Wort abzuleiten iſt und ſomit jenen perſiſchen Urſprung hat, ſo wird ſich dieſer Zweifel vielleicht ſchon durch das eben berührte Fragment beim Diogenes hier beſeitigen, da für die weltleitende *γνώμη* in demſelben keine der Ableitung des Logos von Sammeln entſprechende Bedeutung, wohl aber die dem Logos als Wort ganz verwandte von Ausſpruch, Sentenz zu Gebote ſteht, welche wir ſchon oben bei der Ueberſetzung des Bruchſtücks gewählt und begründet haben.

Vorzugsweiſe aber wird dieſe Verbalbedeutung des Logos bei Heraklit beſtätigt durch die hohe Stellung, welche der „Name“ in ſeiner Philoſophie einnimmt, worüber wir auf die ſpätere ausführliche Erörterung (§ 35.) verweiſen müſſen. Hier genüge es, wieder an jenes Fragment

zu erinnern, in welchem das Eine Weiſe oder das Abſolute „der Name des Zeus“ genannt wird, der „allein ausgeſprochen werden nicht will und will.“

Eine frappante Parallele aber bietet hierzu wiederum die Zend-Aveſta. Das himmliſche Wort, welches Alles geſchaffen hat und fort und fort ſchafft, iſt ſelbſt zugleich Name. Es iſt Ormuzd's Name. Zoroaſter frägt Ormuzd [1]): „O Herrlichkeitverſchlungener Ormuzd, gerechter Richter der reinen Welt, — — welches iſt das Wort der Vortrefflichkeit und Erhabenheit? Das triumphirende Wort? Lichtquell? Grund der Thätigkeit? ꝛc. ꝛc. und er erhält von Ormuzd zur Antwort:

„Mein Name, o Sapetman Zoroaſter, Name der Unſterblichkeit, Name der Vortrefflichkeit. — Das Wort der Herrlichkeit und Erhabenheit! Wort des Sieges! Quell des Lichtes! Grundkraft der Thätigkeit“ ꝛc. ꝛc. Und Zoroaſter ſpricht: „Lehre mich dieſen Namen in ſeiner vollen Weite, o reiner Ormuzd, dieſen über alles großen, himmliſchſten, reinſten Namen, Grundkraft der Thätigkeit, der ſchlägt und triumphirt (wie etwa Heraklit περιγίνεται ſagt, ſ. p. 310), Geſundheit giebt“ ꝛc. Und nun ſehe man die unendliche liturgiſche Reihe von Definitionen, in welchen Ormuzd ſeinen Namen aufrollt und von welchen wir nur einige anführen wollen:

„Mein Name iſt: Liebe gefragt zu werden.

Mein Name iſt Verſammlung, — Grund und Mittelpunkt aller Weſen.

Mein Name iſt allvermögende Kraft.

Mein Name iſt reiner Grundkeim aller guten Ormuzdgeſchöpfe.

Mein Name iſt Verſtand, höchſte Weisheit, Wiſſenſchaft, Geber der Wiſſenſchaft.

Mein Name iſt: Der nie müde wird; der Alles ſiehet.

Mein Name iſt Quell der Geſundheit, Richter der Gerechtigkeit.

Mein Name iſt Geſundheit; giebt ſie im höchſten Sinne.

Mein Name iſt König.

Mein Name iſt Großer.

Mein Name iſt Glanz, — höchſter Glanz.

Mein Name iſt Vielſchützer, — Beſtſchützer.

Mein Name iſt Weitſeher, — Weitſchauendſter.

Mein Name iſt der Weg zeigt und Menſchen bekleidet.

Mein Name iſt Richter der Gerechtigkeit; Beſchützer; Ernährer.

---

1) Jescht-Ormuzd LXXX. T. II. p. 183. Klenk.

Digitized by Google

Mein Name ist: Der Alles weiß, der das Beste weiß; Urheber von Allem.

Mein Name ist das Wort von Allem.

Mein Name ist König des Ueberflusses.

Mein Name ist: Der nicht trügt.

Mein Name ist: Der nicht betrogen werden kann.

Mein Name ist: Das Alles und Halter des Alles.

Mein Name ist: Reiner Wille des Guten" ꝛc. ꝛc.

Im Parsismus wie bei Herakleitos ist also das Absolute wesentlich Name.

Im Parsismus ist das absolute „Wort", schlechthin identisch mit dem „Namen" (des Göttlichen). Und auf das genaueste ebenso ist bei Heraklit in jenem Bruchstück vom Einen Weisen sein absoluter λόγος, Wort, unmittelbar identisch mit dem Namen des Zeus*). Und wenn es mit einer mystischeren Richtung in anderen Religionen eng zusammenhängt, den Namen Gottes als einen nicht nur unaussprechbaren, sondern auch als einen solchen, der nicht ausgesprochen werden soll, als ein ἀπόῤῥητον aufzufassen, so ist es ein im innersten Geiste der zoroastrischen Gottesanschauung, deren wesentlichster Grundzug gerade die Idee der Thätigkeit, der Offenbarungs- und Selbstverwirklichungstrieb des Absoluten ist, ebenso tief begründeter Zug, daß hier dieser Name Gottes, das absolute Wort, unaufhörlich ausgesprochen werden will und soll. Es ist ein Hauptdogma des zoroastrischen Religionsgebäudes, daß nur durch das continuirliche Aussprechen dieses Namens, des Wortes „Honover", welches von Ormuzd und seinen Geistern ununterbrochen durch die ganze Natur hindurch gesprochen wird, die Schöpfung erhalten und das Böse vernichtet wird; und dieses unaufhörliche Aussprechen des göttlichen Namens ist ebenso für die Menschen Pflicht. „In der Welt, die durch meine Macht gehalten wird, — sagt Ormuzd, — predige diese Namen, o Sapetman Zoroaster, lies sie, sprich sie Tag wie Nacht; sei gestanden und setze Dich, oder erhebe Dich vom Sitzen; umgürte Dich mit dem Kosti oder entlöse ihn; wandle aus einem Ort, aus einer Stadt, einer Provinz, oder komme in ein Land, — allezeit predige meine Namen." „Willst Du, Zoroaster, kränken und schmettern, Dewsmenschen und Magiker und Peris, Dews, die ohnmächtig, taub und blind machen, zweifüßige Schlangen ꝛc., so sprich meinen Namen in

*) Vgl. jetzt p. 341 sqq. So erledigt sich also auch hier die von Bernays gefühlte Schwierigkeit, vgl. p. 27 sq. und § 35.

Digitized by Google

ſeiner vollen Weite Tage wie Nächte“ ꝛc. Und gerade ſo wie dies ununterbrochene Ausſprechen des Namens Gottes in der Zendaveſta ein Hauptdogma in kosmiſcher wie ethiſcher Hinſicht und abſolute Bedingung alles Beſtehens und aller Erkenntniß iſt, — ganz ſo wird von Heraklit in jenem Fragmente das Eine Weiſe, der „Name des Zeus“, das Wort genannt, welches einerſeits „allein ausgeſprochen werden will“. Und wenn er, beides in Einen Satz verbindend, im directen Gegenſatz hinzufügt, daß es auch dasjenige ſei, welches allein nicht ausgeſprochen werden will, ſo zeigt ſich hieran nur an einem Beiſpiele mehr, wie Heraklit die ihm (Cap. II.) zugewieſene Stellung zu den verſchiedenen Religionen des Orients einnimmt, die Anſchauungen und Dogmen derſelben als Material ſeines ſpeculativen Denkens und Darſtellens frei auszubeuten [1]).

---

1) In der Individualität Heraklits prägt ſich auf das markigſte in Bezug auf die religiöſen Speculationen des Orients jene welthiſtoriſche Stellung aus, welche ein ebenſo geiſtvoller als umfaſſender moderner Forſcher, indem er ſich gegen die Kritiker ausſpricht, welche noch immer den griechiſchen Geiſt für einen „in barbariſcher Wildniß aufgewachſenen Autodidakten“ halten möchten, dem griechiſchen Genius im Allgemeinen in ſeinem Verhältniß zu den Völkern des Orients mit Recht zuweiſt. Dieſe Stellung läßt ſich nicht trefflicher charakteriſiren als mit dem ſchönen Vergleiche jenes Gelehrten, „daß die Griechen in dieſer wichtigen Periode (— es iſt die Rede von der Periode des Thales, des Pythagoras, ꝛc.) die Gelehrſamkeit der Barbaren aller Orten wie reifes Korn in ihre Scheuern ſammelten zu neuer Ausſaat auf ihrem eigenen triebkräftigen Boden“ (Lepſius, die Chronologie der Aegypter T. I. p. 55.). Wie total verſchieden bei Herakleitos die Frucht von jener Ausſaat, wie durchaus originell und ſelbſtändig der von ihm producirte Gedanke war, wie ſeine Kenntniß der religiöſen Anſchauungen des Orients nur als geiſtiges Bildungsferment überhaupt auf ihn einwirkte und keine jener religiöſen Vorſtellung und Lehren **als ſolche** — wie ſie in jenen Religionen vorhanden war — ſich bei ihm wiederfindet, iſt wiederholt näher nachgewieſen worden. — Nicht ganz ebenſo verhält es ſich mit Pythagoras. Von dieſem iſt ſeit lange ſein receptives Verhältniß zum Orient anerkannt. Allein wenn dem Pythagoras auch durchaus nicht eigenes Denken abgeſprochen werden ſoll, ſo läßt ſich doch nicht läugnen, daß er ſich von Heraklëitos gerade dadurch unterſcheidet, daß er die ihm vom Oriente überlieferten religiöſen Vorſtellungen (z. B. Unſterblichkeit, Seelenwanderung ꝛc. ꝛc.) als ſolche acceptirte und beibehielt, wie er ſie vorfand, ſie untereinander verbindend und combinirend, während der Epheſier ſie vielmehr in ihren inneren ſpeculativen Gedankengehalt auflöſte und aufhob und ſie nur als Material der Darſtellung und Verkörperung ſeines eigenen treibenden ſpeculativen Begriffes gebrauchte. Wer die Natur des Gedankens und die Geſchichte der Philoſophie und Religionsphiloſophie der Völker kennt, wird weder über das Stattfinden dieſes Unterſchiedes, noch über ſeine tiefe Bedeutſamkeit in Zweifel ſein können. Bei dieſer Scheidelinie aber, welche, nach der vorgetragenen Anſicht, Herakleitos von Py-

Digitized by Google

Die Anſchauung des Abſoluten als Wort und als Name, — und es bedarf hier keiner weiteren Ausführung, wie identiſch dies beides iſt, — iſt alſo für Heraklit wie für den Parſismus weſentlich und bei beiden übereinſtimmend.

Dieſe Wortbedeutung des heraklitiſchen Logos iſt ſomit nur die Beſtätigung für den von uns ſchon oben (p. 325, 3. vgl. p. 122, 1.) geführten und ſeitdem durch alles Folgende wohl zur Gewißheit erhobenen

---

thagoras — und in ihnen nicht nur zwei Männer, ſondern zwei hiſtoriſche Standpunkte des philoſophirenden Geiſtes überhaupt — trennt, muß es von hohem Intereſſe ſein, zu hören, wie ſich Herakleitos ſelbſt über Pythagoras äußert, und dabei zu finden, daß ſeine Kritik dieſen in der That nach den beiden eben angedeuteten Seiten ſeiner Stellung erſcheinen läßt. Denn in einem Bruchſtücke, welches wir an ſeinem Orte (§ 31.) näher betrachten werden, geſteht einerſeits Herakleitos dem Pythagoras rühmend zu, daß „Pythagoras, des Mneſarchos Sohn, Forſchung (*ἱστορίην*) getrieben hat am meiſten von allen Menſchen". Worte, in denen, da *ἱστορίη* hier ſchwerlich in einem andern Sinne zu nehmen iſt, als eingezogene Kunde und die in dem Einziehen ſolcher Kunde beſtehende Forſchung, Heraklit wohl kaum etwas anderes meint — denn bei den Griechen gab es damals ſchwerlich ſolche Kunde einzuziehen — als die von Pythagoras aus dem Oriente geholten Kunden und Ueberlieferungen aller Art. Es dürfte vielleicht nicht ohne Intereſſe ſein, zu bemerken, daß wir hier alſo Herakleitos dem Pythagoras ein Lob ſpenden ſehen, welches genau demjenigen entſpricht, das wir Herodot den Aegyptern ertheilen hören, II, 77: *μνήμην ἀνθρώπων πάντων ἐπασκέοντες μάλιστα, λογιώτατοί εἰσι μακρῷ τῶν ἐγὼ ἐς διάπειραν ἀπικόμην*. Worte, welche nach Vorangang von Bunſens treffender Bemerkung (Aegypten I. p. 25.) Lepſius (Chronologie I. p. 40.) ſchön überſetzt, es ſeien die Aegypter „die bei weitem unterrichtetſten Menſchen von allen die er kennen gelernt, indem ſie unter allen Menſchen am meiſten für die Erinnerung aufbewahren", und dahin interpretirt, es bezögen ſich jene Worte nicht allein auf geſchichtliche Ereigniſſe, ſondern auf alle aufbewahrungswürdige Erfahrungen, und Herodot meine, ſie ſeien das literateſte Volk. Wie hier Herodot von den Aegyptern ſagt, daß ſie die am meiſten von allen *μνήμην ἐπασκέοντες* ſeien, ſo ſagt Heraklit von Pythagoras (— auch die Art, wie ihn Heraklit mit Hekatäus und Heſiod, mit einem Dichter und einem Geſchichtſchreiber zuſammenſtellt, deutet darauf hin), daß er am meiſten von allen *ἱστορίην ἤσκησε*, d. h. Kunde einzog von allen ſolchen Erfahrungen aller Art, wie ſie nach Herodot die Aegypter am meiſten für die Erinnerung bewahrten. Aber Heraklit fügt auch hinzu „und er machte ſeine Weisheit zu einer Vielwiſſerei und ſchlechten Kunſt". Was Heraklit dem Pythagoras in dieſen Worten vorwirft, iſt, wenn wir nicht irren, nichts Anderes, als Ekleticismus, iſt eben nur das, daß er die verſchiedenen allüberallher aus dem Orient geſchöpften religiöſen Traditionen und Vorſtellungen, ſtatt ſie in ihren Begriff aufzulöſen, als ſolche beſtehen läßt und zu einem philoſophiſchen Lehrgebäude verbindet; vgl. § 31.

Nachweis, daß bereits bei Heraklit, und zwar bei ihm zuerſt, der Logos als Typus der Exiſtenz, als die vorbildliche Idee der Welt erſcheint. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß bei Herakleitos, — der ja auch ausdrücklich den Logos als Demiurg (ſ. bei Stobäus oben p. 325. 329.) hinſtellt, — die Quelle des platoniſchen Logosbegriffes zu ſuchen iſt, der ſich bekanntlich von Plato zu Philo[1]) und endlich zu Johannes fortgepflanzt hat.

Es muß übrigens bemerkt werden, daß ſchon Hugo Grotius dieſe Wortbedeutung des heraklitiſchen Logos gefühlt haben muß, wenn er ſagt (Prolegom. in Stob. p. LV. ed Gaisf.): „Certe *περὶ τοῦ λόγου* Heraklitus quaedam scripserat cum Christianorum sensu congruentia, ut ex hoc Amelii Platonici loco apparet *καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ λόγος καθ' ὃν ἀεὶ ὄντα τὰ γινόμενα ὡς ἂν καὶ ὁ Ἡρακλειτος ἀξιώσειε κτλ.* (ſiehe oben). Man vgl. denſelben Grotius de veritate relig. Christ. I. § XVI. nota 2., wo er zu dieſer Stelle die Worte Tertullians (Apolog. c. 21, p. 19) anzieht: apud vestros quoque sapientes *λόγον*, id est sermonem atque rationem constat artificem videri universitatis. Hunc enim Zeno determinat factitatorem qui cuncta in dispositione formaverit; eundem et fatum vocari et deum et animum Jovis et necessitatem omnium rerum etc.

Ganz wie Tertullian, ſpricht ſich Lactantius (Inst. div. IV, 9. p. 291) ed. Dufresne darüber aus: melius Graeci *λόγον* dicunt quam nos verbum, sive sermonem; *λόγος* enim et sermonem significat et rationem, quia ille est et vox et sapientia Dei. Hunc sermonem divinum ne philosophi quidem ignoraverunt. Siquidem Zeno rerum naturae dispositorem atque opificem universitatis *λόγον* praedicat quem et fatum et necessitatem rerum et deum et animum Jovis nuncupat etc.

Villoiſon in ſeiner gelehrten Abhandlung über die phyſiſche Theologie der Stoiker (in der Ausgabe des Cornutus von Fr. Oſann, p. 439 sqq.) hält gleichfalls, wenn auch, ohne näher auf den Gedankeninhalt dieſer Anſchauung des Epheſiers einzugehen[2]), an der Bedeutung „Verbum" des demiurgiſchen herakleitiſchen Logos feſt, auf den er mit Recht den Logos der Stoiker in allen ſeinen Formen als *λόγος*, *λόγος κοινός*,

1) Wenn Philo den Logos *πεπληρωκὼς πάντα διὰ πάντων* nennt, ſo iſt dies noch wörtlich dieſelbe Bezeichnung, welche uns ſo oft bei Heraklit begegnet (mit *διοικῶν*, *δήκων* oder *διέπων* ꝛc. verbunden).

2) In letzter Analyſe wird ſich übrigens auch uns dieſelbe erſt in § 35. ergeben.

Digitized by Google

λόγος σπερματικός zurückführt[1]). Außer den angeführten Stellen führt Villoiſon noch die Worte des Justinus Martyr. (Apolog. I, 46. p. 330. ed. Colon.) an: τὸν Χριστὸν τὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε· καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες, Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς und meint, daß Juſtinus dieſe ausgezeichnete Ehre dem Herakleitos wegen des Logosbegriffes deſſelben widerfahren laſſe. Es können jedoch die Worte des Juſtinus, wie zumal der Schluß derſelben (καὶ οἱ ὅμοιοι) zu zeigen ſcheint, auch in einem beſchränkteren blos ethiſchen Sinne genommen werden[2]).

Iſt es nun auch im Allgemeinen in der Wiſſenſchaft eine lange anerkannte Thatſache, aus welchen Quellen Johannes ſeinen Logosbegriff geſchöpft hat, ſo möge es doch erlaubt ſein, dieſe Unterſuchung mit der Bemerkung zu ſchließen, daß wenn die obigen Anſchauungen der Zendlehre vom „Worte" feſtſtehen und wenn ferner feſtſteht, daß Epheſus ſeit je ein alter und vorzugsweiſer Sitz perſiſcher Magierlehre geweſen iſt (ſ. Creuzer Symbol. II. p. 597; Lobeck Aglaoph. p. 1330 sqq.), und wenn nun dazu eine alte Tradition (bei Irenäus, Adv. haer. 3, 1.) behauptet, daß das Evangelium Johannis in Epheſus geſchrieben worden ſei, durch die Zuſammenreihung aller dieſer Punkte ein ſpecielles und beſonders helles Licht auf das vierte Evangelium und ſeinen berühmten Eingang fällt: Im Anfang war das Wort![3]) —

Dies ſind die hauptſächlichſten Spuren des Einfluſſes, welchen die

---

1) Das Verdienſt dieſer Abhandlung um Heraklit beſteht gerade darin, daß Villoiſon bei manchen Einzelheiten der ſtoiſchen theologiſchen Phyſik nachweiſt, wie die Stoiker, um mich Villoiſons Ausdruck (p. 459.) zu bedienen „κατὰ πόδα" Herakleitos gefolgt ſind.

2) Nämlich als auf die ethiſche Lebensrichtung Heraklits gehend, wie es bei Epictet heißt, Enchirid. c. 15. T. III. p. 17. ed. Schw.: ἂν δὲ καὶ παρατεθέντων σοι μὴ λάβῃς, ἀλλὰ καὶ ὑπερίδῃς, τότε οὐ μόνον συμπότης τῶν θεῶν ἔσῃ, ἀλλὰ καὶ συνάρχων· οὕτω γὰρ ποιῶν Διογένης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι ἀξίως θεῖοί τε ἦσαν καὶ ἐλέγοντο, wozu Simplic. Comm. in Ench. T. IV. p. 199. ed. Schweigh. erklärt: θεῖοι γὰρ οἱ κατὰ τὸ ἄχρον καὶ ἐξηρημένον τὸ ἐν αὐτοῖς διαζήσαντες· τὸ γὰρ πανταχοῦ ἄχρον, θεῖον, ὅτι πάντων ἀκρότατον θεός.

3) An das bekannte Geſtändniß des heiligen Auguſtinus (confess. VII. c. 13 sqq.), daß er gerade durch die Schriften der Platoniker von der johanneiſchen Lehre vom Logos überzeugt worden ſei — und Plato ſelbſt hat Begriff wie Ausdruck erſt von Heraklit entlehnt — braucht hier nur erinnert zu werden.

Digitized by Google

magiſche Religionslehre und ihre Kenntniß auf die Darſtellungsweiſe Heraklits und auf ſeine Anſchauungen im Einzelnen ausgeübt hat, und deren Grenzen wir oben hinreichend ſorgfältig gezogen zu haben glauben.

Weitere derartige Zuſammenhänge nachzuweiſen, müſſen wir Solchen überlaſſen, welche gründlichere Kenner der perſiſchen Religionsurkunden und ſie in der Sprache der Originalien zu leſen befähigt ſind*).

---

*) Wie ſehr ſich die oben dargelegte Anſicht von der von Gladiſch (Religion und Philoſophie, Breslau 1852) — und ebenſo in Bezug auf die heraklitiſche Benutzung des aegyptiſchen Stoffes von der von Roeth (Geſch. der abendl. Philoſophie) — unterſcheidet, bedarf keiner weiteren Ausführung.

Digitized by Google

nothwendig gegeben. Gerade durch die Aufhebung des Einen kömmt die Exiſtenz des Andern zu Stande. Der Begriff der heraklitiſchen Dike ſchlägt daher ſofort in den Begriff der Nothwendigkeit um, welche das Nichtſein des Einen mit dem Sein des Andern verknüpft. Dieſe Verknüpfung gerade, welche das Poſitive, die Exiſtenz, als durch ihr Gegentheil, das Negative, nothwendig bedingt zu faſſen weiß, iſt der innerſte Begriff der heraklitiſchen Nothwendigkeit, der εἱμαρμένη, die darum ein Band genannt werden kann, welches — der tiefere Begriff des Cauſalnexus — nicht zwei ſeiende Dinge, ſondern das Beſtehen des Einen mit dem Nichtſein des Andern zuſammenbindet. Daß dies in der That der Begriff der heraklitiſchen Nothwendigkeit, daß dieſe alſo nur die poſitive Seite der Dike iſt, zeigt zunächſt die heraklitiſche Stelle des Plato (Theaetet. p. 160. b.) „ἡ ἀνάγκη τὴν οὐσίαν συνδεῖ". „Die Nothwendigkeit bindet die Weſenheit des Seins zuſammen". Ebenſo wird von ihm im Kratylos[1]) die ἀνάγκη als ein Band, δεσμός, definirt. Ja in den Worten daſelbſt: δεσμὸς ζώῳ ὁτῳοῦν, ὥστε μένειν ὁπουοῦν, πότερος ἰσχυρότερός ἐστιν, ἀνάγκη ἢ ἐπιθυμία, „welches Band iſt wohl das ſtärkere für jedes Lebende, damit es irgendwo bleibe, die Nothwendigkeit oder das Verlangen", tritt auf das Deutlichſte dieſe Auffaſſung der ἀνάγκη als des poſitiven und das Einzelne erhaltenden Momentes hervor, und wie ſie eben nur als ſolche Beſtehen verleihende und erhaltende Macht ein Band genannt wird. Heraklit iſt alſo die Quelle jener den Stoikern ſo geläufigen Auffaſſung, welche die εἱμαρμένη, die rerum omnium necessitas, als Band und Verknüpfung, illigatio, ausſpricht. So nannten die Stoiker nach dem falſchen Plutarch, Placit. I, 28. die εἱμαρμένη „εἱρμὸν αἰτιῶν, τούτεστι τάξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράβατον". „Verknüpfung (Reihe) der Urſachen, d. h. Anordnung und unüberſchreitbare Verbindung" und bei demſelben Berichterſtatter, ib. I, 27., angeordnete Verflechtung der Urſachen, συμπλοκὴν αἰτίων τεταγμένην. So bezeichnet ſie Marc. Anton. X, 28. kurzweg als τὴν ἔνδεσιν ἡμῶν, als „unſere Verknüpfung" und zwar an einer Stelle, wo dies dem Sinne nach unſern Untergang bedeutet[2]), über den er tröſtet und von dem er nicht will, daß wir ihn wie ſchreiend zur Schlachtbank geſchleppte Schweine erleiden.

1) p. 403. C. p. 103. Stallb.

2) „ὅμοιον (nämlich wie ein ſolches ſchreiend abgeſchlachtetes Thier) καὶ ὁ ὀλιγώζων ἐπὶ τοῦ κλινιδίου μόνος σιωπῇ τὴν ἔνδεσιν ἡμῶν, d. h. alſo, unſer Untergang iſt ja nur unſere Verknüpfung, durch die unſer Geſchlecht ꝛc. beſteht. Es

Digitized by Google

So ſetzt derſelbe Autor X. 5 ἐπιπλοκὴ αἰτίων für die εἱμαρμένη, indem er denſelben Troſt giebt, daß wir auch bei theilweiſer Negation, bei Unglücksfällen, eingedenk ſein ſollen, wie dies Negative auch poſitiv iſt, wie wir nur aus derſelben uns jetzt negativen Verknüpfung der Dinge auch unſere Exiſtenz überhaupt empfangen haben: „Was Dir auch zuſtoße, es war Dir von Ewigkeit her ja beſtimmt und dieſelbe Verflechtung der Urſachen ſpann von Ewigkeit her zuſammen ſowohl Dein Beſtehen überhaupt, als auch das Zuſtoßen dieſes Ereigniſſes". Dieſelben Stoiker erklärten aber auch, was beſonders bezeichnend iſt und nicht wenig beſtätigend für die Bedeutung, die wir der εἱμαρμένη bei Heraklit angewieſen haben, Zeus ſelbſt als die εἱμαρμένη (ſ. Eustath. p. 695. ad Il. VIII. 18 sq.). Ebenſo wie in den bereits bezogenen Stellen und noch deutlicher vielleicht tritt jene Verknüpfung des Poſitiven und Negativen, die nach uns den Gedanken jenes „Bandes" bildet, in der Erklärung hervor, die Cicero giebt, divinat. I. 55: „Fatum autem id appello quod Graeci εἱμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum. cum causa causae nexa rem ex se gignit". In series, im Begriff der Reihe, liegt bereits und zunächſt die Aufhebung und das Aufgehobenſein des Einzelnen. Dieſen zunächſt negativen Sinn der Reihe hebt Seneca hervor in den Beiworten, die er ihr ertheilt, Epist. 77: Series invicta et nulla mutabilis ope illigat et trahit. Aber dieſe negative Macht iſt es, die ſelbſt vielmehr productiv, hervorbringend und das Einzelne ſchaffend iſt, „rem ex se gignit", wie es deshalb bei Cicero weiter heißt, und dieſe nothwendige Verknüpfung von Entſtehen und Vergehen, von dem negativen und poſitiven Weſen der Reihe iſt eben der Nexus, den Cicero deshalb auch die Berührung oder die Gemeinſchaft der Dinge, ipsa rerum contagio nennt, de fato c. 4, p. 570 ed. Moser. (Noch andere Stellen ſiehe bei Gataker ad M. Ant. l. l. und Creuzer Dionysus. Heidelberg 1809, p. 72—74, wo auch auf die heraklitiſirende Stelle des Plato Sympos. p. 74. W. „ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι hingewieſen und Creuzer zu Cicero de nat. Deor.

liegt in der ἔνδεσις die fataliſtiſche Nothwendigkeit des Untergangs, aber zugleich die poſitive, Anderem Daſeingebende, Seite darin, durch die wir ſelbſt unſere Exiſtenz empfingen, die Hinweiſung auf dieſe Wechſelwirkung, und das ſich gegenſeitige Bedingen des Entſtehens und Vergehens, weshalb anſtatt der negativen Beſtimmung „Untergang" oder der allgemeineren und formellen Beſtimmung „Nothwendigkeit" ἔνδεσις geſagt und ſo der poſitive Inhalt der Nothwendigkeit hervorgehoben wird. Die Ueberſetzung von Caſaubonus miserius mortalis vita hujus verfehlt daher den Gedanken, und die an ſich richtige von Gataker fato nos illigari drückt ihn nicht beſtimmt genug aus.

Digitized by Google

I, 20. p. 92.). — Was wir durch diese Stellen zu bestätigen gesucht haben, ist, daß dem Heraklit die Nothwendigkeit, wie schon aus den erstangeführten Worten des Theaetet sich ergiebt, das die Wesenheit des Seins Zusammenbindende, daß sie ihm ein Band, δεσμός, ist, daß die Bedeutung dieses Bandes die Verknüpfung des Negativen mit dem Sein ist [1]), daß die heraklitische Nothwendigkeit somit nur dasselbe was auch seine Δίκη, nur in positiver Wendung ist, nämlich die Seite des Absoluten, welche durch die Vermittlung des Negativen selbst dem Einzelnen Dasein und Bestehen verleihet.

Es ist nun gewiß von nicht geringem Interesse, zu sehen, wie es die genau diesen Begriffsmomenten entsprechende, dem gewöhnlichen Bewußtsein fremde, Vorstellung ist, welche wir noch in den heutigen orphischen Hymnen mit δεσμός verbunden finden. Im XIII. orphischen Hymnus auf Kronos (p. 274. ed. Herrm.) heißt es von diesem Gotte:

„ὃς δαπανᾷς μὲν ἅπαντα καὶ αὔξεις ἔμπαλιν αὐτὸς
δεσμοὺς ἀῤῥήκτους ὃς ἔχεις κατ' ἀπείρονα κόσμον".

„Der Du alles verzehrst und alles auch wieder vermehrest
Der unzerbrechliche Bande Du schlingst ums unendliche Weltall.
(Uebersetzung von Dietsch.)

Diese gedoppelte und gegensätzliche Beziehung des Kronos zur Welt, diese Verknüpfung seines negativen Wesens mit seinem positiven, der Vernichtung selbst mit der Geburt, als deren Einheit er gepriesen wird, werden also die „unzerbrechlichen Bande" genannt, die Kronos um die Welt schlingt, der er gerade durch dieses, an jedes Nichtsein ein neues Sein bindende, unzerreißliche Band Unendlichkeit und Bestehen gewährt. Die „Bande" sind daher immer (auch wo die Verknüpfung mit dem Negativen in den Hintergrund tritt), das, wodurch die Existenz ihr Bestehen hat [2].

1) Plato sagt nicht: ἡ ἀνάγκη τὰ ὄντα συνδεῖ, dies wäre die gewöhnliche Verstandesvorstellung von dem Causalnexus, in welche die Stoiker allerdings, selbst wo die speculative Natur der Begriffsmomente aus ihren Erklärungen hindurchschimmert, nur zu oft verfielen, die Vorstellung, nach welcher ein Einzelnes und Seiendes ein anderes zur Folge hat, ohne selbst darin aufgehoben zu sein. Plato sagt vielmehr ἡ ἀνάγκη τὴν οὐσίαν συνδεῖ: die Wesenheit des Seins, die Substanz, ist aber selbst schon im heraklitischen Sinne das allgemeine Werden, welches an sich sowohl die beständige Negation alles Seins, als auch die Fülle alles Inhalts ist. Beide Seiten zusammenschließend, ist es die Nothwendigkeit, welche Sein und Nichtsein ineinanderbindend das Dasein der einzelnen Bestimmtheit durch das Nichtsein der andern zu Stande bringt und so dem Einzelnen reelles Bestehen verleiht.

2) So z. B. in dem 87. Orph. Hymn. auf den Tod p. 352. ed. H. „ἡνίκ' ἂν ἐκλύῃς φύσεως κεκρατημένα δεσμά".

Digitized by Google

Noch merkwürdiger aber, und nur in diesem Zusammenhange wahrhaft zu verstehen, ist es, wenn Bakchos, von dem wir oben (§ 10. 11.) gezeigt haben, worauf wir hier rückverweisen müssen, daß er dem Heraklit die Personification des Momentes des realen Daseins war, im XLVII. Orph. Hymnus [1]) (p. 310 ed. II.), geradezu als „das Band aller Dinge", *δεσμὸς ἁπάντων*" apostrophirt wird

„ἔστησεν κρατερούς βρασμοὺς γαίης ἀποπέμψας
ἤνικα πύρφορος αὐγὴ ἐκίνησεν χθόνα πᾶσαν
πρηστῆρος ῥοίζοις· ὃ δ' ἀνέδραμε δεσμὸς ἁπάντων".

„Und abwendend gestillt der Erde gewaltigen Aufruhr
Als aufflammende Glut ringsum erschüttert das Erdreich
Unter des Blitzstrahls Wucht; ein Band erhub er sich Allem".
(nach Dietsch.)

Denn daß *δεσμὸς ἁπάντων* hier schlechterdings nur in kosmischem Sinne [2]) genommen werden muß, ist von sich selbst klar und nach allem, was oben a. a. O. darüber gesagt worden ist, wäre es überflüssig, noch etwas hinzufügen zu wollen.

---

1) Wir haben schon oben p. 251 sq. von diesem Hymnus darauf aufmerksam gemacht, wie er Bakchos als Beendiger der kosmischen Feuer-Periode, resp. wie es nach Plutarchs Bericht über die heraklitisch-orphische Theologie auszudrücken wäre, als Umwandlung des reinen Apollo-Stadiums, des Moments oder Stadiums der negativen Einheit in das des realen unterschiedenen Daseins erscheinen läßt.

2) Es ist hiernach, zumal nach jenen *δεσμοὺς ἀῤῥήκτους* im 13. Hymnus, auch klar, daß der von Schelling (Gottheiten von Samothrace, Anm. 119., cf. ib. p. 40.) aus allgemeineren Gründen ausgesprochene Tadel über die zu Orph. Argon. v. 468. 469. ed. Herrm.:

ζαθέην Σαμοθρήκην
Ἔνθα καὶ ὄρκια φρικτὰ θεῶν, ἄῤῥηκτα βροτοῖσιν

von Herrmann nach Brunk gemachte doppelte Aenderung von *ἄῤῥηκτα* in *ἄῤῥητα* und von *ὅρκια* in *ὄργια* (— beide Aenderungen hängen freilich eng zusammen —) ganz berechtigt ist; vgl. dazu das von A. Mai dem Eunapius vindicirte und ohne seinen Namen bei Suidas gelesene Fragment desselben (Eunap. ed. Bonn. p. 107): *Ἀρβαζάκιος Ἴσαυρος — — ἦν μὲν ἐξ Ἀρμενίας τοῖς τρισὶν ἅμα συγκατειλημμένος πάθεσιν ὥσπερ ἡφαιστείοις δεσμοῖς ἀῤῥήκτοις καὶ ἔμενε γε ἐν αὐτοῖς ἔμπεδον· ταῦτα δὲ ἦν ἐρωτομανία καὶ μέθη καὶ πλεονεξία* (cf. Orph. Lap. v. 255.).

Ende des ersten Bandes.

Druck von Duncker & Weibling in Berlin.

Digitized by Google

Die Philosophie

Herakleitos des Dunklen

von Ephesos.

Nach einer neuen Sammlung seiner Bruchstücke und der Zeugnisse der Alten dargestellt

von

Ferdinand Lassalle.

Bei Heraklit ist also zuerst die philosophische Idee in ihrer speculativen Form anzutreffen. — — Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.

Hegel.

Nichtsdestoweniger verdiente Herakleitos, wenn, wie den Dichtern, also den Weltweisen einer bestimmt wäre, den Preis des Lorbeers.

Boeckh.

Zweiter Band.

Berlin.

Verlag von Franz Duncker.

(W. Besser's Verlagshandlung.)

1858.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt des zweiten Bandes.

III. Physik.

		Seite
§ 18.	Das Feuer.	3
§ 19.	Das Princip der Ableitung der Dinge aus dem Feuer.	47
§ 20.	Fortsetzung. Die kosmologischen Bruchstücke bei Clemens Alexandrinus. Die Stufen des Elementarprocesses. Der Gedanke derselben.	55
§ 21.	Fortsetzung. Verhältniß des Feuers zum Wasser.	70
§ 22.	Luft, *πρηστήρ*, *αἰθήρ*. Versuchte Wiederherstellung einer heraklitischen Reihe.	75
§ 23.	Die einzelnen Erscheinungen. Die Gestirne. Die *ἀναθυμίασις*. Die Sonne ein Maaßverhältniß. Erste Entwicklung des siderischen Processes als der eigentlichen Seele des physikalischen Systems.	97
§ 24.	Die *ἐκπύρωσις*.	126
§ 25.	Die *ἐκπύρωσις* und Aristoteles. Plotinus. Simplicius. Alexander von Aphrodisias. Clemens.	153
§ 26.	Realer Inhalt der *ἐκπύρωσις*. Der totale kosmisch-siderische Proceß. Das große Jahr oder die kosmische Generation. Das Weltsystem. Heraklitische Mythen bei Plato.	182
§ 27.	Ueber die Oertlichkeit der *ὁδὸς ἄνω κάτω* oder die Ortsbewegung überhaupt bei Heraklit.	241

III. Lehre vom Erkennen.

§ 28.	Das Grundgesetz des Erkennens. Der *λόγος*. Die Unvernünftigkeit der Menschen.	263
§ 29.	Das Kriterium des Wahren. Die allgemeine Vernünftigkeit und die einzelne Vernunft.	281
§ 30.	Schlafen und Wachen.	288
§ 31.	Das Wissen des Einen und des Vielen.	306

Digitized by Google

Seite

§ 32. Organ und Methode des Erkennens. Die Sinne. 314
§ 33. Fortsetzung. Die Seele als Organ der Erkenntniß. Die Selbstoffenbarung des Wahren. 327
§ 34. Fortsetzung. Methode des Erkennens. 349
§ 35. Fortsetzung. Das Mittel des Erkennens. Der Logos als Wort. Die beiden Seiten der Fortentwicklung. Die sophistische und platonische Philosophie. 362
§ 36. Der Kratylos des Platon. 373
§ 37. Fortsetzung. Der Kratylos und der Theätetos. Herakleitos und Platon. 396
§ 38. Fortsetzung. Die fragmentarischen Reste. 411

IV. Ethik.

§ 39. Der Grundbegriff des Ethischen. Die Selbstverwirklichung. Das Allgemeine. Der Ruhm. Das Gesetz. Die Menge. 427
§ 40. Die Willkür. Das eigenwillige Gemüth. Das Negative und seine Consequenz in der Ethik. Die Lust und die εὐαρέστησις. Der Mensch sein eignes Schicksal. Die Naturnothwendigkeit und die Freiheit. . . 445

Druckfehler des zweiten Bandes*).

Seite	Zeile	statt:	zu lesen:
21	7. v. u.	adv. Stob.	adv. Stoic.
27	6. „	Finganeus	Fingamus
55	2. v. u.	Alexander Aphrodisias	Alexander von Aphrodisias
59	17. v. o.	und in demselben Maaße statt	und nur in wechselndem Maaße statt
127	7. v. o.	ἅπτεσθαι oder ἀνάπτεσθαι	ἀνάπτεσθαι oder ἅπτεσθαι
139	9. „	unsere Philosophen	unsern Philosophen
141	17. v. u.	von allen Seiten uns	von allen Seiten aus
191	4. „	inter exsuperantis caloris humorisque,	... humorisque vices
237	1. v. o.	und sie schauen nur	schauen nun
245	3. v. u.	ἄνω κάτω, περιχωρέοντα	ἄνω κάτω περιχορεύοντα
247	20. v. o.	Und Simplicius grade a. a. O.	Und Simplicius, grade a. a. O.
267	2. „	oben p. 225	oben p. 255
282	12. „	an ihr, (dieser Weise αὐτοῦ etc.	an ihr, dieser Weise (αὐτοῦ etc.
284	13. u. 14. „	τοῖς τοῦ παντὸς, διοικήσεως	τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως
288	15. „	göttlichen Logos, nach etc.	kein Komma
331	6. „	Uebergang als solcher	als solchen
332	5. v. u.	Heraklit's in seine	Heraklit's und seine
346	20. v. o.	insofern bei, indem sie	insofern bei, als sie
369	4. u. 5. „	entwickelt,	entwickelt hat,
383	3. „	Geräthes	Geräth es

*) Dieselben wolle man **vor** dem Lesen verbessern. — Druckfehler in den Zahlenangaben der Citate sind in den Indices stillschweigend berichtigt.

Digitized by Google

II. Die Physik.

Digitized by Google

§ 18. Das Feuer.

Wir haben bisheran vorzüglich das durchgenommen, was man den ontologischen Theil der heraklitischen Philosophie nennen könnte und von uns daher unter dieser Bezeichnung zusammengefaßt worden ist; das, was die objective logische Idee bildet, die bei Heraklit allen Gebieten des Daseins, dem der Natur wie dem des subjectiven Geistes und der Ethik, zu Grunde liegt. Seine Physik ist nur die Darstellung der Realisation dieser logischen Idee in den Existenzen der Natur. Nur daß, wie schon wiederholt bemerkt und nach seinem innern Grunde aufgezeigt worden, das Ontologische, Physische und Ethische bei ihm noch nicht, wie in unsrer Darstellung, getrennt, auch die Grenzbestimmungen und Unterschiede dieser Gebiete überhaupt für ihn noch nicht vorhanden waren und auch gerade durch die Natur seines philosophischen Gedankens nicht vorhanden sein konnten, sie ihm vielmehr sämmtlich in die Eine gediegene und ununterschiedene Realität seines Einen göttlichen Lebens und dessen Processes zusammenfließen mußten.

Die Darstellung und Untersuchung der Naturphilosophie des Heraleitos wird für uns daher das doppelte Interesse haben, einmal, daß sie mit dem Bisherigen übereinstimmend von selbst diese logische Idee der processirenden Identität des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein als die Seele seiner Physik wird ergeben müssen, und zweitens, daß sie zeigen wird, wie weit und in welcher Weise Heraklit diesen seinen Gedanken durch die Erscheinungen des Naturreiches hindurchzuführen und zum concreten physischen System zu realisiren vermochte. Die in unserer bisherigen Darstellung nachgewiesenen Resultate werden uns hierbei einerseits gegen frühere und bisheran zum großen Theil bestehende Irrthümer und Mißverständnisse dieser Physik bewahren können, andrerseits uns auch natürlich berechtigen, bei Zurückweisung derselben kürzer zu Werke zu gehen, als wenn wir die Darstellung mit der Physik Heraklits begonnen hätten.

Begiebt man sich an die heraklitische Physik, so begegnet einem zuerst

Digitized by Google

die durch die Ausdrucksweise der Stoiker und der aristotelischen Metaphysik verschuldete Behauptung, daß das Feuer dem Ephesier ἀρχή gewesen sei und zwar gerade in demselben Sinne, als bestimmtes sinnliches Element, wie bei Thales das Wasser als solches, bei Anaximenes die Luft das Urprincip aller Dinge ist.

Diesen Irrthum nochmals widerlegen zu wollen, würde heißen acta agere; denn einmal widerlegt er sich schon durch die bisherige Nachweisung, was allein bei Heraklit ἀρχή genannt werden kann, von selbst, andrerseits ist die Annahme dieses elementaren Feuers als ἀρχή schon durch Schleierm. widerlegt und seitdem allgemein aufgegeben worden. Allein es ist für uns ebensowenig richtig mit Schleiermacher zu sagen, daß dies Feuer Heraklit nur Bild des Werdens und der Bewegung*) sei, wobei Werden und Bewegung nach der sinnlichen Vorstellung gefaßt wird, oder daß es ihm, wie Schleiermacher sich p. 452 am deutlichsten erklärt, eine „als Wärme oder Empfänglichkeit für Wärme allen Dingen einwohnende bewegende und belebende Kraft" sei. Hier wird es vielmehr gerade hauptsächlich wichtig, — und die ganze heraklitische Physik bleibt sonst gerade in ihrem innersten Wesen nothwendig unverständlich — dies Werden und die Bewegung in der begrifflichen Bedeutung aufzufassen, die es bei Heraklit hat, als die processirende Identität der entgegengesetzten und beständig in einander umschlagenden Momente von Sein und Nichtsein.

Jener grobe Irrthum, daß dem Heraklit das elementarische Feuer

---

*) Sehr schön und treffend drückt sich jetzt Zeller p. 458 über diese Bedeutung des heraklitischen Feuers aus „— das Gesetz der Veränderung, das er überall wahrnimmt, stellt sich ihm durch eine unmittelbare Wirkung der Einbildungskraft unter jener symbolischen Anschauung dar, deren allgemeinere Bedeutung er aus diesem Grund für sein eigenes Bewußtsein von der sinnlichen Form, in die sie gefaßt ist, noch nicht zu trennen weiß". (Wohl zu trennen, wie wir gesehen haben, weshalb die vielen wechselnden Namen; selbst als das alles durchwaltende „Gesetz" oder „Gesetzwort", weiß er sie in dem Logos, dieser höchsten Form die er fand, auszusprechen, doch auch dieses ist noch seiende Form; nur als das, was es ihm wahrhaft und in letzter Instanz ist, als reine Negativität weiß er dieses Gesetz noch nicht herauszuringen.) Aber alles was in diesen Worten bereits an sich enthalten ist, geht wieder verloren, indem auch Zeller dieses Gesetz der angeblichen Veränderung nicht als Negativität, als objectiv-dialectisches Umschlagen des absoluten und dennoch an sich identischen Gegensatzes faßt. Und so muß Zeller sogar wieder dazu gelangen, dies heraklitische Feuer als den „Wärmestoff oder trockene Dünste" (p. 460) und ebenso die Vernunft als den „Wärmestoff" aufzufassen, der aus der uns umgebenden Welt theils durch den Athem, theils durch die Sinneswerkzeuge in uns eintrete (p. 481) ꝛc.

Digitized by Google

als ſolches *ἀρχή* war, in dem Sinne wie bei Thales das Waſſer, (— ein Irrthum, deſſen innere Entſtehungsmöglichkeit ſich uns im Verlauf noch näher ergeben wird) findet ſich eigentlich nur bei ganz unbehutſamen Berichterſtattern. Denn häufig liegt, wie ſich zeigen wird, nur der Schein dieſes Irrthums vor. Die älteren Stoiker theilten dieſen Irrthum nicht. Sie faßten vielmehr das heraklitiſche Feuer — freilich hiermit nur in ein anderes, obgleich ſchon weit weniger arges Mißverſtändniß verfallend — als eine gewiſſe allen Dingen zu Grunde liegende ihnen einwohnende und ſie bewegende animaliſche Lebenskraft auf. So heißt es z. B. bei Cicero (de natura Deor. III, 14 p. 540, ed. Cr.) Sed omnia vestri, Balbe, solent ad igneam vim referre, Heraclitum, ut opinor, sequentes, quem ipsum non omnes interpretantur uno modo — vos autem ita dicitis, omnem vim esse ignem ... id vivere, id vigere quod caleat, wo es intereſſant und für ſpäteres beachtenswerth iſt, zu ſehen, daß alſo ſchon unter den älteren Stoikern ſelbſt Streit über die Bedeutung des heraklitiſchen Feuers war. Cicero hält ſich von dieſen verſchiedenen Auffaſſungen der Stoiker an die geläufigſte und verbreitetſte, — aber wahrſcheinlich nicht an die eſoteriſchſte. Ganz wie bei Cicero, nur noch beſtimmter heißt es bei dem dritten vaticaniſchen Mythographen (Classicorum auctorr. e Vatic. cod. collect. ab Angelo Mai T. III. p. 170): „— — quod videlicet hoc elementum (ignis) caleat et quod igne vitali, ut Heraclitus vult, cuncta sint animata. Ganz wie die Stoiker faſſen meiſtens auch die Commentatoren des Ariſtoteles dies Feuer auf, z. B. Simplicius, wenn er ſagt (Comm. in de Coelo f. 151. b.), Herakleitos habe das Feuer als *ἀρχή* geſetzt „auf die thätige Wirkſamkeit des Feuers hinſchauend“ (*εἰς τὸ δραστήριον τοῦ πυρὸς ἀποβλέψαντες*), oder „auf die belebende und hervorbringende Kraft des Feuers (in Phys. f. 8 a. *Ἡράκλειτος δὲ εἰς τὸ ζωόγονον καὶ δημιουργικὸν τοῦ πυρός*). Anders — obgleich die Worte möglicherweiſe einen noch richtigeren Sinn zuließen — meint es auch Alexander Aphrod. nicht, wenn er, durch die Ausdrucksweiſe des Ariſtoteles (Phys. I, 6.) geleitet — [welcher mit Recht den Epheſier mit unter denen verſteht, welche annehmen, daß „Eine gewiſſe Natur“ dem All zu Grunde liege (*μίαν τινὰ φύσιν εἶναι λέγοντες τὸ πᾶν*), weshalb er dies Allem zu Grunde liegende (*τὸ γὰρ ὑποκείμενον ἀρχή*, a. a. O.) mit dem identificirt, was bei ihm *ἀρχή* iſt] — von Heraklit ſagt, daß er das Feuer dem Einen und Seienden zu Grunde gelegt habe. (*ἄλλοι δὲ τῶν φυσικῶν πῦρ ὑπέβαλον τῷ ἑνὶ καὶ τῷ ὄντι*, Alex. Aphrod. Comm. in Metaphys. Scholia ed. Berol. p. 630.)

Anders als jene Stoiker faßt es endlich auch Schleiermacher — und die Neueren überhaupt — nicht, wie seine Auseinandersetzung p. 443—452 zeigt und er deutlich in den bereits bezogenen Worten ausspricht, daß dem Herakleitos das Feuer „nur insofern es gebunden als Wärme oder Empfänglichkeit für Wärme allen Dingen einwohnt als ihre bewegende belebende Kraft und sie alle durchdringt, das Schema von dem Leben und Sein der Welt, die Grundform aller Dinge war". Wir haben dagegen bereits wiederholt ausgesprochen, daß auch diese rein physische Auffassung des Feuers als Lebensfeuer, wie man sie mit dem Mythographen kurz bezeichnen kann, die wirkliche Bedeutung des heraklitischen Feuers durchaus nicht erreicht; uns hat sich bereits auch positiv von den verschiedensten Seiten aus ergeben, in welchem Sinne das Feuer das absolute Princip Heraklits gewesen ist und ἀρχή bei ihm genannt werden kann. — Das Feuer ist diejenige seiende Naturform, welche gerade darin besteht, durchaus nicht Sein, sondern reiner Proceß zu sein. Es ist reine, beständig in einander umschlagende Einheit von Sein und Nichtsein, und so zwar, daß jede dieser beiden entgegengesetzten Bestimmungen mit der andern identisch ist und nur in ihr ihr Dasein hat; denn das Feuer ist diejenige Daseinsform, welche zunächst darin besteht, nur in der Aufhebung des Seienden, der Materie, ihr Sein zu haben. Es ist perennirendes Nichtsein der Materie, die eben deshalb als sein Gegensatz gesetzt ist, weil es nur durch das Nichtsein derselben existirt. Es hat so sein Sein nur in dem Gegentheil seiner selbst und dessen Aufhebung. Das Feuer ist aber eben deshalb nicht blos reines Verzehren; es ist ferner vielmehr ebenso reines Sichselbstverzehren, es ist nicht nur Negation, sondern objective seiende Negativität. Mit dem Verzehren seines Gegenstandes, mit der Aufhebung seines Gegentheiles, ist es selbst aufgehoben und zu Grunde gegangen; es hat sein Sein nur in seinem eigenen Nichtsein und sein Sein besteht gerade darin, sich selbst unausgesetzt zum Nichtsein zu machen. Das Feuer ist so im Reiche des Natürlichen die reine und ununterbrochene sich von sich selbst abstoßende Dialectik und Bewegung dieser Momente des Seins und Nichtseins, eine Bewegung, in welcher rastlos jedes dieser beiden Momente in sein absolutes Gegentheil übergeht und in diesem wieder mit sich identisch und zu sich zurückgeworfen ist. Es ist deshalb Werden, Bewegung und Proceß im philosophischen Sinne, weil es die Existenz ist, welche nur im perennirenden Nichtsein ihrer selbst ihr Sein hat, welche reines Abstoßen ihrer von sich selbst in ihr Gegentheil ist und in diesem beständigen

und ungetrennten logiſchen Umſchlagen ihrer Momente in einander ihr Beſtehen hat.

Das Feuer iſt daher dem Epheſier nur wie Fluß, Krieg, Zeit, Harmonie, Nothwendigkeit ꝛc. die objective Darſtellung dieſer proceſſirenden Einheit des Sein und Nicht; es iſt nichts anderes, als das weltbildende Alles durchwaltende Geſetz ſelbſt, deſſen reinſte Darſtellung und Realität es iſt, — und wiederholt iſt bereits die Nothwendigkeit nachgewieſen, vermöge welcher Heraklit dieſen ſeinen ſpeculativen logiſchen Begriff nicht als ſolchen, ſondern nur in objectiven Inſtanzen und Weſenheiten (phyſikaliſchen wie geiſtigen) herausringen konnte, die ihn bedeuten und an welchen das Ungenügende und ihrem Begriffe nicht Entſprechende der ihnen anklebenden ſinnlichen oder unſinnlichen einzelnen Beſtimmtheit Urſache der unendlichen Abwechslung dieſer innerlich identiſchen Namen wird, deren aber keiner für ſich dazu gelangen kann, dieſe Beſtimmtheit an ſich ſelbſt zu durchbrechen, eben weil Heraklit die Negativität noch als objectiv ſeiende faßt.

Dieſe Natur des heraklitiſchen Feuers, welche bereits eine erſte Erklärung davon enthält, wie die Berichterſtatter dazu kommen konnten, das Feuer als ſolches bei ihm als ἀρχή zu ſetzen, hat ſich uns bereits als nothwendiges Reſultat unſerer geſammten bisherigen Darſtellung ergeben. Sie muß ſich aber ebenſo auch ſelbſtändig und von neuem aus der Betrachtung ſeiner Phyſik und der Uebereinſtimmung derſelben mit dem Bisherigen bewähren.

Will man dunkle und dennoch wohl ganz unverkennbare Spuren dieſer Auffaſſung der gegenſätzlichen Natur des Feuers noch bei ſpäten, ſich mit ſtoiſcher Philoſophie befaſſenden Schriftſtellern hervortreten ſehen, ſo betrachte man nur eine Stelle des bekanntlich den Stoikern zugethanen Dionyſius von Halicarnaß, welcher dieſe Anſchauung des Feuers — und wahrſcheinlich deutlicher für uns, als für den Schriftſteller ſelbſt — zu Grunde liegt. Wir meinen eine Stelle aus den von Angelo Mai herausgegebenen vatikaniſchen Excerpten ſeiner verlorenen Bücher (Scriptorr. Veterr. Collect. T. II. p. 497. c. XXXVI.), in welcher jener Geſchichtſchreiber von einem Blitz*) erzählend, der im Krieg der Römer gegen

---

*) κεραυνός. Beiläufig zeigt jetzt ein neues Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 10. p. 283., daß Heraklit gerade auch den Blitz — offenbar wohl wegen ſeiner ſo augenblicks verlöſchenden i. e. in das Gegentheil umſchlagenden Natur — als ſein unſinnliches Feuer und ſein alles durchwaltendes Princip ausgeſprochen hat: „„Τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός““ τοῦτέστι κατευθύνει· κεραυνὸν

die Samniter in das römiſche Lager einſchlug, die Blitze wegen ihrer Feuersnatur qualificirt als „Umwandlungen des zu Grunde Liegenden, in das Gegentheil wendend die menſchlichen Geſchicke“ (*μεταβολαὶ τῶν ὑποκειμένων, εἰς τἀναντία τρέποντες τὰς ἀνθρωπίνας τύχας*). Denn jenes Blitzfeuer ſelbſt ſei zuerſt gezwungen, ſeine eigene Natur umzuwandeln, wenn es nach Unten getragen wird, da ihm vermöge ſeiner Natur nicht erlaubt ſei, auf der Erde zu laſten, ſondern von der Erde nach Oben ſich kehrend zu wandeln. Dies beweiſt auch, fügt er hinzu, unſer Feuer, welches, ob es nun ein Geſchenk des Prometheus oder des Hephäſtos iſt, ſobald es die Bande löſt, in denen es hier zu verbleiben gezwungen wird, durch die Luft in die Höhe getragen wird zu jenem ihm verwandten. Wenn alſo, wiederholt er nochmals, jenes göttliche Feuer, durch eine ſtarke Nothwendigkeit dazu gezwungen, auf die Erde herabſteigt, ſo bedeutet dies „Umwandlungen und Wendungen ins Gegentheil, *μαντεύεται μεταβολὰς καὶ τροπὰς ἐπὶ τοῦ ἔμπαλιν*“.

Mag man nun in den hervorgehobenen Worten dieſer Stelle (die dann zugleich auch näheres Licht darauf werfen würden, wie die Stoiker ſogar ihren bekannten ſyſtematiſchen Aberglauben mit den heraklitiſchen Traditionen in Verbindung gebracht) mit uns die Spuren einer jenem Autor ſelbſt offenbar ſchon ganz unverſtändlich gewordenen aber bei den Stoikern vielleicht nie gänzlich verloren gegangenen Ueberlieferung von der wahren heraklitiſchen Anſchauung des Feuers erblicken wollen, oder nicht, — jedenfalls iſt es bei weitem intereſſanter, die alten Spuren jener oben geſchilderten und von uns für das Syſtem Heraklits in Anſpruch genommenen Anſchauung von der logiſch-gegenſätzlichen Natur des Feuers zu betrachten. Solcher Spuren liegen aber uralte und wenn man dem Herodot glauben will, — und welcher Grund läge wohl vor, hierin dieſem naiven und treuherzigen Berichterſtatter nicht zu glauben? — ſpeciell ägyptiſche vor. „Die Aegypter glauben, ſagt Herodot[1]), als er die Gräuel des Cambyſes ſchildert (III, 16.), daß das Feuer ein leben-

---

τὸ πῦρ λέγων τὸ αἰώνιον. Λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον. „„Alles durchwaltet der Blitzſtrahl““ — ſo ſein ewiges Feuer nennend; er ſagt aber, daß dieſes das vernünftige Feuer ſei und die Urſache der Verwaltung (Durchwaltung) des Alls“.

1) *Αἰγυπτίοισι δὲ νενόμισται, πῦρ θηρίον εἶναι ἔμψυχον, πάντα δὲ αὐτὸ κατεσθίειν τάπερ ἂν λάβῃ, πλησθὲν δὲ αὐτὸ τῆς βορῆς συναποθνήσκειν τῷ κατεσθιομένῳ.*

Digitized by Google

diges Thier ſei, daß es ſelbſt Alles verzehre, was es ergreift, aber geſättigt von der Nahrung es ſelbſt ſofort hinſterbe zugleich mit dem von ihm Verzehrten".

Unläugbar tritt hier hervor, wie jene gegenſätzliche, nur in der Aufhebung ihres Gegentheils beſtehende und doch in dieſer Aufhebung zugleich ſich ſelbſt aufhebende Natur des Feuers es war, welche frühe die Anſchauung der Völker des Alterthums ſchlug und zu naiven, hell-dunklen ſinnlichen Bildern hinriß. Unverkennbar liegt dieſer ägyptiſchen Auffaſſung als dunkle ſinnliche Vorſtellung derſelbe Punkt zu Grunde, welchen wir als den entwickelten und bewußten Gedanken der abſoluten Gegenſätzlichkeit und Entgegenſetzung in ſich ſelbſt dem heraklitiſchen Feuer vindicirten, und merkwürdig klingt das herodotiſche *συναποθνήσκειν* an die heraklitiſche Elementarlehre an, in welcher wir ja auch die Umwandlung des Feuers und der andern Elemente ineinander ſtets als ein Sterben und einen Tod derſelben (*θάνατος*) bezeichnet finden werden.

Ja dieſe Parallele iſt ſo ſchlagend, daß Plutarch, wo er uns den heraklitiſchen Elementarproceß zum Theil mit Bruchſtücken des Epheſiers ſelbſt ſchildert, und ohne an jene ägyptiſche Anſchauung zu denken, dabei von ſelbſt auf daſſelbe Bild verfällt: „Wenn aber der Untergang nur eine gewiſſe Umwandlung der untergehenden Dinge in das einem jeden entgegengeſetzte iſt, ſo laßt uns zuſehen, ob mit Recht geſagt wird Jenes „„des Feuers Tod der Luft Geburt"", denn es ſtirbt das Feuer wie ein Thier, entweder mit Gewalt ausgelöſcht oder ſich durch ſich ſelbſt verzehrend"[1]).

Im Grunde iſt es auch nur derſelbe Gedanke der Negativität der logiſchen Gegenſätzlichkeit, welchen Theophraſtos als die charakteriſtiſche und ſpecifiſche Differenz des Feuers hervorhebt. „Die Natur des Feuers — beginnt ſein Buch de igne (Theophrasti Opp. ed. Schneider. et Link. T. I. p. 705[2]) — hat von allen Elementen die eigenthümlichſten Eigenſchaften. Denn Luft, Waſſer und Erde vollbringen nur die phyſikaliſchen Umwandlungen ineinander; keins aber von ihnen erzeugt

---

1) De primo frigid. p. 949. p. 843. Wytt.: — — *σκοπῶμεν εἰ καλῶς εἴρηται τὸ „„Πυρὸς θανατὸς ἀέρος γένεσις"" θνήσκει γὰρ τὸ πῦρ, ὥσπερ ζῶον, ἢ βίᾳ σβεννύμενον, ἢ δι' αὑτοῦ μαραινόμενον.*

2) *Ἡ τοῦ πυρὸς φύσις ἰδιαιτάτας ἔχει δυνάμεις τῶν ἁπλῶν. Ἀὴρ μὲν γὰρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ τὰς εἰς ἄλληλα μόνον ποιεῖται μεταβολὰς φυσικάς, αὐτὸ δὲ αὐτοῦ γεννητικὸν οὐδέν, τὸ δὲ πῦρ γεννᾷν καὶ φθείρειν πέφυκεν αὑτό· γεννᾷν μέν, τὸ ἔλαττον τὸ πλέον, φθείρειν δέ, τὸ πλέον τὸ ἔλαττον.*

Digitized by Google

ſich ſelbſt. Dem Feuer aber iſt die eigenthümliche Natur geworden, ſich ſelbſt zu erzeugen und ſich ſelbſt auch aufzuheben; ſich zu erzeugen, indem aus dem kleineren ein größeres, ſich aufzuheben aber, indem von ſelbſt aus dem größeren ein kleineres wird". Denn was iſt hier dem Gedanken nach Anderes ausgeſprochen, als eben jene ihr Gegentheil in ſich ſelbſt und wieder ihr Sein beſtändig durch ſich ſelbſt in ihr eigenes Nichtſein umwandelnde, ſich ſelbſt aufhebende Natur des Feuers?

Auch führt dies Theophraſtos keineswegs blos als ſeine eigene Idee an; er giebt dies vielmehr im Verlauf ausdrücklich — und wohl offenbar Heraklit im Auge habend — als der Meinung der Alten (*τῶν παλαιῶν*) entſprechend an, die deshalb auch, wie er hinzufügt, geſagt hätten, das Feuer ſuche Nahrung (*ζητεῖν τὴν τροφήν*).

Wenn alſo derſelbe Simplicius, der uns ſo oft ſagt, Herakleitos habe das Feuer als *ἀρχή* geſetzt (z. B. in Phys. f. 24. b. f. 111. b. f. 60. b. etc.), uns plötzlich an einer andern Stelle verſichert, er habe die „Gegenſätze als *ἀρχή* geſetzt" (*ὅσοι τἀναντία ἀρχὰς ἔθεντο*, Comm. in Categ. p. 105. b.), ſo iſt hiernach zwiſchen beiden Ausſprüchen gar kein Streit und Widerſpruch. Denn das Feuer iſt eben dem Heraklit diejenige Exiſtenz, welche den proceſſirenden Gegenſatz von Sein und Nichtſein darſtellt und nichts Anderes als eben nur dieſen proceſſirenden Gegenſatz bedeutet. Und wenn nun derſelbe Simplicius ausdrücklich wieder an ſo vielen Stellen den Heraklit unter diejenigen rechnet, welche eine einige Natur als die Grundlage von Allem, auch der Gegenſätze, aufgeſtellt und wenn er ihn ausdrücklich dabei denen entgegenſetzt, welche aus den entgegengeſetzten Principien die Weltbildung abgeleitet (z. B. in Phys. f. 44. *οἱ μίαν φύσιν ὑποτίθεντες τοῖς ἐναντίοις κτλ.*, in de Coelo f. 145 und 148, wo er zu den *ἐξ ἑνὸς ποιοῦντες*, im Gegenſatz zu jenen gezählt wird ꝛc.), ſo iſt bei dieſer Auffaſſung des Feuers — aber auch nur bei dieſer — zwiſchen allen drei Verſicherungen nicht der geringſte Widerſpruch. Denn freilich hat Heraklit nicht zwei entgegengeſetzte Principien, wie z. B. Empedokles Liebe und Streit, als weltbildendes Princip und *ἀρχή* hingeſtellt, ſondern nur das eine im Feuer dargeſtellte Princip der aus ſich ſelbſt in ihr Gegentheil beſtändig umſchlagenden Bewegung, — während jener Widerſpruch allerdings gleichfalls nicht zu beſeitigen bleibt, wenn man mit Schleiermacher (vgl. dieſen p. 408 u. a. and. O.), ſtatt von dieſem Princip der logiſchen Bewegung in ſein eigenes Gegentheil, von dem Streit zweier entgegengeſetzten, rein phyſiſcher und örtlicher Bewegungen ausgeht.

Digitized by Google

Wem inzwiſchen die logiſch-gegenſätzliche Natur des heraklitiſchen Feuers, und wie es ihm nur Bild und reinſte erſcheinende Darſtellung ſeines Gedankens des proceſſirenden Gegenſatzes war, nicht aus der bisherigen Entwickelung der heraklitiſchen Philoſophie klar geworden iſt, dem wird ein ſolcher Beweis ſelbſtredend noch viel weniger aus einzelnen Stellen geführt werden können.

Wohl aber wird auch einem Solchen dieſer Beweis erbracht werden können durch den Nachweis der Stellung, welche das Feuer im geſammten Syſtem des Epheſiers einnimmt.

Es frägt ſich daher zunächſt, ob nicht gegenüber jenen bekannten ſpätſtoiſchen Berichten eines Pſeudo-Plutarch, eines Diogenes L. u. A., welche das Feuer in der unvorſichtigen und grob mißverſtehenden Weiſe, wie das Waſſer bei Thales, als heraklitiſche ἀρχή ſetzen, und andererſeits gegenüber jener ſchon einſichtsvolleren und heller ſehenden, aber doch in letzter Inſtanz das Richtige ebenſowenig treffenden, ſchon bei den älteren Stoikern allgemein verbreiteten und noch heute herrſchenden Anſicht, daß das Feuer dem Heraklit ein Bild jenes phyſiſchen Lebensfeuers, dieſe Lebenswärme ſelbſt aber nun nicht mehr weder ein Bild, noch ein Abgeleitetes, ſondern das wahre und höchſte dem Sein der Welt zu Grunde liegende und die Grundform aller Dinge bildende Princip geweſen ſei, — es frägt ſich, ſagen wir, ob nicht gegenüber dieſen Anſichten irgendwo bei einem alten und anerkannt zuverläßigen Gewährsmann ein Bericht exiſtirt, welcher die wahre Natur des heraklitiſchen Feuers und ſeiner Stellung im Syſteme des Epheſiers beſſer hervortreten läßt und ſich eignet, bei der Entwickelung ſeiner Naturphiloſophie zum Ausgangspunkte genommen zu werden.

Handelt es ſich aber darum, den anerkannt beſten Zeugen zu finden, ſo werden ſich Aller Blicke von ſelbſt auf Platon richten.

Unterſucht man nun, was Platon etwa hierüber geſagt hat, ſo iſt ſchon das bei näherer Betrachtung höchſt wichtig, daß, während es den ſpäteren Zeugen — und zwar gerade umſomehr, je ſpäter und ſchlechter ſie ſind — ſo vorzugsweiſe geläufig iſt, daß das Feuer das Princip des Herakleitos geweſen ſei, von Platon gerade, ſo oft er auch auf Heraklit zu ſprechen kommt, bald das Eine ſich von ſich Unterſcheidende, welches im Unterſcheiden ſeiner von ſich ſelbſt ſich ſtets mit ſich ſelber eint, bald auch der abſolute Fluß und die Bewegung nach Unten und Oben, bald der Satz, daß niemals etwas ſei, ſondern Alles immer nur werde, bald auch die Harmonie ꝛc., niemals aber das Feuer als Princip Heraklits angegeben wird. — Schon dies negative Reſultat iſt

Digitized by Google

höchſt wichtig, da es zeigt, wie Platon die logiſche Gedankennatur des heraklitiſchen Abſoluten ſehr wohl aufgefaßt und trefflich geſehen hat, wie hierin gerade und nicht in der Hülle der phyſiſchen Einkleidung das Weſen der heraklitiſchen Philoſophie beſtehe.

Allein wenn wir ſoeben ſagten, daß Platon niemals das Feuer als das abſolute Princip des Epheſiers ausgeſprochen habe, ſo müſſen wir hiervon eine Stelle ausnehmen, in welcher Platon dies allerdings in gewiſſer Weiſe berichtet.

Dieſe Stelle aber läßt gerade nicht nur die wahre Natur und Stellung des heraklitiſchen Feuers, ſondern das innerſte Weſen der heraklitiſchen Philoſophie überhaupt nach Inhalt wie Form in claſſiſchen Meiſterzügen hervortreten; ſie ſtellt in einem plaſtiſchen Bilde die Grundzüge deſſen dar, was wir uns über die Philoſophie des Epheſiers und ſeine Darſtellungsweiſe ſo vielfach auseinanderzuſetzen und von verſchiedenen Seiten her nachzuweiſen bemüht haben.

Dieſe Stelle iſt es, mit welcher daher bei Betrachtung des heraklitiſchen Feuers der Anfang zu machen iſt, und ſie muß umſomehr hier in ihrem ganzen Zuſammenhange hergeſetzt werden, als man merkwürdigerweiſe noch ſtets an ihr vorübergegangen iſt, ohne irgend in ihren wahren und tieferen Sinn einzudringen. „Das Gerechte ſelbſt (*αὐτὸ δὲ τὸ δίκαιον*) — ſagt Sokrates im Kratylos p. 412. D. — iſt ſchwierig (zu erklären). Denn bis zu einem gewiſſen Punkt zwar ſcheinen die Meiſten darüber einig, weiterhin aber ſtreitiger Meinung zu ſein. Diejenigen nämlich, welche glauben, daß das All in Bewegung ſei, nehmen von dem Meiſten darin an, daß es nichts Anderes ſei, als dies: ſich zu bewegen. Durch alles dieſes aber gebe es ein gewiſſes Hindurchgehendes (*διὰ δὲ τούτου παντὸς εἶναί τι διεξίον*), durch welches alles Werdende werde (*δι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι*); dies ſei aber das Schnellſte und Feinſte (*εἶναι δὲ τάχιστον τοῦτο καὶ λεπτότατον*); denn nicht würde es ſonſt durch alles ſelbſt ſchon in Bewegung Befindliche hindurchgehen können (*διὰ τοῦ ἰόντος ἰέναι παντός*), wenn es nicht das Allerfeinſte wäre, ſo daß nichts es von ſich abwehren kann, und auch das Allerſchnellſte, ſo daß es ſelbſt ſich aller andern Dinge wie im Verhältniß zu ihm ſelbſt ſtillſtehender bedient (*ὥστε χρῆσθαι ὥσπερ ἑστῶσι τοῖς ἄλλοις*). Da es aber nun alles Andere durch es hindurchgehend (*διαϊόν*) durchwaltet (*ἐπιτροπεύει*), ſo wurde ſein Name mit Recht das Gerechte (*δίκαιον*) genannt[1]) (indem er, der Name, des Wohlklangs wegen ein *κ*

1) Gerechte und Gehrechte, oder, wie Schleiermacher in ſeiner Ueberſetzung des Kratylos die Etymologie wiedergiebt, das „rechte Gehende".

Digitized by Google

hinzunimmt). So weit nun, wie ich auch eben ſagte, ſtimmen die Meiſten überein, daß dies das Gerechte ſei. Ich aber, o Hermogenes, der ich beſonders begierig danach bin, habe alles dieſes als ein Geheimniß erforſcht, daß dies das Gerechte und das Urſächliche iſt — denn das, durch das (δι' ὅ) etwas wird, iſt eben die Durchſache oder Urſache, und es ſagte mir auch einer ganz heimlich, deswegen hieße es eben mit Recht ſo [1]). Wenn ich nun aber, nachdem ich dieſes gehört, ſie nichtsdeſtoweniger ganz ruhig weiterfrage: was iſt denn aber nun, o Beſter, das Gerechte, wenn ſich dieſes ſo verhält? ſo ſcheine ich ihnen ſchon weiter zu fragen, als ſich ziemt und über die Schranken hinauszuſpringen. Denn hinlänglich, ſagen ſie, hätte ich erfahren und gehört, und ſie beginnen, indem ſie mir nun den Mund ſtopfen und mich befriedigen wollen, jeder etwas Anderes zu ſagen und ſtimmen nicht mehr überein; denn der Eine ſagt, das Gerechte ſei die Sonne; denn dieſe allein durchwalte (ἐπιτροπεύει), durch es hindurchgehend und es durchbrennend (διαϊόντα καὶ καίοντα), das Seiende. Wenn ich dies nun freudig einem Andern erzähle [2]), als hätte ich daran etwas gar Herrliches gehört, ſo lacht mich dieſer aus, nachdem er es angehört und frägt mich, ob ich denn meine, daß nichts Gerechtes mehr unter den Menſchen ſei, wenn die Sonne untergegangen [3]). Und

---

1) δι' ὃ γὰρ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶ τὸ αἴτιον· καὶ ἰδίᾳ καλεῖν ἔφη τις τοῦτο ὀρθῶς ἔχειν διὰ ταῦτα. Wir ſind bei dieſen Worten der Schleiermacher'ſchen Ueberſetzung des Plato, von der wir ſonſt der größeren Wörtlichkeit willen meiſt abgewichen ſind, gefolgt, obwohl wir es dahin geſtellt ſein laſſen wollen, ob ſie die Stelle ganz richtig faßt. Denn für unſern gegenwärtigen Zweck iſt es gleichgültig, ob man mit Buttmann ſtatt ἰδίᾳ vielmehr διαχόν oder was uns richtiger ſcheint, mit Hermann (ad Lucian. de hist. conscr. p. 21) leſen will καὶ τὸν Δία καλεῖν ἔφη τις κτλ. „und es ſagte mir auch einer, recht ſei es dies Zeus dieſerhalb zu nennen" oder ob man endlich mit Stallbaum bei ἰδίᾳ bleiben will.

2) Mit dieſer Stelle über die Sonne vgl. man die ſpäter zu analyſirende Stelle des ſ. g. Heraclid. Alleg. Hom. p. 446. G. 91. Sch., nach welcher Helios und Zeus als die angemeſſenen Namen für das ätheriſche Feuer erſcheinen; ferner was aus dem Stoiker Cleanthes bei Cicero, de nat. deor. II, 15. über die Sonne geſagt wird: nam solis candor illustrior est, quam ullius ignis etc. — contra ille (das Sonnenfeuer) corporeus, vitalis, omnia conservat, alit, auget, sustinet, sensuque afficit etc. Später beizubringende Beweiſe werden zeigen, welche wichtige Rolle die Sonne in dem Syſtem des Epheſiers ſpielt. Einſtweilen vgl. auch die Stelle des Plutarch oben Th. I. p. 248, 5.

3) In der That hat Heraklit ſelbſt ſein Abſolutes gerade ſo als „das nicht Untergehende" (Feuer, Licht) „τὸ μὴ δῦνον" von dem untergehenden Feuer oder Sonne abgeſchieden, ſiehe das Fragment bei Clem. Alex. Paedag. II. c. 10. p. 229. Pott.; ſiehe weiter unten.

Digitized by Google

wenn ich nun wieder begierig weiter forſche, was dieſer wohl ſagt, ſo ſagt er, das Feuer ſelbſt ſei es (sc. das Gerechte). Das iſt aber gar nicht leicht zu verſtehen! Ein Anderer aber wieder ſagt, nicht das Feuer ſelbſt ſei es, ſondern das Warme ſelbſt im Feuer (ἀλλ' αὐτὸ τὸ θερμὸν τὸ ἐν τῷ πυρὶ ἐνόν). Ein Anderer aber heißt mich alle dieſe auslachen, es ſei das Gerechte ganz daſſelbe, was Anaxagoras ſagt, der Gedanke ſei es: denn dieſer, ſagt er, ſei es, der ſelbſtherrſchend und mit nichts Anderem gemiſcht die Dinge ordne durch Alles hindurchgehend.

So bin ich denn, o Lieber, in weit größerer Verwirrung als ich war, bevor ich über das Gerechte zu erfahren ſuchte, was es wohl ſei. Das aber, weshalb wir jetzt nachforſchten, ſein Name, der ſcheint ihm dieſerhalb geſetzt zu ſein".

Und kaum hat Sokrates dieſe lange Schilderung, welche offenbar von der etymologiſchen Unterſuchung ausgehend in eine reale Darſtellung abſchweift und daher auch in den letzten Worten ſelbſt dieſe letztere als für den etymologiſchen Zweck eigentlich nicht nothwendig bezeichnet, beendet, als ihm Hermogenes, wie um über den hiſtoriſchen und bedeutſamen realen Charakter dieſes Gemäldes keinen Zweifel zu laſſen, zuruft: „Dies haſt Du offenbar von Jemand gehört, Sokrates, und nicht jetzt aus Dir ſelbſt improviſirt".

Dieſe Stelle iſt noch niemals objectiv aufgefaßt worden. Und doch braucht ſie dies nur zu werden, um ſofort alle die Aufſchlüſſe über die Natur des heraklitiſchen Feuers, ſowie der heraklitiſchen Philoſophie und ihrer Form überhaupt zu gewähren, die wir zum Theil ſchon in den erſten Capiteln dieſer Unterſuchung entwickelt und ſeitdem nachgewieſen zu haben glauben. Alle dieſe mühſam von uns conſtatirten Momente läßt Platon als die ſinnlichen Züge eines Bildes hervortreten.

Eben darum gerade iſt Platon ebenſoſehr plaſtiſcher Künſtler als Philoſoph, weil er die begriffliche Entwickelung und reine Gedankendialectik, wie ſie ſonſt in der Philoſophie eben nur in der Form gedankenmäßiger Auseinanderſetzung auftritt, in reale Geſtalten und Vorgänge zu verdichten, in die Form des Seins und Geſchehens und die mit dieſer Form gegebenen ſinnlichen Züge zu faſſen weiß.

Als ein ſolches plaſtiſches Bild iſt dieſe Stelle aufzufaſſen. Platon ſchildert uns in derſelben zunächſt die Uneinigkeit der Schüler des Epheſiers unter ſich ſelbſt darüber, was doch eigentlich das Grundprincip ihres Meiſters, das ſich durch Alles hindurchziehende Gerechte ſei, und die Vielheit der für daſſelbe unter ihnen curſirenden Bezeichnungen und

Digitized by Google

Namen. Dies ist das eine Hauptmoment der Stelle. Das andere gleichfalls festzuhaltende Moment ist, daß über den Grundbegriff des Gerechten selbst, darüber, daß es das durch Alles Hindurchgehende, daß es Das sei, wodurch alles Werdende wird, darüber, daß es selbst das Unsinnlichste sein müsse, um alles Sinnliche durchdringen zu können, darüber endlich, daß alles Andere, das obwohl gleichfalls in Bewegung befindliche Sinnliche, ja selbst die schnellste sinnliche Bewegung, sich zu dieser absoluten Bewegung wie stillstehendes verhalte und von ihr als solches behandelt werde, — alle Heraklitiker als einig dargestellt werden.

Das dritte und hauptsächliche Moment ist endlich der in dieser Stelle in der Uneinigkeit der Heraklitiker über die Benennung dieses Gerechten enthaltene objective Fortgang. Der objective Fortgang, der wahrhafte sich ohne Unterbrechung in ihr von Anfang bis Ende durchziehende und steigernde Gedanke ist der: daß das heraklitische Princip, das sich durch Alles Hindurchziehende und somit Allgemeine, nichts Sinnliches sein könne; der Fortgang ist der der immer steigenden Verinnerlichung desselben; er ist der, daß jeder Ausdruck und Name dieses Princips, weil mit Sinnlichkeit behaftet und deshalb nicht erschöpfend, fortgeworfen und immer unsinnlichere dem Gedankeninhalte des Princips adäquatere Darstellungen herausgerungen werden. So heißt es zuerst, jenes allgemeine Princip sei die Sonne, diese reinste Darstellung des immerwährenden, täglich neuen sich Entzündens und Verlöschens als Object (s. unten § 23.), dieses allgemeine Lichtprincip, das Alles durchwaltet. Der Zweite aber lacht diesen Ersten aus und frägt, ob er denn also glaube, daß nichts Gerechtes mehr unter den Menschen vorhanden sei, wenn die Sonne untergegangen. — Man bemerke, welcher Gedanke dieser Replik zu Grunde liegt. — Offenbar kein anderer als der, die Sonne sei immerhin nur eine einzelne bestimmte, sinnliche Existenz, die eben als solche auch zeitliches und örtliches Nichtsein habe. Das wahre heraklitische Absolute aber, das Alles durchdringende, nie untergehende (wie Heraklit selbst sich ausdrückt) Gerechte, könne nicht eine solche bestimmte mit Untergang behaftete Existenz sein. Der Zweite giebt daher anstatt der Sonne das „Feuer selbst“ (αὐτὸ τὸ πῦρ) als dies Princip an. In der That, gegen die Sonne, welche immer nur ein einzelnes sinnliches Object ist, ist schon die allgemeine Elementarform des Feuers eine unsinnlichere und allgemeinere Bestimmung. Aber auch das Feuer ist noch physikalische Existenz, sinnliches Dasein, und somit kein reiner Ausdruck für den Gedankeninhalt jenes Princips. Darum wird jetzt zwi-

Digitized by Google

ſchen dem ſinnlichen und einem unſinnlichen Feuer unterſchieden; nicht das unmittelbare phyſikaliſche Feuer, nicht „das Feuer ſelbſt“, ſondern ein inneres unſinnliches Princip des Feuers, das Warme im Feuer (τὸ θερμὸν ἐν τῷ πυρὶ ἔνον), das Feurige im Feuer (wie wir uns hin und wieder ausdrückten), iſt das ſich durch Alles hindurchziehende Gerechte. — Mit dieſer phyſiologiſchen Beſtimmung iſt eigentlich bis an die Grenze deſſen gekommen, was in der Verinnerlichung des Princips auf dem Boden der Phyſik geleiſtet werden kann. Kaum iſt dieſe Beſtimmung getroffen, als ſich ein anderer Heraklitiker erhebt (der aber, wie wohl feſtzuhalten iſt, dem inhaltlichen Gedanken nach noch ebenſoſehr Heraklitiker iſt, als er durch den freien Ausdruck ſchon über Heraklit hinausgeht) und den einzigen noch möglichen Fortſchritt thut, indem er die tiefſte und innerſte Wahrheit, das verſchloſſene Geheimniß der heraklitiſchen Philoſophie wie mit einem Blitzſchlag offenbarend ſagt: das Princip Heraklits ſei nur an ſich das, was Anaxagoras als νοῦς ausſpreche; es ſei der Gedanke, denn dieſem allein käme zu, was Heraklit als das Weſen ſeines Princips ſchildere, alleinherrſchend, mit nichts Anderem und Sinnlichem vermiſcht und Alles durchdringend zu ſein.

Um jeden Zweifel über dieſe Auffaſſung zu beſeitigen, muß man mit dieſer Stelle noch die bereits Th. I. p. 17 u. 39 sq. erörterte Stelle des Theaetetos vergleichen, in welcher Platon gleichfalls dieſe Vielheit räthſelhafter Benennungen ihres Abſoluten ſchildert, mit welcher die Heraklitiker abwechſeln und die ſie wie Pfeile auf den Frager abſchnellen, die aber dennoch nur „neu umbenannte“ (μετωνομασμένα) zu einander, innerlich alſo von identiſcher Bedeutung ſeien.

Es liegt demnach auf der Hand, wie in jenem von Plato entworfenen Gemälde alle dieſe Züge plaſtiſch angebracht ſind, welche unſere bisherige Unterſuchung über das innerſte Weſen der heraklitiſchen Philoſophie ergeben hat.

Das ungeheuere Ringen dieſer Philoſophie, einen ihrem Begriff gemäßen Ausdruck ihres Abſoluten zu finden, einen Ausdruck, an welchem die ſinnliche Form des Seins getilgt ſei, die hieraus entſpringende Vielheit der Namen deſſelben, in deren jedem aber dieſelbe Unangemeſſenheit der ſinnlichen Form für den abſolut unſinnlichen reinen Gedankeninhalt wieder entſteht, die innere anſichſeiende Identität des heraklitiſchen Princips mit dem νοῦς des Anaxagoras, die Identität aller dieſer Namen, Sonne, Feuer, Wärme und der Dike oder des durchwaltenden Gerechten, welches wir bereits als den allgemeinen, die Welt nach dem Geſetze des Gegenſatzes bildenden

Digitized by Google

Logos und als identiſch mit Harmonie, Krieg und Nothwendigkeit kennen gelernt haben, ſomit die ſchon in der bloßen Identität des Feuers mit jenen andern Namen gegebene logiſche und durchaus nicht phyſikaliſche Natur dieſes Feuers und dieſer Wärme, inſofern ſie das Princip Heraklits bedeuten ſollen, — Alles dies weiß Platon und ſtellt es uns in plaſtiſcher Anſchaulichkeit in den Zügen jenes Gemäldes dar.

Noch an einer andern Stelle (Theaet. p. 153. p. 80 St.) kommt Platon auf das Feuer Heraklits flüchtig zu ſprechen und bleibt auch hier jener Auffaſſung treu. Er hat ſoeben Heraklit ſelbſt genannt und ihn in ſeiner Weiſe mit Homer in Bezug auf ſeine Theorie der Bewegung zuſammengeſtellt und ausdrücklich die logiſche Natur dieſer Bewegung hervorgehoben, indem er zeigt, ſie beſtehe darin, daß niemals etwas ſei, ſondern immer nur werde. Er fährt fort: auch das ſeien hinlängliche Beweiſe für dieſe Theorie, daß die Bewegung das ſcheinbare Sein und die Erhaltung veranlaßt, die Ruhe aber Nichtſein und Untergang; „*τὸ γὰρ θερμόν τε καὶ πῦρ, ὃ δὴ καὶ τἆλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπεύει, αὐτὸ γεννᾶται ἐκ φορᾶς καὶ τρίψεως, τούτω δὲ κινήσει ἢ οὐχ αὗται γενέσεις πυρός*“; „Denn die Wärme und das Feuer, was doch alles Andere wieder erzeugt und durchwaltet, wird ſelbſt erzeugt aus Drehen und Reibung; dies aber iſt Bewegung. Oder ſind dies nicht die Entſtehungsarten des Feuers?“

Wieder alſo identificirt Platon die Wärme und das Feuer bei Heraklit und wieder deutet er an, daß beide nicht als ſolche, als phyſikaliſche Exiſtenz, das Princip Heraklits ſind, daß ſie als phyſikaliſche Exiſtenzen zwar „das Andere“ erzeugen, aber doch als ſolche ſelbſt nichts Erſtes, ſondern ſelbſt erſt der Bewegung entſtammt und nur deren erſte und reinſte Realiſation ſind.

Es ſind daher nur ganz heraklitiſchen Inhalts zwei Stellen der hippokratiſchen Schriften, in welchen gleichfalls wie bei Platon ſowohl die Identität des Feuers und des Warmen, als auch die dieſes Princip von der phyſikaliſchen oder — im engeren Sinne des Wprts — phyſiologiſchen Wärme, wie von dem phyſikaliſchen Feuer gleich ſehr abſcheidende Unſinnlichkeit und Gedankennatur deſſelben deutlich genug hervortritt, und zwar in Worten, welche weit mehr als die platoniſchen der concreten Sprachweiſe Heraklits ſich nähern und uns nicht bloß bei den heraklitiſchen Berichterſtattern, ſondern in den eigenen Fragmenten des Epheſiers wiederholt begegnen. Die erſte iſt de diaeta I. c. 11. T. I. p. 639. Kühn: „*τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ ὕπερ πάντων ἐπικρατέεται, διέπον ἅπαντα κατὰ φύσιν, ἄφοφον καὶ ὄφει καὶ φαύσει· ἐν τούτῳ ψυχὴ, νοὺς, φρόνησις, αὔξησις, κίνησις, μείωσις, διάλλαξις, ὕπνος*

Digitized by Google

ἐγρήγορσις· τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα, οὐδέκοτε ἀτρεμίζον". Die Superlative „das wärmſte und dauerhafteſte Feuer", ſowie die fernere nähere Beſchreibung „welches alles beherrſcht, ſich durch alles der Natur gemäß hindurchzieht" ꝛc. ꝛc., ſollen dieſes principielle Feuer von jedem ſinnlichen Feuer unterſcheiden, und zeigen uns die Identität deſſelben mit dem *λόγος*, dem intelligiblen Geſetze der reinen umſchlagenden Identität des abſoluten Gegenſatzes von Sein und Nichtſein, welcher gleichfalls ſtets als *διέπων, διοικῶν ἅπαντα κτλ.* bei Heraklit bezeichnet wird (ſ. oben §§ 13. 14.). Die abſolute Unruhe ſeiner ſtetigen in ſich ſelbſt erzitternden Bewegung iſt durch das *οὐδέκοτε ἀτρεμίζον* ſehr gut ausgedrückt.

Daß alles in dieſen Worten vom Feuer Geſagte auch von der Wärme gilt, folgt nicht nur aus dem Beiwort *θερμώτατον* a. a. O., ſondern noch deutlicher auch aus einer Stelle einer andern, obwohl gleichfalls unechten, von Galenus dem Hippokrates bald zugeſchriebenen, bald abgeſprochenen hippokratiſchen Schrift (de carnibus I. p. 425. Kuehn.): „*δοκέει δέ μοι ὃ καλέομεν θερμὸν, ἀθάνατόν τε εἶναι καὶ νοεῖν πάντα καὶ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν, καὶ εἰδέναι πάντα καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι*" [1]); „es ſcheint mir, was wir das Warme nennen, unſterblich zu ſein und alles zu denken und zu ſehen und zu hören und alles zu wiſſen, ſowohl das Seiende als das, was in der Zukunft ſein wird". Es liegt hier wiederum handgreiflich am Tage, wie dieſes Warme bei Heraklit, „das Warme ſelbſt" (*αὐτό τὸ θερμόν*) des Platon, durchaus von der den Dingen einwohnenden phyſiſchen Lebenswärme verſchieden iſt, und nur den ſinnlicheren, auch eine einzelne Erſcheinung bedeutenden Ausdruck „Feuer" verinnerlichend, die gedankenmäßige, logiſche Weſenheit des Feuers bezeichnen ſoll. Es iſt daher mit dem Ausdruck „das Warme" bei Heraklit nichts von ſeinem „Feuer" irgend Verſchiedenes geſagt; es iſt nur ein Fortſchritt im Ausdruck ſelbſt gemacht, indem dieſer bereits um eine Stufe mehr verallgemeinert worden, wenn auch noch nicht zum wirklich adäquaten

---

1) Man hat hier in Verbindung mit der vorigen Stelle faſt wörtlich das Fragment (ſiehe § 15.) von dem Einen Weiſen, welches darin beſteht, die *γνώμη* zu wiſſen ꝛc., und vgl. beſonders auch das daſelbſt über die Futurform *κυβερνήσει* Geſagte. — In der o. a. hippokratiſchen Stelle geht es übrigens, was für Späteres hier zu bemerken iſt, bald darauf fort „und es ſcheinen mir die Alten dieſes Warme Aether genannt zu haben" (*καὶ ὀνομῆναί μοι αὐτὸ δοκέουσιν οἱ παλαιοὶ αἰθέρα*).

Digitized by Google

Ausdruck seines rein allgemeinen Gedankeninhalts hindurchgebrochen ist. Aber eben deshalb gab dieser verallgemeinernde Ausdruck Anlaß zu jenem neuen, plausiblern Mißverständniß, indem nun selbst diejenigen, welche sahen, daß das sinnliche elementarische Feuer bei Heraklit nicht Princip sein könne, z. B. die älteren Stoiker und die Commentatoren des Aristoteles, jene physische Lebenswärme für das Princip des Ephesiers ansahen. — Ehe wir aber dies weiter verfolgen, müssen wir jene platonischen Stellen in Bezug auf einen Punkt noch näher ins Auge fassen. Platon schilderte uns im Kratylos das wahrhafte absolute Princip Heraklits, das durch Alles Hindurchgehende, als ein Solches, „durch welches alles Werdende erst wird" (*δι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι*). Offenbar liegt in diesem Gegensatze deutlich ausgesprochen, daß alles Werdende nur ein aus jenem Principe abgeleitetes Sinnliches und Endliches, jenes absolute Princip des Ephesiers selbst aber kein *γιγνόμενον*, kein Werdendes sei. Wie dies aber der bisherigen, hoffentlich bereits beseitigten, Auffassung vom heraklitischen Flusse widersprechen würde, so würde es besonders auch der bisherigen Auffassung vom Feuer widersprechen, denn dieses ist, sowohl als elementarisches Feuer wie als belebende Wärme aufgefaßt, immerhin ein im Wege nach Oben aus der Rückwandlung der andern Dinge sich Erzeugendes, wie sich bei dem hier einstweilen als bekannt vorauszusetzenden Elementarproceß ergeben wird. Dennoch ist dies die unzweifelhafte Meinung Platons. Denn auch in jener andern Stelle im Theaetetos sagt er ausdrücklich, daß auch das Warme und das Feuer, welches zwar alles Andere erzeugt und durchwaltet, (*ὃ δὴ καὶ τἆλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπεύει*) ein selbst erst Gezeugtes und Abgeleitetes, nichts Erstes, sei. Es zeigt sich also in diesen Worten unverkennbar, daß das Feuer und zwar ganz ebenso, wenn man es mit den Stoikern und Schleiermacher als die belebende und lebenerzeugende Wärme, — denn diese wäre doch gerade besonders in diesen Worten Platons miteingeschlossen, — als wenn man es als elementarisches nimmt, dennoch nur ein zweites, nicht das oberste Princip Heraklits war. Es zeigt sich somit, wenn man die Worte des Theaetetos mit denen des Kratylos combinirt, unzweifelhaft, daß über jenem werdenden und Entstehung habenden Feuer noch ein anderes wahrhaft erstes und oberstes Princip bei Heraklit existirt haben müsse. Es müßte dies oberste und wahrhaft absolute Princip Heraklits also ein solches sein, dessen Sein das Werden alles Andern ausmacht, welches selbst aber — in einem wie unvereinbaren Widerspruche dies auch immer mit der herr-

Digitized by Google

ſchenden Anſicht über Herakleitos ſteht — ein Ungewordenes, nicht ein Werdendes, ſondern ein ſchlechthin Seiendes iſt [1]).

Meint man aber, daß wir hierbei zu ſehr die Worte Platons auf ihre, wenn auch freilich unläugbare Conſequenz hindrängen, ſo würden wir zunächſt einen ſolchen Einwurf bei platoniſchen Worten überhaupt für ſchwerlich begründet erachten. Glücklicherweiſe iſt aber Simplicius da, um uns mit dürren Worten zu beſtätigen, was wir als die Conſequenz der platoniſchen Stellen entwickelt haben.

„Die Einen — ſagt Simplicius (Comm. in de Coelo f. 137 Scholia Berolin. p. 508, 25.) zu der Stelle des Arist. de Coelo III, 1., die vier Meinungen über das Werden (*τὴν γένεσιν*) durchgehend, — nehmen gänzlich das Werden (*τὴν γένεσιν*) hinweg, alles Seiende für ungeworden erklärend, weil es von dem Entſtehenden und Vergänglichen keine Erkenntniß gebe, indem ſie immer flößen, wie Parmenides und Meliſſos zu ſagen ſchienen; die Andern (befinden ſich) im directen Gegenſatze zu dieſen, wie Heſiod, der auch ſein Erſtes werden läßt [2]) (ſagend): „Aber zuerſt nun wurde das Chaos". Andere aber laſſen zwar alles Andere werden, Eines aber allein, das Allgemeine zu Grunde Liegende, erklären ſie für ein Ungewordenes, aus welchem Alles Andere wird, wie Herakleitos (*οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα γενέσθαι λέγουσιν, ἓν δὲ μόνον, τὸ κοινὸν* [3]) *ὑποκείμενον, ἀγένητόν φασιν, ἐξ οὗ τὰ ἄλλα γίνεται, ὥσπερ Ἡράκλειτος*), die Vierten endlich nehmen nichts für einen ungewordenen Körper an, ſondern ſagen, daß Alles werde und zwar Alles eben aus Körperlichem zuſammengeſetzt ſei". —

Auf das Wörtlichſte alſo mit Platon übereintreffend, lehrt uns

1) Und es iſt wohl überflüſſig, die Bemerkung hinzuzufügen, daß ſich uns ſchon lange die unſichtbare Harmonie oder der *λόγος*, das Geſetz der ideellen, ſtets in den abſoluten Gegenſatz ihrer Momente umſchlagenden Identität von Sein und Nichtſein als ein ſolches ergeben hat. — Wir werden überhaupt die Unterſuchung in dieſem Theile möglichſt ohne Vorausſetzung der im ontologiſchen Abſchnitt gewonnenen Reſultate führen, um das in dieſem Gebiete Entſprechende möglichſt ſelbſtändig hervortreten zu laſſen.

2) *οἱ δὲ ἀπ' ἐναντίας τούτων, ὡς Ἡσίοδος, καὶ τὸ πρώτιστον τῶν παρ' αὐτοῦ γένεσθαι λέγων „ἤτοι μὲν πρώτιστα χάος γένετ'"*.

3) Wir erinnern daran, was wir über das bei Heraklit überall als ſein tiefſtes Princip hervortretende ideelle (er nennt es auch göttliche, ſiehe § 39.) Eins, ſowie § 13. über ſein damit identiſches Allgemeine gehabt haben und bei der Lehre vom Erkennen (§§ 28. 29.) noch haben werden. Es kann ſchwerlich eine entſcheidendere Beſtätigung für unſere Auffaſſung jenes Einen und Allgemeinen und für die Identificirung oder Reducirung des ſogenannten *περιέχον* auf dieſes *κοινόν* geben, als ſie in dieſer Stelle des Simplicius vorliegt.

Digitized by Google

Simplicius ausdrücklich, daß das wahrhaft oberſte und abſolute Princip bei Heraklit, ſein Eines und Allgemeines, ein Ungewordenes ſei, aus welchem das Andere — Sinnliche — werde.

Und umſomehr Gewicht muß man auf dieſe Stelle des Simplicius legen, als ſie einerſeits den ihm ſelbſt ſonſt ſo geläufigen Erklärungen, daß das Feuer bei Heraklit *ἀρχή* ſei, ſo direct widerſpricht, und andrerſeits Heraklit ſo ausdrücklich Denen entgegenſetzt, welche auch ihr Erſtes ein Gewordenes ſein laſſen (ſowie Denen, die nur Körperliches und aus körperlicher Bewegung Gewordenes kennen).

Und wie dieſer Punkt bereits durch die Uebereinſtimmung des Platon und des Simplicius über jeden Zweifel erhoben iſt, ſo wird er endlich auch noch durch die faſt noch beſtimmtere Erklärung des Ariſtoteles, die auch den Simplicius zu jener Einſicht veranlaßt hat, feſtgeſtellt; „Die Andern aber, ſagt Ariſtoteles [1]), ſagen, daß zwar alles Andere werde und fließe und nichts feſt ſei, ein gewiſſes Eines aber beharre allein, aus welchem umgewandelt zu werden die Natur alles dieſes (fließenden Seins) iſt [2]), was ſagen zu wollen ſchienen ſowohl viele Andere, als auch Herakleitos der Epheſier".

---

1) De Coelo III, 1: *Οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαι τέ φασι καὶ φθείρεσθαι, εἶναι δὲ παγίως οὐδέν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν, ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοί τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.*

2) Dieſe letzten Worte ſowie das *ὑπομένειν*, über die man bisher als ſich von ſelbſt verſtehende hinwegging, dürften aber gleichfalls nur erklärlich ſein, wenn dieſes „Eine und Beharrliche" jene im unabläſſigen Wandel ſeiner Momente beſtehende Identität des Gegenſatzes mit ſich ſelbſt iſt, welche wir als die Wandelbewegung des demiurgiſchen Logos nachgewieſen haben. — Man erſieht übrigens aus dieſer Stelle des Ariſtoteles über das heraklitiſche Eine, deſſen Natur es iſt, alles Andere zu *μετασχηματίζειν* und über dieſes Andere, deſſen Natur es iſt, von jenem *μετασχηματίζεσθαι*, ſo deutlich wie vielleicht nirgends wieder, daß die ſtoiſche Unterſcheidung ihres Gottes als des abſoluten *ποιοῦν* (*τὸ ἰδίως ποιοῦν*) und der Materie als des ſchlechthinnigen *ἄποιον* nichts iſt als eine bloße logiſche Entwicklung und Benennung dieſer ſchon bei Heraklit gegebenen Beſtimmung. Die Identität liegt noch bis auf die Worte ſelbſt erkennbar vor, wenn man mit der ariſtoteliſchen Stelle z. B. folgende des Plutarchs über die Stoiker (de comm. not. adv. Stob. p. 1076) vergleicht: *ἄποιος γάρ ἐστι* (die Materie) *καὶ πάσας, ὅσας δέχεται, διαφορὰς ὑπὸ τοῦ κινοῦντος τὴν αὐτὴν καὶ σχηματίζοντος ἔσχηκεν, εἰ δὲ αὐτὴν ὁ λόγος ἐνυπάρχων* (κινεῖ) *καὶ σχηματίζει μήτε κινεῖν ἑαυτὴν μήτε σχηματίζειν πεφυκυῖαν κτλ.* — Zugleich erſieht man bereits aus der bloßen Vergleichung dieſer beiden Stellen, wie auch in jener von Heraklit handelnden des Ariſtoteles das *ἓν μόνον σχηματίζον* nichts anderes als der *λόγος* iſt.

Digitized by Google

Nach Aristoteles ist also gleichfalls wie nach Platon das oberste Princip des Ephesiers im Gegensatz zu dem fließenden, werdenden realen Sein ein Ungewordenes — er nennt es sogar ein Beharrendes[1]), — aus welchem alles Fließende und Werdende erst wird, aus welchem abgeleitet und durch welches umgewandelt zu werden die Natur alles Existirenden ist.

Ein solches Beharrendes und Ungewordenes kann aber, wie bemerkt, das Feuer weder im Sinne des elementarischen noch der belebenden Wärme sein, denn beide entstehen auch durch die Umwandlung der Elemente auf dem Wege nach Oben, oder beide sind, wie Platon uns sagte, entstanden, sind zwar das Andere aus sich erzeugend, sind aber selbst erst abgeleitet und gezeugt aus einem Bewegungsprincip.

Dies festgewonnene oberste Princip Heraklits könnte also zu seinem Elementarumwandlungs- und Ableitungsproceß nur in dem Verhältniß stehen, daß es diesen Elementarableitungsproceß zwar eröffnet und an seiner Spitze steht, daß aber umgekehrt kein Weg existirt, welcher aus dem Proceß der Elemente in aufsteigender Linie wieder in jenes oberste Princip hineinführt. Denn sonst wäre es ja auch wieder ein Werdendes und aus der Rückwandlung aller Dinge nach Oben Entstehendes.

Und daher können wir denn jetzt auf die solide Grundlage jener Erklärungen des Platon, des Aristoteles und Simplicius gestützt, kühn den heraklitischen Antheil an einer Stelle in Anspruch nehmen, welche die Folgerung, die sich uns soeben ergeben hat, überraschend bestätigt und von der wir ohne jene Grundlage allerdings schwerlich den beabsichtigten Gebrauch hätten machen dürfen. Wir meinen die Worte des gelehrten Martianus Capella, VII. § 738. p. 592. ed. Kopp: „Item septem sunt circuli et tot planetae, tot dies totque transfusiones elementorum;

---

1) Oder Bleibendes (ὑπόμενον). Schleiermacher p. 447 stößt sich offenbar an diesen Ausdruck, aber eben mit Unrecht. Die heraklitische Bewegung ist nur Uebergang eines Jeden aus seinem Sein in sein Nichtsein und aus seinem Nichtsein in sein Sein. Diese reale Bewegung findet bei jenem Principe, beim Logos, nicht Statt, weil es im beständigen Wandel seiner Momente dennoch stets mit sich selbst identisch und des Nichtseins untheilhaftig gleichmäßig bei sich bleibt. Wenn Aristoteles das Absolute bei Heraklit ein ὑπόμενον, ein Beharrendes, nennen konnte, so erklärt sich jetzt auch die Möglichkeit der Entstehung einer Nachricht, die bisher nur als ein grober und unerklärlicher Fehler gelten mußte. Wir meinen die bei Theodoret. IV. p. 159. Gaisf. erhaltene Notiz, daß das heraklitische Eine und Absolute ein Unbewegtes gewesen sei, Ἡράκλειτος ὁ Βλύσωνος ὁ Ἐφέσιος ἓν εἶναι τὸ πᾶν ἀκίνητον καὶ πεπερώσμενον, ἀρχὴν δὲ τὸ πῦρ ἐσχηκέναι. (falls man nicht, da der Ausdruck immer schief bleibt, gegen alle Handschriften ἀσκίνητον vermuthen will.)

Digitized by Google

nam ex informi materie primus ignis, ex igni aër, ex aëre aqua, ex aqua terra, item fit adscensio et ex terra aqua est, ex aqua aër, ex aëre ignis; ex igni in materiem incomprehensam jam non poterit perveniri". „Sieben iſt ferner die Zahl der Kreiſe und ebenſoviel die der Planeten, ebenſoviel auch die der Elementarumwandlungen. Denn aus der formloſen Materie entſteht zuerſt das Feuer, aus dem Feuer die Luft, aus der Luft das Waſſer, aus dem Waſſer die Erde; ebenſo geht der Weg nach Oben vor ſich, und aus Erde entſteht Waſſer, aus Waſſer Luft, aus Luft Feuer; aus dem Feuer aber kann in die unbegreifliche Materie nicht zurückgelangt werden". Daß Martianus hier den heraklitiſchen Elementarweg nach Oben und Unten ſchildert, liegt auf der Hand und zeigt auch ſein eigener Ausdruck: adscensio. Ebenſo auf der Hand liegt freilich, daß er nebenbei auch den platoniſchen Timäus (p. 49 sq.) und die ariſtoteliſche ſ. g. fünfte Materie [1]) dabei im Auge hat und mit Bezug hierauf die Ausdrücke materies informis, incomprehensa gebraucht. Allein ohne uns hier auf eine langwierige Unterſuchung über das eigentliche Verhältniß Heraklits zum Timäus einzulaſſen, ſcheint uns ſoviel aus der Stelle in Verbindung mit dem Früheren jetzt allerdings hervorzugehen, daß Martianus zwar dieſe Bezeichnung als incomprehensa materia auch mit Rückſicht auf den Timäus und andere Philoſopheme wählt, daß aber die Stelle inſofern als ſie an die Spitze des Elementarproceſſes ein Princip ſetzt, aus welchem alle Elemente durch Umwandlung auf dem Wege nach Unten erzeugt werden, in welches aber der (weil ſich das auf dem Wege nach Oben erzeugte Feuer ſofort wieder nach Unten in Waſſer umwandelt) in ſeinem eigenen Kreislauf beſchloſſene Elementarweg nicht wieder zurückführt, als echter heraklitiſcher Bericht zu faſſen iſt. —

Wir wiſſen freilich, daß dies allen Berichten über die *ὁδὸς ἄνω κάτω* zu widerſprechen ſcheint. Aber abgeſehen auch von der authentiſchen Beſtätigung, welche dieſer Punkt im Verlaufe unſerer Unterſuchungen noch gewinnen dürfte, ſowie davon, daß jene Berichte über die *ὁδὸς ἄνω κάτω* dadurch, wie ſich zeigen wird, durchaus nicht als falſch, ſondern blos als

1) Für jeden Kundigen aber wird ſchon hier transparent ſein, daß nach unſerer Anſicht die ariſtoteliſche materia quinta eben auch bei Heraklit ihre Grundlage hat und zwar auch bei ihm, wie ſich ſpäter herausſtellen wird, in nichts anderem, als in ſeinem — Aether. Dieſer heraklitiſche Aether mußte ſich bei Ariſtoteles, nachdem einmal die körperlichen Elemente durch die ſeit Empedokles conſtante Hinzufügung der Luft auf die Vierzahl gebracht worden waren, von ſelbſt als fünfte Materie beſtimmen.

Digitized by Google

nicht erschöpfend sich ergeben, scheint uns ein solches auf Platon und Aristoteles gestütztes und mit Nothwendigkeit gegründetes Resultat zuverlässiger zu sein, als jene uns erst bei jenen späten und unzuverlässigen Zusammenstopplern philosophischer Meinungen wie der Pseudo-Plutarch, Diog. L. ꝛc. ausführlich vorliegenden Berichte über die elementarische *ὁδὸς ἄνω κάτω*.

Denn es wäre eine unnütze Wiederholung, nochmals zeigen zu wollen, wie genau diese Angabe des gelehrten Martianus mit dem zusammenstimmt, was uns Plato von der Wärme und dem Feuer sagt, welche obwohl das Andere erzeugend und durchwaltend, doch selbst gewordene und abgeleitete seien, und damit, daß, wie uns Plato mit Aristoteles und Simplicius übereinstimmend erklärt, das wahrhafte, absolute und oberste Princip ein solches ist, aus welchem und durch welches zwar alles Werdende wird, welches selbst aber ein Ungewordenes und der Entstehung nicht Theilhaftiges sei.

Ohne inzwischen überflüssige Rückblicke auf die mit diesem Punkt eng zusammenhängenden Resultate werfen zu wollen, die wir im ontologischen Theil bei der unsichtbaren Harmonie, dem weltbildenden Logos ꝛc. gefunden haben, zumal dieser innere Zusammenhang Niemandem entgehen wird, und ohne andrerseits den späteren Untersuchungen vorzugreifen, sei es gegönnt, einige Betrachtungen diesem Punkte zu widmen, welcher allen stets eine gleichmäßige und sich einander genau entsprechende Abstufung[1]) des Weges nach Oben und Unten lehrenden Berichten über den heraklitischen Elementarproceß so schnurstraks zu widersprechen scheint.

Zunächst dürfte die innere Nothwendigkeit dieses Punktes bei der selbst flüchtigsten näheren Betrachtung einleuchten.

Das wahrhafte absolute Princip Heraklits, welches wir unter so vielen Formen, als das göttliche Gesetz des Gegensatzes, den weltbildenden und allgemeinen *λόγος*, als unsichtbare Harmonie, als das Eine im Sichvonsichtrennen sich mit sich selber Einende ꝛc. kennen gelernt haben, war nichts anderes, als die reine Idee des Werdens selbst.

Diese ist es, welche Plato als das durch alles wirklich Werdende Hindurchgehende und als dasjenige beschreibt, wodurch alles real Werdende erst wird, und was Aristoteles das Eine Beharrende nennt, aus welchem umgewandelt zu werden die Natur alles realen Werdens sei.

Allein unmöglich konnte doch Heraklit entgehen, daß nach seiner eigenen Anschauung und Lehre zwar alles wirklich Werdende durch diese

---

1) Und auf dieser formalen gleichmäßigen Abstufung beruht auch allein die Schleiermacher'sche Interpretation des Fragments *ὁδὸς ἄνω κάτω μίη*; s. Th. I. p. 173 sq.

Digitized by Google

absolute Idee des Werdens wird, aber doch durchaus nicht umgekehrt diese substantielle Idee des Werdens selbst, der weltbildende Logos, aus dem Werdendes Wirklichen, Einzelnen und Bestimmten wird und entsteht.

Denn nach seiner eigenen Lehre ist zwar alles Bestimmte und Wirkliche immer nur Werdendes und besteht, kein wirkliches Sein habend, nur darin: zu werden. Allein aus diesem Werden des Wirklichen und Bestimmten ergiebt sich nach ihm selbst auch immer nur wieder ein neues Bestimmtes und Einzelnes. Aus Feuer wird Wasser, aus Wasser Erde ꝛc., allein das Werden des Wirklichen schlägt somit nur immer wieder in eine neue Bestimmtheit um, erzeugt nur immer wieder eine einzelne und bestimmte Form.

Alles, was selbst wird — und dies ist der innerste Sinn des Gegensatzes in den platonischen Worten: *εἶναι τι δεξίον δι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι* — ist nothwendig immer nur eine solche (fließende) Bestimmtheit und Einzelheit. Die absolute Idee, der *λόγος* des Werdens, ist daher bei Heraklit nothwendig nur Quelle, niemals aber Product des einzelnen realen Werdens, und Martianus berichtet uns daher nur etwas bei Heraklit ganz Nothwendiges, wenn er sagt, daß auf dem die Wirklichkeit erzeugenden Wege nach Unten aus jener unsinnlichen Potenz das Feuer als Erstes entsteht, niemals aber wieder auf dem Wege nach Oben aus dem Feuer in jenes unsinnliche, intelligible Sein, in den göttlichen *λόγος* als solchen zurückgelangt werden kann. Das Feuer wird vielmehr immer nur wieder zu Wasser u. s. f.

Dies Verhältniß des absoluten Werdens zum realen Werden ist es gerade, was Heraklits Philosophie zu einer Idealphilosophie, sein Absolutes zur Idee und das Verhältniß desselben zur Wirklichkeit zu einem Idealverhältniß macht. Man kann in gewissem Sinne von der heraklitischen Philosophie sagen, daß ihr Absolutes an der Realität sämmtlicher Erscheinungen seine Wirklichkeit habe, aber dies ist jedenfalls nur dann richtig, wenn man nicht übersieht, daß diese Wirklichkeit zugleich ebensosehr eine Entäußerung ist, in welcher jenes Absolute niemals seine Gleichheit mit sich selbst erreichen kann, sondern immer in einer seinem Wesen entgegengesetzten Weise als Einzelnes sich vollzieht. Dieser Charakter des heraklitischen Princips als eines unsinnlichen, die Wirklichkeit aus sich erzeugenden und ihr logisch-praeexistenten, die Realität durchwaltenden, sich aber dennoch nicht einmal aus der — immer nur einzelne Bestimmtheiten in sich fassenden — collectiven Zusammenfassung aller empirischen Realitäten [1]) zu seiner reinen Einheit,

1) Zum Unterschiede von den Stoikern, die unbewußt den wahrhaft speculativen Kern Heraklits aus den Augen verlierend in ihrem Zeus-mundus, wir

in der es nur als das ideelle Geſetz des λόγος oder als die gedachte unſichtbare Harmonie vorhanden iſt, zuſammenſchließenden und entwickelnden Allgemeinen, ſtempelt dies Princip zur Idee, d. h. es ſind in dieſen Beſtimmungen die Momente vorhanden, welche das Weſen der Idee ausmachen und von Platon nur als ſolche ausgeſprochen zu werden brauchten.

Und was enthält denn übrigens jene Stelle des Martianus Neues und Anderes, was nicht ſchon auch aus dem bereits § 14. betrachteten Bericht bei Stobäus p. 178 hervorginge: Heraklitos habe die εἱμαρμένη den ſich durch die Weſenheit des Alls hindurchziehenden Logos genannt; dieſe aber (αὕτη — und es iſt hier gleichgültig, ob man dies auf die Weſenheit oder die εἱμαρμένη bezieht) ſei der ätheriſche Leib, der Saamen der Entſtehung des Alls, (ἀιθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως). Man kann ſagen wollen, dieſer Bericht, an deſſen inhaltlicher Echtheit nicht gezweifelt werden kann, weil ſo viele andere in mehr oder minder abweichender Ausdrucksform doch nur daſſelbe beſagen, trete in rein ſtoiſchen Terminis auf. Dies iſt jedoch nur mit dem Ausdruck σῶμα der Fall. Den λόγος haben die Stoiker anerkanntermaßen erſt von Heraklit. Daß dies auch mit dem Aether der Fall, wird ſich ſpäter herausſtellen. Aber gleichviel, jedenfalls bleibt als heraklitiſcher Inhalt, daß dieſer (ja auch ſonſt weltbildend genannte) Logos oder dieſe Weſenheit des Seins an die Spitze alles realen Werdens geſetzt iſt, daß er alles wirkliche und werdende Sein erſt aus ſich erzeugt [1]), niemals doch aber dieſe εἱμαρμένη oder dieſe Weſenheit des Seins von dem fließenden ſinnlichen Sein erzeugt wird. — Ja wir werden in der Lehre vom Erkennen ſcheinbar fern abliegende und doch eng damit zuſammenhängende eigene Bruchſtücke Heraklits (ſ. §. 34.) finden, welche eben deswegen und ſomit genau mit dem übereinſtimmend, was wir bei

---

meinen in ihrer vollſtändigen Identification von Zeus und Welt, ſich hiervon beſtimmt abſcheiden, andrerſeits ſich aber auch eben dadurch in unläugbaren Widerſpruch gegen viele andere von ihren in Heraklit wurzelnden Lehren verſetzen.

1) Es beruht alſo nach uns nur ganz auf heraklitiſcher Grundlage, wenn die Stoiker ihren Zeus im reinen Beiſichſein (καθ' αὑτὸν ὄντα, ſiehe Diog. L. VII. 136, der dabei ſagt: Eines ſei Gott und Geiſt und die εἱμαρμένη und Zeus und mit vielen anderen Namen werde er benannt) an die Spitze der Elementarreihe ſetzen. Der Widerſpruch aber, der immerhin darin liegt, daß dieſer Zeus zuerſt die geſammte Weſenheit in Waſſer umwandelt und doch dann erſt die vier Elemente ſchafft (κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὑτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν διὰ ἀέρος εἰς ὕδωρ κτλ. εἶτα ἀπογεννᾶν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα, γῆν) beruht nicht blos auf der Darſtellung des Diog., ſondern dürfte im Obigen jetzt ſeine tiefere innere Urſache haben.

Digitized by Google

Martianus geſehen haben, jene ideelle Weſenheit als ἄπορον und ἀνεξερεύνητον, als weglos unfindbar und unzugänglich bezeichnen, was von Heraklit nicht hätte geſagt werden können, wenn es im Elementarproceß eine μεταβολή, eine Rückwandlung in dieſe Weſenheit gegeben hätte. Und eben deswegen werden wir daſelbſt ſehen, daß er von der Seele, von welcher allein Heraklit angenommen zu haben ſcheint, daß ſie in jene ideelle Weſenheit ſelbſt rückgehe, ſagte, daß ſie eine ἀπέραντος ὁδός habe, einen Weg, den man nicht ausfinden würde wandelnd jeglichen Weg.

Wir ergreifen alſo vorläufig davon Beſitz, daß bei Heraklit an der Spitze der Elementarreihe dem Berichte des Martianus zufolge ein von ihm mit Hinſicht auf ſpätere Philoſopheme als materies informis atque incomprehensa bezeichnetes, von Heraklit dagegen freilich nicht ſo, ſondern vorläufig gleichviel wie bezeichnetes, noch über aller Wärme und allem ſinnlichen Feuer ſtehendes ideelles Princip ſich befunden haben muß.

Und nannte, raſtlos nach einer adäquaten Bezeichnung dieſes ideellen Einen ringend und aus früher entwickelten Gründen dennoch nicht im Stande, einen ſolchen adäquaten und darum feſten und bleibenden Ausdruck für dieſen ſeinen höchſten Begriff der Negativität zu gewinnen, wie uns dies Alles noch zuletzt die Schilderung im Kratylos ſo deutlich gezeigt hat, Herakleitos auch dieſes höchſte und rein ideelle Princip an andern Stellen wiederum Feuer, — ſo mußte er dieſes reine Logos-Feuer von jedem ſinnlichen Feuer mindeſtens abſcheiden, und ſo zwei Arten von Feuer gewinnen. Er mußte jenes rein begriffliche, logiſche Feuer dem ſinnlichen Feuer, reſp. der ſinnlichen Lebenswärme als das „reine und abſolut immaterielle“, — er mußte es ebenſo dem ſich im Elementarwege erzeugenden, als dem ſich entzündenden und wieder verlöſchenden, aufgehenden und untergehenden Feuer, als das „niemals untergehende Feuer“ entgegenſetzen.

Und ſo bekundet uns denn, unſere bisherige Entwicklung und die Stelle des Martianus auf das ſchlagendſte beſtätigend, zunächſt das bisher ſtets überſehene Zeugniß des Chalcidius — bei welchem wir im Verlauf noch einige höchſt treffliche Nachrichten über den Epheſier finden werden — in Timaeum p. 423. Meurs.: Fingamus enim hunc esse ignem sincerum et sine ullius materiae permixtione, ut putat Heraclitus“. Heraklit hat alſo in der That nach Chalcidius — und es erhellt jetzt, daß auch die Ausdrücke des Martianus „materies informis atque incomprehensa“ nicht gar ſo weit von heraklitiſcher Grundlage abliegen — ſein wahrhaft principielles Feuer — denn es liegt auf der Hand, daß

Digitized by Google

hier nur von dieſem die Rede ſein kann, — ſelbſt als ein „reines und abſolut immaterielles Feuer“ bezeichnet und von jeder Art des körperlichen oder ſich mit Körperlichem vermiſchenden Feuers abgeſchieden.

Und ganz der entſprechende und in dem angegebenen Sinne gemachte Unterſchied jenes ideellen Feuers von jedem ſinnlichen ſcheint ſich auch offenbar noch in einem eigenen Bruchſtück des Epheſiers auszuſprechen, das uns Clemens Alex. aufbewahrt hat (Paedag. II. c. 10. p. 83. Sylb. p. 229. Pott.): *λήσεται μέν γε ἴσως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις· τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατόν εστιν· Ἤ, ὡς φησιν Ἡράκλειτος „„τὸ μὴ δῦνόν ποτε, πῶς ἄν τις*[1]) (oder „*τι*“ wie Gataker. ad Marc. Ant. p. 2. will) *λάθοι*““; „dem niemals Untergehenden[2]), wie könnte ihm etwas verborgen ſein?

Dieſes niemals untergehende ideelle Feuer kann eben deshalb nicht ſelbſt in den Kreislauf des Naturproceſſes eintreten, weil es ſonſt einerſeits ein gewordenes und beſtimmtes, andererſeits ein, wie jede Stufe des Elementarproceſſes, ſich aufhebendes, ein auch untergehendes und ver-

1) Schleiermacher (p. 455) will ändern „*τινα*“, was den gleichfalls nicht unheraklitiſchen Sinn giebt: „Das niemals Untergehende aber, wie könnte dies Jemandem verborgen bleiben“. Allein dieſer Vorſchlag widerlegt ſich, wenn man berückſichtigt, daß 1) der Zuſammenhang bei Clemens — falls dieſer die Worte nicht bereits total mißverſtanden hat — durchaus den Sinn der im Text gegebenen Ueberſetzung und alſo *τις* oder *τι* erfordert. Der Kirchenvater führt nämlich den Text des Jeſaias aus: „„Weh denen, die im Verborgenen Rathſchluß faſſen und ſagen: wer ſiehet uns““? und daß der Menſch der Elendeſte ſei, der nur die Augen der Menſchen fürchtend, wähnt, Gott verborgen bleiben zu können (*λήσειν τὸν θεὸν ὑπονοῶν*). Eben deshalb muß es aber auch ſchon in den dem Fragment vorhergehenden Worten des Clemens ſelbſt nicht *λήσεται* heißen „es könnte Einer vergeſſen das ſinnliche Licht“, ſondern *λήσει* „es kann einer verborgen bleiben dem ſinnlichen Licht“. 2) Wird der obige vorzüglich heraklitiſche Gedanke auch durch die Stelle des Stoiker Cornutus über Zeus beſtätigt (de nat. Deor. c. XI. p. 35. ed. Osann.) *πῶς γὰρ οἷόντέ ἐστι τὴν διὰ πάντων διήκουσαν δύναμιν λανθάνειν τι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων*; „wie könnte der ſich durch Alles hindurchziehenden Kraft Etwas von dem in der Welt Geſchehenden verborgen bleiben?“ Man vgl. hierzu außer den bekannten Verſen des Epicharmos (Clem. Al. Strom. V. p. 369. Sylb.) *νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει, τἆλλα κουφὰ καὶ τυφλά* u. Anderem, was der gelehrte Herausgeber des Cornutus anführt, die hippokratiſche Stelle von dem Warmen, das „Alles hört und ſieht und weiß“ und das heraklitiſche Fragment von dem Einen Weiſen, der alles lenkenden *γνώμη*.

2) Plato läßt alſo in der obigen Stelle des Kratylos den Heraklitiker, welcher den Sokrates auslacht darüber, daß die Sonne das abſolute heraklitiſche Princip, das durch alles ſich hindurchziehende Gerechte ſei, und ihn frägt, ob er denn glaube, daß, wenn die Sonne untergegangen, kein ſolches *δίκαιον* mehr unter den Menſchen ſei, im echteſten Geiſte und zum Theil mit den eigenen Worten des Epheſiers argumentiren.

Digitized by Google

löſchendes geweſen wäre. Alle Stufen des Elementarproceſſes können vielmehr nur die auseinandergetretenen Momente dieſes nie untergehenden ideellen Feuers oder abſoluten Werdens ſein. Nur an ihnen allen, und zwar auch nicht an ihnen als einzelnen, ſomit auseinandergehaltenen und von ihrer Einheit getrennten, ſondern nur im abſoluten Uebergehen und Sicheinigen derſelben hat es ſeine Wirklichkeit. Indem aber immer nur die einzelnen Elemente wirklich ſind, hat dieſes abſolute Werden auch im geſammten Kosmos überhaupt keine wirkliche und reelle, ſich adäquate Exiſtenz[1]); eine ſolche ſich adäquate Exiſtenz hat es nur als jene reine ideelle (gedachte) Einheit, in welcher ſeine, in der wirklichen Welt zu realen Unterſchieden und zu den ſinnlichen Stufen des Elementarproceſſes auseinandergehaltenen Momente von Sein und Nichtſein als reiner Wandel unabläſſig mit ſich identiſcher Momente vorhanden ſind.

Gerade aber weil aus dem in der ſinnlichen Welt ſich entwickelnden Feuer in jene ideelle Weſenheit nicht zurückgelangt werden kann, daſſelbe vielmehr wieder in Waſſer ſich umwandelt, der Elementarproceß nach Oben alſo aus ſich ſelbſt wieder in den nach Unten umſchlägt und ſo der Kreislauf des Natürlichen in ſich beſchloſſen bleibt, gerade deshalb konnte in den Berichten über den Elementarproceß jenes oberſte rein ideelle Princip ſehr wohl wegbleiben. Ja ſtreng logiſch genommen hätte es auch in dem Werke Heraklits ſelbſt örtlich vom Elementarproceß getrennt behandelt werden müſſen. Denn es war — wenn auch freilich dieſe ſyſtematiſche Trennung und Gliederung für das Bewußtſein der heraklitiſchen Philoſophie nicht vorhanden war — die ontologiſche Grundlage und die Vorausſetzung ſeiner Naturphiloſophie, gehörte aber in dieſe ſelbſt, die es mit dem Kreislauf der Realitäten zu thun hat, nicht hinein.

Sieht man nun auf dieſes ſich auseinander ableitende Reich des Realen und Natürlichen, ſo erſcheint daher in dieſem das elementariſche Feuer[2]), in der That als Erſtes und ſomit als dasjenige, was der weiteren Um-

---

1) Wir verweiſen hier auf die *ἀδικία*, welche die geſammte *φύσις* beherrſcht, Th. I. p. 139 sqq., und auf die beſſere unſichtbare Harmonie, ib. p. 96 sqq.

2) Wir verſtehen darunter bei Heraklit nicht blos die erſcheinende Flamme, ſondern mit Platon *τὸ πῦρ καὶ τὸ θερμόν*, das Feuer und das Warme gleichmäßig. Heraklit dürfte das Feuer und Warme ebenſoſehr zur Stufe des Feuers gerechnet haben, wie er die atmoſphäriſche Luft nicht vom Meer trennte, ſondern als Uebergang aus dem Feuchten (*ἀναθυμίασις ἐκ τῶν ὑγρῶν*, wie die Berichte ſagen) zur *θάλαττα* rechnete.

wandlung der Elemente und der gesammten realen Weltbildung zu Grunde liegt. — Daher kommt es denn auch und erklärt sich hiernach als gar nicht widersprechend und als durchaus heraklitisch, daß Diog. L. (VII, 136.) in demselben Bericht, in welchem er aussagt, daß die Stoiker Zeus an die Spitze der Weltbildung setzen und von ihm die Elemente erzeugen lassen, dennoch unmittelbar fortfahren kann: „Es ist aber ein Element, aus welchem zuerst das Werdende wird und in welches es zuletzt sich auflöst“[1]). Es ist dies ja nur ganz dasselbe — und wir sehen jetzt, in welcher tiefen innern Uebereinstimmung alle diese Punkte miteinander stehen — was uns bereits Plato im Theätetos sagte, daß das Feuer und das Warme zwar selbst erst aus der Bewegung gezeugt seien, sie es aber seien, die nun wiederum ihrerseits alles Andere aus sich erzeugen und durchwalten (s. oben p. 17).

So erklärt sich denn auch jetzt befriedigender, wie so viele Berichte das Feuer als weltbildend bei Herakleitos betrachten. Es ist dies an sich nicht gerade falsch, wie sich gezeigt hat, es ist blos unvollständig, läuft Gefahr, falsch verstanden zu werden und ist gewiß auch von Vielen, die es sagten, oft genug falsch verstanden worden. Es ist nicht unrichtig, es ist nur nicht das ganze Richtige; aber es ist an sich mit der richtigen Erfassung des Wahren und in höchster Potenz weltbildenden Princips bei Heraklit nicht unvereinbar[2]).

Wir werden aus der vorstehenden Untersuchung sich später vielleicht mannigfache Resultate ergeben sehen. Vorläufig soll nur eine Consequenz daraus gezogen werden.

Clemens Alex. (Cohort ad. Gent. V. p. 19. Sylb. p. 56. Pott.)

---

1) *ἔστι δὲ στοιχεῖον ἐξ οὗ πρώτου γίνεται τὰ γινόμενα καὶ εἰς ὃ ἔσχατον ἀναλύεται.* — Auch die stoische Unterscheidung von *ἀρχή* und *στοιχεῖον* (Diog. L. ib. 134: *διαφέρειν δέ φασιν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγεννήτους καὶ ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι, ἀλλὰ καὶ σώματα εἶναι, τὰς δ' ἀρχὰς ἀσωμάτους καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι*, Worte, von denen es überflüssig wäre, erst noch näher zeigen zu wollen, wie sehr sie die obige Darstellung belegen,) ist somit nur eine von den Stoikern vorgenommene logische Entwicklung und Unterscheidung — aber freilich bereits eine solche — der, der Sache nach, schon bei Heraklit vorhandenen Grundlage. Die Elemente sind wandelbar, vergänglich und körperlich, weil sie die auseinandergehaltenen Momente sind. Die *ἀρχή*, das Princip der Weltbildung als reine ideelle Einheit ist unkörperlich und unwandelbar.

2) So nimmt derselbe Martianus Capella, der nach uns oben einen so richtigen Blick an den Tag legte, keinen Anstand zu sagen (II. § 213. p. 246. ed. Kopp.): Ardebat Heraclitus, usus est Thales etc., gleich, als wenn dies bei beiden denselben Sinn hätte.

Digitized by Google

meint, Herakleitos habe das Feuer als ἀρχέγονος verehrt, „was Andere Hephaestos nannten“ [1]).

Schleiermacher (p. 453) bemerkt hiergegen, Clemens überſehe hierbei „den Unterſchied zwiſchen dem zu Grunde liegenden Feuer und dem erſcheinenden, denn nur letzteres haben die Dichter vom Homeros an „Hephaeſtos“ genannt“.

Allein es liegt dieſem irrigen Tadel nur das Ueberſehen des Verhältniſſes zu Grunde, das im Vorſtehenden nachgewieſen worden iſt.

Daß Schleiermacher bei ſeinem Tadel thatſächlich im Unrecht iſt, zeigt zunächſt eine bisher überſehene poſitive Nachricht, die wir bei Martianus Capella (I. §. 87. p. 126. ed. Kopp.) finden „Quidam etiam claudus faber venit qui licet crederetur esse Junonius, totius mundi ab Heraclito dictus est demorator“ [2]).

Hier wird alſo ausdrücklich berichtet, daß Hephaeſtos bei Heraklit in dieſer Stellung als Werkmeiſter der realen Welt erſchienen und „Durchwalter und Leiter der ganzen Welt“ von ihm genannt worden ſei.

Auch liegt nirgends der geringſte Grund vor, Zweifel in dieſe Nachricht zu ſetzen oder ſie nicht wörtlich nehmen zu wollen [3]).

Es wird vielmehr aus dem theologiſchen Theile des erſten Abſchnittes her ſchon in ſich ſelbſt ſehr wahrſcheinlich ſein, daß Herakleitos in den theologiſirenden Stellen ſeines Werks auch das Feuer des realen Proceſſes, welches den Elementarreigen eröffnend den andern Elementen, die nur ſeine Umwandlung bilden, zu Grunde liegt und ſomit wirklich als der thätige Werkmeiſter der realen Welt erſcheint, mit irgend einem perſonificirenden Götternamen benannt hat. Daß er aber dann dies Feuer als Bild des realen Proceſſes — welcher auch Einheit von Sein und Nichtſein iſt, aber eine ſolche, die ihre Momente in realen Gegenſatz auseinandertreten und wieder zuſammengehen läßt, ein ſich wechſelnd „entzündendes und verlöſchendes“ Feuer, — im Unterſchiede von dem

---

1) τοῦτό τοι καὶ οἱ ἀμφὶ τὸν Ἡράκλειτον τὸ πῦρ ὡς ἀρχέγονον σέβοντες πεπόνθασιν· τὸ γὰρ πῦρ τοῦτο ἕτεροι Ἥφαιστον ὠνόμασαν.

2) Kopp vertheidigt gut demorator (wozu Gloss. cod. Monac. B. bemerkt id est retentor et ligator sive formator totius mundi) gegen die Abänderungsvorſchläge demoerator ꝛc. und bezieht, nachdem er gezeigt, daß man demorare für regere ſagt, ſich auf Cic. de nat. Deor. II, 15.

3) Ebenſowenig ſpricht gegen Martianus, daß Clemens ſagt, Andere hätten es Hephaeſtos genannt. Clemens hat gar nicht die Abſicht hierbei, dies von Heraklit zu verneinen, und ſelbſt eine ſolche Abſicht würde nicht ins Gewicht fallen, da er gewiß nicht alle Stellen des heraklitiſchen Werks dabei im Gedächtniß hat.

Digitized by Google

rein intelligiblen Proceß des Zeus-Feuers nur Hephaestos nennen konnte, iſt aus dem Vorangehenden jetzt von ſelbſt klar.

Merkwürdigerweiſe führt Schleierm. zur Rechtfertigung ſeines irrigen Einſpruchs gegen Clemens eine Stelle an, welche im Gegentheil gerade zeigt, daß Herakleitos das thätige Feuer des realen Proceſſes gar nicht anders als unter Hephaestos perſonificirt haben kann und den Bericht des Martianus, wenn auch ohne den Epheſier zu nennen, erheblich beſtätigt. Schleiermacher bezieht ſich nämlich auf die auch ſonſt ſehr in unſern Zuſammenhang einſchlagenden Worte des ſtoiſchen Verfaſſers der Alleg. Hom. p. 446. Gal. p. 91. Sch. „*ἐπεὶ ἡ πυρὸς οὐσία ἁπλῆ καὶ τὸ μὲν αἰθέριον (ὡς ἔναγχος εἰρήκαμεν) ἐπὶ τῆς ἀνωτάτω τοῦ παντὸς αἰώρας οὐδὲν ὑστεροῦν ἔχει πρὸς τελειότητα, τοῦ δὲ παρ' ἡμῖν πυρὸς ἡ ὕλη πρόσγειος οὖσα, φθάρτη καὶ διὰ τῆς ὑποστρεφούσης παρ' ἕκαστα ζωπυρουμένη, διὰ τοῦτο τὴν ὀξυτάτην φλόγα συνεχῶς Ἥλιόν τε καὶ Δία προσαγορεύει, τὸ δ' ἐπὶ γῆς πῦρ Ἥφαιστον, ἑτοίμως ἁπτόμενον τε καὶ σβεννύμενον*“. „Da die Weſenheit des Feuers eine zweifache iſt, und zwar das ätheriſche Feuer in jener höchſten Schwebe des Alls nichts hat, was hinter ihm kömmt in Bezug auf Vollendung, die Materie unſeres Feuers dagegen eine irdiſche iſt, zu Grunde gehend und durch die ſich in ſie umwendende Materie (ὕλη) abwechſelnd eine um die andere (jedes um jedes) wiedergeboren, ſo nennt er deshalb jene continuirlich raſcheſte und heftigſte[1]) Flamme Helios und Zeus, das irdiſche Feuer dagegen Hephaestos, angemeſſen[2]) (ebenmäßig) ſich entzündend und verlöſchend“.

Schleiermacher bemerkt bereits, daß die Stelle einen ſtarken heraklitiſchen Beigeſchmack habe. Er bezieht dies freilich nur auf die letzten Worte, die dem Epheſier ſogar wörtlich entlehnt ſind. Für uns hat ſie aber zunächſt auch noch den engſten Zuſammenhang mit dem, was wir im Vorſtehenden über den heraklitiſchen Inhalt der Worte des Martianus über den Elementarproceß zu entwickeln bemüht waren. Wie bei Martianus die materies incomprehensa, ſo erſcheint hier der Aether zugleich als Feuer, und doch zugleich als vom Feuer ganz ſo wie bei Martianus

1) Beide Begriffe liegen in *ὀξυτάτην*, das man daher vielleicht durch „intenſivſte Flamme“ wiedergeben könnte.

2) Man könnte das *ἑτοίμως* ſehr gut in ſeiner gewöhnlichen Bedeutung faſſen und überſetzen „effectiv ſich entzündend und verlöſchend“, wenn nicht das *μέτρα* in dem bald zu erwähnenden Fragmente Heraklits die obige Ueberſetzung zu beſtätigen ſchiene. Ein Sinnunterſchied iſt jedoch bei beiden Ueberſetzungen nicht vorhanden.

Digitized by Google

jene unſinnliche Materie auch unterſchieden. Der Unterſchied wird auf das Deutlichſte dahineingeſetzt, daß das irdiſche Feuer *φθαρτὴ καὶ διὰ τῆς ὑποστρεφούσης* (sc. *ὕλης*) *παρ' ἕκαστα ζωπυρουμένη* ſei, d. h. daß es — auf dem heraklitiſchen Wege nach Unten — ſelbſt zu Grunde geht und ſich ebenſo wieder — auf dem Wege nach Oben — aus einer andern ſich in es umwandelnden oder umwendenden (*ὑποστρεφούσης*[1]) Materie wieder entzündet. Die Worte *παρ' ἕκαστα ζωπυρουμένη* heben noch beſonders präcis hervor, wie jede dieſer Materien, eine um die andere, abwechſelnd in die andere hinein untergeht und aus ihr wieder entſteht. Es wird alſo in dieſen Worten nur der heraklitiſche univerſelle Stoffwechſelproceß beſchrieben, und die unterſcheidende Weſenheit des irdiſchen Feuers gerade dahin angegeben, daß daſſelbe in den Kreislauf des Elementarproceſſes eintritt und an der Spitze einer Reihe ſteht, in die es, ſich umwandelnd, untergeht und aus der es ſich ebenſo wieder umwandelnd herſtellt.

Als der unterſcheidende Charakter des ätheriſchen Feuers aber wird hervorgehoben, daß es keine ſolche Reihe hinter ſich habe, aus der es ſich herſtelle und vollende (*οὐδὲν ὑστεροῦν ἔχει πρὸς τελειότητα*), daß es alſo nicht eintritt in den Elementarumwandlungsproceß und in ihm erzeugt wird, weshalb ihm auch die Continuität (*συνεχῶς*) zugeſchrieben wird im Gegenſatz zu dem verlöſchenden und ſich wieder entzündenden Elementarfeuer.

Wendet man aber ein, daß dies doch als eine ſtoiſche Anſchauung vom Aether bei einem ſtoiſchen Schriftſteller für Heraklit nichts beweiſen könne, ſo ſoll hier vorläufig nur bemerkt werden, wie dieſer Punkt, daß der Aether nicht im Elementarproceß nach Oben erzeugt werde, weit davon entfernt war, die allgemeine, ja auch nur die verbreitetere ſtoiſche Anſicht zu ſein, dieſe vielmehr ausdrücklich (ſ. Cicero de nat. Deor. II, 33. p. 341. Cr.) den Aether im Elementarumwandlungsproceß nach Oben entſtehen ließ und es dürfte daher ſchon hiernach nicht unwahrſcheinlich ſein, daß wo die Stoiker abweichend hiervon dem Aether die ihm hier in den Allegorien angewieſene Stellung zum

1) Schneider am Rande meines Exemplars will ſtatt *ὑποστρεφούσης* „*ὑποτρεφούσης*“ leſen. Richtig gefaßt würde dies immer noch keinen Sinnunterſchied geben. Denn die Ernährung der Elemente beſteht im heraklitiſchen und ſtoiſchen Syſteme eben darin, daß ſich ein Element in das andere umwandelt. Es kann aber *ὑποστρεφούσης* nicht zweifelhaft ſein, weil es durch das *οὐδὲν ὑστεροῦν*, in welchem der Begriff der Reihe liegt, gefordert wird und weil es zunächſt ſchwieriger ſcheinend, doch, wie oben gezeigt, einen vorzüglich guten Sinn giebt.

Digitized by Google

Elementarproceß geben, dies, wie die bisherige Entwickelung ſchon von ſo vielen Seiten aus übereinſtimmend gezeigt hat, nur auf einem feſteren Anſchließen an irgend eine bei Heraklit hierfür vorhandene Grundlage zu beruhen ſcheint, die wir ſpäter näher hervortreten ſehen und in ihrer Einwirkung auf die ſtoiſchen Verſuche, ſie zu verſtehen und ſie mit dem Elementarproceß in Verbindung zu ſetzen, betrachten werden (vgl. § 22.).

Wie man aber vorläufig auch hierüber denke, jedenfalls zeigt die Stelle der homeriſchen Allegorien auf den erſten Blick, mit welchem Unrecht Schleiermacher, auf ſie ſeinen Tadel des Clemens gründend, meint, Herakleitos habe den *ἀρχέγονος* der Welt nicht Hephaeſtos nennen können; denn dieſer ſei ja nur das erſcheinende Feuer, wie ihn der Verf. der Allegorien ja auch als *πῦρ ἑτοίμως ἁπτόμενόν τε καὶ σβεννύμενον* bezeichne. Gerade umgekehrt rechtfertigt dieſe Stelle den Clemens und belegt die Angabe des Martianus, daß Heraklit den Vulcan wirklich demorator totius mundi genannt habe, auf das Augenſcheinlichſte. Die Stelle definirt den Hephaeſtos als *πῦρ ἑτοίμως ἁπτόμενόν τε καὶ σβεννύμενον*. Aber gerade ebenſo definirt ja auch Heraklit ſelbſt in einem erſt ſpäter eingehend zu betrachtenden, hier nur für den vorliegenden Punkt beiläufig anzuziehenden Bruchſtück das reale Weltall ſelbſt als „immer lebendes ebenmäßig ſich entzündendes und ebenmäßig verlöſchendes Feuer" (*κόσμος — — — ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*). Der Verfaſſer der Allegorien definirt alſo den Hephaeſtos nur genau mit denſelben Worten, mit welchen Heraklit ſein — das reale Weltall conſtituirendes — kosmiſches Feuer definirt. Wollte alſo Heraklit dies kosmiſche, den Werkmeiſter der realen Welt bildende und als ſolches den Reigen des Elementarproceſſes führende Feuer theologiſirend perſonificiren, ſo konnte er dies, mindeſtens nach der Definition in den homeriſchen Allegorien zu ſchließen, gerade nur unter dem Namen des Hephaeſtos thun. Oder vielmehr, er hat es gethan, wie wir durch Martianus wiſſen, und die Worte des Verfaſſers der Allegorien zeigen nur, daß dieſer — und die Stoiker überhaupt, inſofern ſie dieſer ſpeculativen Auffaſſung des Hephaeſtos treu blieben [1]) — dies gleichfalls nur aus Herakleitos entlehnt haben.

1) Was ſie aber unmöglich conſequent konnten, wobei ſie ſich vielmehr in Folge des bei ihnen an die Stelle der ſpeculativen Auffaſſung tretenden, durch den ganzen Olymp und das Reich der Elemente andererſeits hindurchgeführten Allegoriſirungsſyſtems in die weſentlichſten Widerſprüche mit ſich ſelbſt verſetzen mußten; ſiehe oben Th. I. p. 231, 1. Ein ſolcher flagranter Widerſpruch war es, wenn die Stoiker die ſpeculative begriffliche Auffaſſung einzelner Götter bei Heraklit und ihr eigenes

Digitized by Google

Auch die in derſelben Stelle vorliegende Auffaſſung von Helios und Zeus als coordinirter Bezeichnungen für das continuirliche Feuer ſtimmt ganz überein mit der Bedeutung, die wir ſeit lange bei Heraklit für Zeus als ſein intelligibles, ebenſo gegenſätzliches als in der reinen Identität mit ſich verbleibendes Geſetz der ideellen unſichtbaren Harmonie, als ſein rein ideelles und deshalb ſeine Momente niemals in realen Gegenſatz auseinandertretenlaſſendes und verlöſchendes Logos-Feuer ge-

---

Perſonificiren von Naturabſtractionen zuſammenwerfend, das einemal (cf. Diog. L. VII, 147.) Hephaeſtos als „πῦρ τεχνικόν“ und im ſelben Augenblick Hera als Luft, Poſeidon als Waſſer ꝛc. definiren, gleich als ob dies denſelben Sinn hätte und das πῦρ τεχνικόν auch nur ſolches erſcheinende Feuer ſei, während es, und zwar auch wieder nach ihnen ſelbſt — das kosmiſche iſt, welches die andern Elemente als ſeine Momente in ſich einſchließt. Denn wie flagrant der Widerſpruch iſt, geht am einfachſten daraus hervor, daß die Stoiker auch wieder bei demſelben Diogenes (ſowie bei Plut. Plac. I, 7; Athenagor. leg. pro Christ. p. 28. ed. Ox.) ihren höchſten Gott, den Zeus, als dieſes πῦρ τεχνικὸν (ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν) definiren und dem Hephaeſtos nur das πῦρ ἄτεχνον, inartificiosum übrig bleiben würde. Man würde aber ſehr Unrecht haben, zu glauben, daß Diogenes an dieſer Verwirrung und dieſem Widerſpruch Schuld iſt. Der Grund liegt vielmehr darin, daß die Stoiker ſich einerſeits mit heraklitiſchen Traditionen und Götterdefinitionen tragen, die ſie nie ganz los werden und andrerſeits dieſe mit ihren eigenen aus ganz anderem Holze geſchnitzten Götterauffaſſungen durcheinander werfen. Der Grund liegt darin, daß ſie das einemal Heraklit treu bleiben, das andremal, wenn auch ohne es ſelbſt zu wiſſen, ganz von ſeiner Auffaſſung abweichen. Der Grund liegt endlich, ſpeciell Hephaeſtos und das Feuer anlangend, darin, daß die Stoiker niemals die proceſſirende Natur des heraklitiſchen Feuers wahrhaft begriffen oder mindeſtens feſtgehalten haben, daß ſie in Folge deſſen das höchſte heraklitiſche Feuer (den ideellen Proceß, über den ſogleich gehandelt werden wird) ganz verlieren, und daher das πῦρ τεχνικόν, welches bei Heraklit dem Hephaeſtos entſpricht, bei ihnen in die Stelle des Zeus hinaufrückt, inſofern ſie ſich nicht eben mehr von jenen heraklitiſchen Traditionen als von ſich ſelbſt leiten laſſen. Eine Folge davon war es, daß ſie ihr höchſtes Feuerprincip als belebende erzeugende Wärme faſſen, wovon Cicero ſehr weiſe thut in dem oben a. O. es dahingeſtellt ſein laſſen zu wollen, ob dies auch ſeine heraklitiſche Bedeutung geweſen ſei. Und indem ſie andrerſeits nun doch wieder mehr oder weniger unklare Blicke in die wahre und höchſte Natur des heraklitiſchen Feuers werfen, die bei Einzelnen, beſonders Zeno, ſogar tiefer eindringend geweſen zu ſein ſcheinen, aber keine wirkliche und feſtgehaltene Conſiſtenz in der Schule erlangten, iſt die einfache Folge von Alle dem, daß die Stoiker, als Secte genommen, eigentlich niemals ſelber wußten, was ſie an ihrem Feuer hatten, ſich vielmehr ſtets in die offenbarſten Widerſprüche über daſſelbe verlieren. Wie unläugbar dies iſt, wie wenig man dem Diogenes die obige Verwirrung Schuld geben darf, mag Folgendes zeigen. So unterſcheidet der Stoiker Balbus bei Cicero, de nat. Deor.

funden haben, ſowie mit dem Gebrauch, den in der oben erörterten (p. 12 sqq.) Stelle des platoniſchen Kratylos von der Sonne zu machen von einem Heraklitiker verſucht wird. —

Der Irrthum Schleiermachers in Bezug auf den Hephaeſtos wäre jedenfalls dargethan. Allein es würde ſich kaum verlohnt haben, dieſen Irrthum zu releviren, wenn er nicht offenbar auf das innigſte mit der

---

II, 15., das zerſtörende irdiſche und das animaliſche Weltfeuer, welches die alles belebende und erzeugende Wärme ſein ſoll: atque hic noster ignis, quem vitae usus requirit, confector est et consumptor omnium, idemque quocunque invasit, cuncta disturbat ac dissipat. Contra ille corporeus (das den Körpern einwohnende) vitalis et salutaris omnia conservat, alit, auget, sustinet etc. Dies wäre alſo die gewöhnliche ſtoiſche Auffaſſung des principiellen zu Grunde liegenden Feuers als belebende Wärme, als Lebensfeuer, die wir ſchon oben beſprochen (p. 5 sqq.) und dabei gezeigt haben, daß auch Schleiermacher ſie vom heraklitiſchen Feuer theilt. Aber kurz vorher erklärt derſelbe Balbus (ib. II, 11.) mundi ille fervor purior, perlucidior, mobiliorque multo: ob easque causas aptior ad sensus commovendos quam hic noster calor, quo haec quae nota nobis sunt, retinentur et vigent. Hier erſcheint alſo bereits unſer Feuer, das irdiſche, als calor und zwar gerade als jene belebende und ernährende Wärme, die dort das höchſte zu Grunde liegende Weltfeuer ausmacht. Es giebt alſo, wie es nach der letzten Stelle ſcheint, doch noch ein höheres über dieſe belebende und erzeugende Wärme hinausgehendes Feuer. Welches iſt dies? Denn mit dem multo mobilior etc., mit dem blos quantitativen Unterſchied werden ſich doch die Stoiker nicht helfen können. Er zeigt blos, daß ſie doch noch von der Exiſtenz eines ſolchen Unterſchiedes wiſſen, aber ſeinen Begriff nicht mehr bemeiſtern. Wenn nun Zeno bei Stobäus (T. II. p. 538) ſagt: *δύο γένη πυρὸς εἶναι, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφήν, τὸ δὲ τεχνικὸν αὐξητικόν τε καὶ τηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστὶ καὶ ζώοις· ὃ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχή· τούτου δὲ πυρὸς εἶναι τὴν τῶν ἄστρων οὐσίαν*, ſo würde das eine bei Heraklit dem blos erſcheinenden, das andere dem kosmiſch-elementariſchen Feuer deſſelben entſprechen; indem nun aber die Stoiker bekanntlich auch noch höhere Formen und Auffaſſungen ihres Princips als die *φύσις* kannten, würde auch hier wieder die Spur eines noch höheren dritten Feuers vorliegen. Und daß Zeno, der in der That von allen Stoikern am meiſten in Heraklit eingedrungen zu ſein ſcheint, auch wirklich ein ſolches noch höheres drittes Feuer gekannt hat, beweiſen die Worte des Balbus bei Cicero, nat. de Deor. II, 22: Zeno ita naturam definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem via. — — — Atque hac quidem ratione omnis natura artificiosa est, quod habet quasi viam quandam et sectam quam sequatur. Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coërcet, et continet natura non artificiosa solum sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consuetrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium. Hier liegt alſo, wie auch bereits Villoison Comm. de

ganzen Schleiermacher'ſchen Anſchauung des heraklitiſchen Feuers und ſomit ſeiner Geſammtauffaſſung Heraklits zuſammenhinge.

Dieſes Irrthums Urſache und Beſchaffenheit, die ſich eigentlich jetzt aus der geſammten vorſtehenden Entwickelung bereits deutlich ergeben haben muß, klar und kurz zuſammenzufaſſen, wird der angemeſſenſte und zugleich ſein poſitives Reſultat mit ſich führende Schluß dieſer Unterſuchung über die Natur des heraklitiſchen Feuers ſein.

Schleiermacher unterſcheidet zwiſchen dem zu Grunde liegenden und dem erſcheinenden Feuer, welches letztere er immer nur als elementariſches Feuer in ſeinem engſten Sinne, als erſcheinende Flamme, auffaßt.

Bei beiden überſieht er zunächſt, wie bereits bemerkt, was bei Heraklit gerade das Weſen aller Feuersnatur war, das Proceſſiren des Gegenſatzes. Aber eine weitere, hiermit eng zuſammenhängende Folge iſt, daß was ihm das zu Grunde liegende Feuer iſt, bei Heraklit ſchon zur Stufe des kosmiſch-elementariſchen Feuers gehört. Ja der Begriff deſſelben iſt bei Heraklit noch tiefer gefaßt.

Es iſt ihm daſſelbe zugleich Bild und Exiſtenz, Typus und reinſte Wirklichkeit des Geſetzes des proceſſirenden Gegenſatzes.

Es iſt ihm mit einem Worte der reale Proceß, deſſen Momente daher bereits — und zwar beſtändig — in realen Gegenſatz auseinandertreten und wieder zuſammengehen, verlöſchend und ſich entzündend.

Das Verlöſchen des Feuers iſt aber bei Heraklit nicht im Sinne des gewöhnlichen Lebens zu nehmen. Der Proceß des Feuers ſelbſt iſt vielmehr bei ihm fortwährendes, ſtetiges Sichaufreiben und Verlöſchen. Eben deshalb aber auch das Verlöſchen ſelbſt nur fortwährendes Sichwiederentzünden und zu Feuer werden. Das Verlöſchen des Feuers iſt die Erzeugung der andern Elemente, welche ſämmtlich nur Umwandlungen des Feuers ſind, *πυρὸς τροπαί*, wie Herakleitos ſelbſt ſagt, die ſich ihrerſeits wieder ſtetig in Feuer rückwandeln. So iſt

---

Theol. phys. Stoic. p. 511. ed. Osann. geſehen hat, noch ein dritter Unterſchied und noch ein drittes Feuer vor, ein ignis plane artifex, welches noch über dem ignis artificiosus ſteht, wie dieſes über dem ignis inartificiosus. Welches iſt aber der wirkliche begriffliche Unterſchied zwiſchen dem ignis plane artifex und dem ignis artificiosus? Daß jedenfalls Balbus dieſes Unterſchiedes nicht mehr mächtig iſt, liegt auf der Hand. In der That aber liegt ihm nichts andres zu Grunde, als der oben näher zu entwickelnde Unterſchied des ideellen und des kosmiſch-elementariſchen Feuers Heraklits, ſeines Gedankens der reinen Negativität und des reellen negativen Proceſſes.

Digitized by Google

dies kosmisch-elementarische Feuer der thätige Werkmeister der realen Welt (ignis artificiosus; *πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν*, wie die Stoiker sagten), der sie beständig aus sich erzeugt und bildet. Deshalb ist auch das ganze Weltall selbst nichts als ein immerlebendes Feuer, *πῦρ ἀείζωον*, wie Heraklit in jenem Bruchstück den *κόσμος* ausdrücklich definirt. Alle andern Elemente und die sich aus ihnen bildenden Dinge sind daher nur die zu reellen Unterschieden auseinander tretenden und wieder in es selbst zurückgehenden Momente dieses kosmisch-elementarischen Feuers, welches das Universum constituirt. Dieses Feuer kann und muß ein „immerlebendes" genannt werden, obgleich es ein „sich ebenmäßig verlöschendes und entzündendes" ist. Denn auch dies Verlöschen ist nur eine Umwendung (*τροπή*) des Feuers und eine solche, die zudem ihrerseits gar nichts anderes ist, als die Bewegung, wieder zu Feuer zu werden. Es ist somit kein Widerspruch zwischen dem „immerlebenden" und dem „sich entzündenden und verlöschenden" Feuer, welches in demselben Fragment als Definition der Welt auftritt. Im Gegentheil. Die reale Weltbildung selbst kommt nur dadurch zu Stande, daß dies Feuer beständiges, aber reelles, Auseinandertreten seiner Momente, beständiges, aber reelles Verlöschen (und Sichentzünden) ist; denn welches von beiden Momenten man auch fortnehmen würde, — *πάντα γὰρ οἰχήσεσθαι* — immer würde, — um dies von Heraklit selbst gegen Homer über den Streit (siehe oben § 4.) gebrauchte Dictum hier anzuwenden (und es gehört mit dem vollsten Rechte hierher, denn dieser Streit und dieses Feuer sind, wie auf der Hand liegt, gar nichts Verschiedenes, sondern beide ganz identisch nichts anderes als der Gedanke des realen Processes) — Alles verschwinden. Denn nehme man das Verlöschen des Feuers fort, so würde es zu gar keiner realen Welt existirender Dinge kommen können, und nehme man das Sichentzünden des Feuers fort, so würde ebenso die stetig weltbildende und erzeugende Kraft und somit die reale Welt selbst fortfallen.

Die Welt ist also gerade nur deshalb immerlebendes Feuer, weil dieses kosmische Feuer zwar auch Proceß und somit Einheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein ist, aber eben eine solche, welche es zum reellen Unterschied und Auseinandertreten ihrer Momente — wenn diese auch ebenso beständig wieder sich mit sich einigen und zusammengehen — kommen läßt. Nur **beide** Seiten, das immerwährende und immer reelle Entzünden wie Verlöschen zusammen, sind der wirkliche Proceß, die ganze Bewegung und das wahre Leben dieses

Digitized by Google

immerlebenden Feuers und dieſes Feuer daher ebenſo kosmiſch als elementariſch, ebenſo erſcheinendes als zu Grunde liegendes Feuer.

Bei alledem iſt dies Feuer bereits — und dadurch allein kommt eben die Welt zu Stande und dadurch iſt es auch der Werkmeiſter derſelben — real ſich dirimirende, ſeine Momente in reelle, wenn auch fließende Unterſchiede herauslaſſende und aus dem Unterſchiede wieder mit ſich zuſammengehende Bewegung und Einheit.

Die Unterſchiede erlangen hier beſtändig als Feuer, Waſſer, Erde und was ſich aus dieſen bildet, ebenſo wirkliches Beſtehen, als ſich dieſe beſtehenden Unterſchiede immer wieder in die Einheit des Feuers zurückwandeln.

Im Unterſchiede von dieſer zum reellen Unterſchiede auseinandertretenden Einheit und Bewegung des kosmiſch-elementariſchen Feuers, die wir deshalb das Feuer des realen Proceſſes nennen, war ihm das innere Gedankengeſetz dieſes Proceſſes, — das dieſem realen Proceſſe zu Grunde liegt und ihn durchwaltet und deſſen Realiſation jenes kosmiſche Feuer iſt — rein ideelle Einheit, rein intelligible Bewegung, die ihre gegenſätzlichen Gedankenmomente, deren ſtets in einander umſchlagende Identität ſie iſt, niemals in reellen Unterſchied und Gegenſatz auseinandertreten läßt. Darum nannte er es das niemals verlöſchende Feuer (*τὸ μὴ δῦνον ποτέ*). Oder er nannte es deshalb auch das Eine Weiſe, den Namen des Zeus, der allein ausgeſprochen und allein nicht ausgeſprochen werden will, weil jede Wirklichkeit, auch die flüchtigſte, nur durch den reellen Unterſchied der Momente da iſt und jeder ſolcher reelle Unterſchied ihrer Momente für dieſe ideelle Einheit der rein ſpeculativen Bewegung ſchon *ἀδικία* wäre. — Oder er nannte dieſe ideelle Einheit der reinen Gedankenbewegung die unſichtbare Harmonie, die beſſer, reiner iſt, als die ſichtbare, die ſich in der Sphäre der *ἀδικία*, des reellen, wenn auch fließenden Unterſchiedes der Momente vollbringt, eine reinere Harmonie, die ſomit nur das Vorbild der ſichtbaren iſt. Oder er nannte ſie das (Eine) Weiſe, welche das von Allem (Wirklichem) abſolut Getrennte ſei (ſiehe § 15.), oder auch das Eine Weiſe, die Sentenz, die alles ewig leitet. Oder den Zeus, für welchen die in den Gegenſatz der Momente auseinandertretende und die ſich mit ſich einende Bewegung identiſch iſt, deſſen abſoluter Wandelbewegung aber die Seelen nicht folgen können und ſomit in das Reich des reellen Unterſchiedes tretend hierdurch Körperlichkeit annehmen. Oder er ſetzte den ideellen und den reellen Proceß als Sehnſucht nach Einheit und als Erfüllung oder als Uebereinſtimmung mit ſich und Friede (*ὁμολογία* und *εἰρήνη*) und

Digitized by Google

als die Welt des Streites und Kampfes ſich gegenüber, in welcher die Unterſchiede zur reellen ſich feſthaltenwollenden Exiſtenz gelangen. Oder er nannte das ideelle Geſetz des intelligiblen Proceſſes den Alles, und wie wir noch ſehen werden, auch das kosmiſche Feuer durchwaltenden, und ſomit in höchſter Inſtanz weltbildenden Logos, den Logos in Gemäßheit deſſen (*καθ' ὃν*) Alles Werdende immer wird, wie uns Amelius bei Euſebius (Praep. Ev. XIV, 3.) und bei Cyrillus c. Julian (VIII. p. 283 C. D. ed. Spanheim) gut berichtet *καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ λόγος, καθ' ὃν ἀεὶ ὄντα τα γινόμενα ἐγένετο.*

Es iſt dies *καθ' ὃν* ſtreng genommen richtiger und präciſer als *δι' οὗ* oder *ἐξ οὗ*, denn das Verhältniß iſt nicht ſowohl ein urſächliches, als bereits an ſich reines Idealitätsverhältniß. Dieſer *λόγος* iſt bereits an ſich reine Idee und Vorbild des Seins, zu welcher er ſich in der platoniſchen Philoſophie in bewußter Weiſe abklärt, entwickelt und beſtimmt.

Was ferner hierbei hervorgehoben zu werden verdient, iſt, wie Heraklit allemal da dieſes rein ideelle und als von dem reellen Proceß ſelbſt unterſchieden gedachte Geſetz des intelligiblen Proceſſes vor Augen hat, wo er von ſeinem abſoluten Einen ſpricht. Denn ganz ſo, als ein ſolches abſolutes Eine, hat er bereits ſeinen abſoluten Begriff bezeichnet, ja kaum exiſtiren einige wenige Bruchſtücke, in welchen er ihn nicht ſo bezeichnet hätte. Das Eine Weiſe iſt der Name des Zeus (Clem. Strom. V, 14.). Das Eine Weiſe das Wiſſen der leitenden *γνώμη* (Diog. L. IX, 1.). Das „Eine" iſt es, das im ſich Unterſcheiden ſich ſelbſt mit ſich ſelber eint, wie die Harmonie des Bogens und der Leyer (Plato, Sympos. p. 187 b.) Das Eine Göttliche (*ἓν τὸ θεῖον*) iſt es, das Alles beherrſcht, Allem genügt, Alles überwindet (Stob. Serm. III. p. 48.). Ja dies letzte Bruchſtück, in welchem dieſes göttliche Eine Das genannt wird, was auch die menſchlichen Geſetze durchdringt und ernährt, ebenſogut wie den Proceß der kosmiſchen Bewegung, läßt vielleicht am ſinnfälligſten hervortreten, wie ihm dieſes abſolute Eine nicht der kosmiſche gegenſätzliche Proceß ſelbſt, ſondern das von dieſem gedachte ideelle Geſetz des Proceſſes war. Die Kategorie des Einen iſt alſo für Heraklit nicht minder wichtig, als für Parmenides, nur daß erſterer daſſelbe noch bei weitem tiefer und ſpeculativer gefaßt hat. Dieſes „Eine" iſt auch offenbar hinzugedacht, wenn das Weiſe von ihm, obgleich es Alles durchwaltet, dennoch das „von Allem Getrennte" genannt wird (Stob. Serm. III. p. 48).

Und der Sache nach iſt es auch wieder dies Eine, welches er im Auge

hat, wenn er in jenem Bruchſtück (Th. I. p. 24) ſagt: „Die Natur (φύσις) liebt ſich zu verhüllen, verbergen, und vor der Natur der Demiurg der Natur.“ Die φύσις iſt doch nie bei ihm etwas anderes, als der reale Proceß, das Geſetz des Streites, der Alles conſtituirt und vermöge deſſen in der That jedes exiſtirende ſcheinbar Eine der beſtändige Kampf der Gegenſätze iſt, die es bilden. Was das in zweiter Inſtanz verborgene genannt wird, der noch vor der Natur ſich zu verbergen liebende Demiurg, iſt ſomit nur jenes abſolute Eine, die ideelle Grundlage des kosmiſchen Proceſſes ſelbſt.

Daß beide Proceſſe, der ideelle und der reelle Proceß, weder örtlich noch zeitlich getrennte Exiſtenz von einander haben, braucht kaum noch hervorgehoben zu werden; es liegt in Allem, was wir geſagt und angeführt haben. Der ideelle Proceß, der λόγος, iſt vielmehr nur in dem reellen kosmiſchen Proceſſe vorhanden als ihn durchwaltend d. h. als ſein reiner proceſſirender Gedanke, er hat nur eine verſchieden gedachte Exiſtenz von ihm.

Daß Heraklit dennoch niemals dazu gelangt iſt, dieſen ſeinen ideellen Proceß, den λόγος, in ſelbſtbewußter Weiſe als das, was er offenbar iſt, als die reine Idee des Proceſſes zu erfaſſen und auszuſprechen, iſt bereits verſchiedene Male und gleich am Anfang dieſer Arbeit nach ſeinen inneren Gründen entwickelt worden. Er konnte dies nicht, weil er das Abſolute, auch den ideellen Proceß, zwar als ſchlechthin unſinnlich, aber immer noch als nur objectiv ſeiend, noch nicht als Gedachtſein und gedachte Exiſtenz auffaßt.

Merkwürdig iſt inzwiſchen auch hierin, wie nahe er in jener Bezeichnung des „Weiſen“, das in drei Fragmenten als Bezeichnung für ſein Abſolutes wiederkehrt und in dem abſoluten Wiſſen alles Seienden und Künftigen, welches ſeiner Nothwendigkeit (εἱμαρμένη) zukömmt (ſ. §§ 15 u. 26.), daran iſt, auch dieſe Schranke zu durchbrechen und in die gedachte, im Denken und Wiſſen vorhandene geiſtige Exiſtenz ſeines Abſoluten hindurchzudringen.

Das Anſtürmen gegen dieſe innerlich bereits aufgehobene Schranke war jedenfalls der pulſirende Drang und die Qual dieſer Philoſophie und das Geheimniß ihrer Gährung. Wir haben in ihr eine ihres eigenen tiefſten Begriffes nicht mächtige Philoſophie vor uns und gerade dies iſt es, was ſie ſo dunkel und ſchwierig gemacht hat. Man werfe von hier aus einen Blick auf jene Schilderung im platoniſchen Kratylos zurück, ob ſie jetzt nicht noch concreter verſtändlich alle dieſe Züge mit gewaltigen Stri-

Digitized by Google

chen hinſtellt. Man ſehe, mit welcher tiefen ſpeculativen Gerechtigkeit und Anerkennung Plato, nachdem der eine Heraklitiker — (man kann aber alle dieſe Heraklitiker ebenſogut als bloße Perſonificationen von Stellen und Ausführungen des heraklitiſchen Werkes faſſen) — das ſich durch Alles Hindurchziehende (alſo den λόγος, wie dies ſich durch Alles Hindurchziehende anderwärts überall genannt wird) für die Sonne, der andere für das Feuer ſelbſt, der Dritte für das dem Feuer immanente Warme ſelbſt erklärt hat und alle dieſe, getrieben von dem ringenden Drang ihres Begriffs, in ſcheinbar widerſprechenden und doch, der von ihnen damit verbundenen Bedeutung nach, identiſchen Formen ſich verlieren, — endlich dem Epheſier die gefeſſelte Zunge löſt und durch Einen Paukenſchlag dieſes wirre ſeines eigenen Begriffs nicht mächtige Concert zum Schweigen bringt, indem er den vierten Heraklitiker ſelbſt erklären läßt: dieſes ſich durch Alles hindurchziehende, dieſes niemals untergehende Feuer, dieſer Alles durchwaltende und dennoch mit nichts Sinnlichem vermiſchte Logos ſei — der Gedanke!

Ob Heraklit ſeinen wie wir ſahen, beſtimmt von einander unterſchiedenen Gedanken des ideellen und des reellen Proceſſes immer ſtreng und conſequent von einander geſchieden habe, ob er dieſen Unterſchied ſtets feſtgehalten und ihm beide nicht auch hin und wieder in eins zuſammengeſunken ſeien, iſt eine andere und kaum mit völliger Sicherheit zu beantwortende Frage. Vieles mußte eine ſolche ſtellenweiſe, ſei es ſcheinbare, ſei es wirkliche Nichtbeachtung jenes Unterſchiedes mindeſtens leicht möglich machen. So zuerſt gerade der von der großen ſpeculativen Kraft Heraklits zeugende Punkt, daß ihm der ideelle Proceß dem kosmiſchen Proceſſe immanent war, als dieſe reine Immanenz nur ein von ihm verſchieden gedachtes Sein hatte, und doch noch nicht zur Selbſterkenntniß ſeines eigenen Gedachtſeins gekommen war. Ferner der Umſtand, daß beiden, dem ideellen wie dem kosmiſchen Feuer, der Begriff gemeinſam war, proceſſirende Identität des Gegenſatzes von Sein und Nichtſein zu ſein, ein Begriff, ohne den man überhaupt keinen Schritt bei Heraklit machen kann. Auch das kosmiſch-elementariſche Feuer iſt bereits logiſcher Proceß; es hat die logiſche Bewegung des ideellen Proceſſes an ſich, mit dem einzigen Unterſchiede, daß es die entgegengeſetzten Momente des ideellen Proceſſes zu reellen, aber ſich immer wieder aufhebenden (fließenden), Unterſchieden heraustreten läßt, daß es auch verliſcht und gerade durch dieſes reelle Verlöſchen (und die damit zugleich gegebene kreiſende Bewegung ſeines beſtändigen ſich Wiederentzündens) das reale

Digitized by Google

Weltall herſtellt. Beide unterſcheiden ſich nur dadurch von einander, daß das eine — der ideelle Proceß — der reine Gedanke der Negativität ſelbſt, das andere — das kosmiſche Feuer — der ſeine Unterſchiede zu reellem Daſein entlaſſende und wieder in ihre Einheit aufhebende und hierdurch den kreiſenden *κόσμος* erzeugende Proceß des Negativen iſt; daß der erſte Proceß alſo rein geiſtige Bewegung und Gegenſätzlichkeit, der zweite dieſelbe logiſche Bewegung — aber im Reiche des Natürlichen [1]), in der Sphäre des Seins und ſeines reellen Unterſchiedes iſt.

Wegen dieſer beiden gemeinſamen Bedeutung der logiſchen proceſſirenden Bewegung, konnte aber ebenſowohl auch die Gedankenverwechslung beider Feuer oder Proceſſe nur eine ſcheinbare ſein und an manchen Orten ſehr wohl das kosmiſche Feuer und ſeine Bezeichnungen an Stelle des ideellen Proceſſes und der ſeinigen ſtehen. Auf eine ſolche, ſei es wirkliche ſei es ſcheinbare. Verwechslung beider Gedanken ſcheint es vielleicht hinzudeuten, wenn gerade ein ſo ſcharfer Denker wie Theophraſtos (bei Diog. L. IX, 6) uns ſagt, Heraklit habe in ſeinem Buche daſſelbe ein andermal anders dargeſtellt (*τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράψαι*), ein Ausſpruch, welcher auch wieder auf jene in der Schilderung des Plato hervorgehobene Vielnamigkeit hinzielt.

Wie dem auch ſei, von den auf uns gekommenen Fragmenten des Epheſiers muß man jedenfalls ſagen, daß in ihnen, vielleicht höchſtens mit Ausnahme eines einzigen, das aber auch nur ſcheinbar hiergegen verſtoßen dürfte, der Unterſchied ſtets feſtgehalten und gewahrt iſt. Eine ſich jedoch hieran von ſelbſt anſchließende Bemerkung iſt folgende: Es wird aus der vorhergehenden Entwickelung jetzt von ſelbſt einleuchten, daß das philoſophiſche Verdienſt des Empedokles im Grunde in gar nichts Anderem beſteht, als darin, dieſen Gedanken des ideellen und des reellen Proceſſes bei Heraklit aufgefaßt, herausgegriffen, und ihm feſten Unterſchied gegeben zu haben in ſeiner Lehre von der Welt der ideellen Einheit, in welcher deshalb nichts Wirkliches iſt, und der Welt des Streits oder des *νεῖκος*, in welchem die Unterſchiede jener Einheit heraustreten und es damit erſt zur wirklichen ſinnlichen Exiſtenz kommt (z. B. Simplic. in de

1) Man vgl. hier das oben p. 34, 1. über die drei ſtoiſchen Feuer Entwickelte. Es wird jetzt einleuchten, daß dem ignis plane artifex zum Unterſchied von dem ignis artificiosus gar nichts anderes, als dieſer von Zeno ſelbſt wie es ſcheint, bereits nicht mehr ganz klar begriffene Unterſchied des ideellen und des kosmiſch-elementariſchen Feuers Heraklits zu Grunde liegt, während das ignis inartificiosus dem nur erſcheinenden Feuer entſpricht.

Digitized by Google

Coelo f. 68. b. *Ἐμπεδοκλῆς δὲ ὅτι δύο κόσμους ἐπιδείκνυται, τὸν μὲν ἡνωμένον καὶ νοητὸν, τὸν δὲ διακεκριμένον καὶ αἰσθητόν*[1]). Zwar fehlte dieſem Manne die ſpeculative Kraft Heraklits und eben deshalb beging er den großen philoſophiſchen Verſtoß, den ideellen Proceß, der bei Heraklit im kosmiſch-reellen Proceſſe iſt, ihn als ſein demiurgiſcher Gedanke durchwaltend, in zeitlicher Trennung, als eine beſondere Welt der Welt des reellen Proceſſes als einer gleichfalls beſonderen entgegenzuſetzen, wodurch ihm beide, die ideelle wie die reelle, zu einſeitigen Beſtimmtheiten, jene zur bloßen Einheit, dieſe zur bloßen Vielheit werden und beide ſomit aufhören mußten, überhaupt noch jede an ſich ſelbſt Proceß und Einheit des Gegenſatzes zu ſein. Gewiß hat daher Plato Recht, wenn er im Sophiſten dem Empedokles dieſe Auflockerung und Auseinandertrennung des bei Heraklit geeinten ſpeculativen proceſſirenden Gegenſatzes in abſtracte Beſtimmtheiten als einen wahrhaften philoſophiſchen Rückſchritt zum Vorwurf macht. Immerhin aber war, glauben wir, mit dieſem Rückſchritt doch andererſeits für die Entwickelungsgeſchichte des Gedankens das Eine gewonnen, daß es jetzt zu einer totalen Abſcheidung jener beiden heraklitiſchen Proceſſe und zu einer reinen Aufſichſelbſtbeziehung des heraklitiſchen ideellen Einen gekommen war. Mochten auch die philoſophiſchen Beſtimmungen, wie ſie bei Empedokles ſelbſt vorliegen, einen offenbar viel geringeren ſpeculativen Werth haben als die heraklitiſchen, ſo war doch für die weitere Geſchichte des Gedankens, inſonderheit auch für die platoniſche Philoſophie, in dieſer reinen Aufſichſelbſtbeziehung jenes Einen, in ſeiner totalen Abkehrung von der Welt des nur objectiven Seins, und in ſeiner reinen Einkehr in ſich vielleicht eine große Vorſtufe und gewaltige Entwickelungshülfe erlangt. Denn die objective Dialectik der gegenſätzlichen Bewegung, die bei Heraklit bereits jeder dieſer Proceſſe, auch der ideelle, in ſich hat und die klar erkannte Gedankennatur des ideellen heraklitiſchen Einen in dieſe ſelbſt von dem ſinnlichen Proceß getrennte und rein auffichſelbſtbezogene Welt der ideellen Einheit hineinbringend, war hierin für Plato ein Weg gegeben, auf welchem ſich ihm das Reich der Idee und ihre antinomiſche

1) Nicht unwichtig iſt zu beachten, wie bei Empedokles im Sphairos ausdrücklich auch das Feuer nicht beſtehen bleibt, z. B. Philopon. ad Ar. de gener. et corr. f. 5. a. *Ἐμπεδοκλῆς φησὶ τῆς φιλίας κρατούσης τὰ πάντα ἓν γίνεσθαι καὶ τὸν σφαῖρον ἀποτελεῖν ἄποιον ὑπάρχοντα, ὡς μηκέτι μήτε τὴν τοῦ πυρὸς μήτε τῶν ἄλλων τινὸς σώζεσθαι ἐν αὐτῷ ἰδιότητα.*

Digitized by Google

Dialectik erzeugen, ja der ſelbſt eine innere Grundlage in ihm für die Entwickelung ſeines unbedingten Einen werden konnte. —

Dies ſind die beiden heraklitiſchen Begriffe des Feuers, ſein niemals verlöſchendes Logos-Feuer und ſein nur im gedoppelten Proceß des beſtändigen Verlöſchens und Sichentzündens beſtehendes kosmiſch-elementariſches Feuer, ſein Zeus und ſein Hephaeſtos. Es wird jetzt klar ſein, wie wir ſagen konnten, daß, was bei Schleiermacher das zu Grunde liegende Feuer im Gegenſatze zum erſcheinenden iſt, bei Heraklit bereits zur Stufe des kosmiſch-elementariſchen Feuers gehört und auch dieſes Feuers Weſenheit lange nicht erſchöpft. — Dies kosmiſch-elementariſche Feuer war ſomit dem Herakleitos auch erſcheinendes Feuer, aber es war ihm niemals blos erſcheinendes Feuer. Wo er dieſes blos erſcheinende Feuer im Schleiermacher'ſchen Sinne bezeichnen will, da verſucht er es, wie wir ſehen werden, durch eine beſondere Form (πρηστήρ) von dem kosmiſch-elementariſchen abzuſcheiden.

Es iſt ferner vielleicht kein müſſiges Reſultat geweſen, wenn ſich uns im Laufe dieſer Unterſuchung ergeben hat, daß in der That das kosmiſche den Reigen des Elementarproceſſes führende Feuer in Stellen des heraklitiſchen Werkes als weltbildend ausgeſprochen werden konnte und eigentlich in der angegebenen Weiſe ausgeſprochen worden ſein muß. Es erklären ſich uns dadurch die Berichte ſo vieler — und auch guter — Schriftſteller, unter welchen ſogar die ariſtoteliſche Metaphyſik, daß bei Heraklit Alles aus dem Feuer ſich herſtelle und in Feuer wieder auflöſe, oder daß das Feuer ihm weltbildend (ἀρχή) ſei, ohne daß wir genöthigt ſind, überall einen reellen Irrthum anzunehmen. Es erklärt ſich uns dadurch ferner, was bisher noch unerklärlicher bleiben mußte, wie ſo wir wieder bei andern Schriftſtellern gar nichts vom Feuer hören, ſondern den Logos oder den Zeus oder die Heimarmene und ähnliche Formen an Stelle des Feuers als weltbildendes Princip des Epheſiers angegeben finden. Es hat ſich uns gezeigt, daß es zwei in verſchiedener Potenz weltbildende Principien bei Heraklit gegeben hat; in höchſter Potenz das ideelle Geſetz des Gegenſatzes, die unſichtbare Harmonie, der allgemeine Logos, dieſes logiſche Feuer, zu welchem ſich das kosmiſch-elementariſche Feuer bereits als ſeine von ihm durchwaltete reinſte Darſtellung und Verwirklichung verhält. Im letzten philoſophiſchen Sinne iſt nur dieſes Princip wahrhaft weltbildend und wirklicher Demiurg bei ihm; dann aber das kosmiſch-elementariſche Feuer, welches er als die in ihrem Proceſſe alle Wirklichkeit aus ſich erzeugende Umwandlung und Reali-

Digitized by Google

ſirung des vorigen gleichfalls als weltbildend bezeichnen konnte und, wie ſich ergeben hat, auch ſicher ſo bezeichnet zu haben ſcheint. Gerade dies aber erinnert der Form nach wieder lebhaft an den Geiſt der alten Theologie, welche gleichfalls — man denke nur an ſo viele in den orphiſchen und andern Kosmogonieen vorliegende Paralleten — als Werkmeiſter der realen erſcheinenden Welt nicht unmittelbar ihr höchſtes Princip, ſondern abgeleitete Evolutionen und Incarnationen deſſelben zu ſetzen pflegt.

Digitized by Google

§ 19. Das Princip der Ableitung der Dinge aus dem Feuer.

Ehe wir an die Discussion der kosmologischen Bruchstücke des Ephesiers gehen, ist zuvor noch eine allgemeine Frage herauszuheben und vorläufig zu entscheiden, welche stets für jedes philosophische System von der durchgreifendsten Wichtigkeit ist, die Frage nämlich: welches war bei Heraklit das Princip der Ableitung der andern Elemente (und somit der realen Welt überhaupt) aus dem Feuer?

Gerade bei der Beantwortung dieser Frage wird sich wieder zeigen, wie in Folge jenes Uebersehens der logisch-dialectischen Natur der heraklitischen Bewegung auch seine Physik in ihrem innersten Wesen unverstanden bleiben mußte.

Diese Frage nach dem heraklitischen Ableitungsprincip der Dinge aus dem Feuer wird nun bei Diog. Laert. IX, 8.; Simplicius in Ar. Phys. f. 6. a. u. f. 310. a. Hermias, irris. gent. p. 223. ed. Ox. u. A. kurzweg dahin entschieden, daß Heraklit durch Verdichtung und Verdünnung, *πυκνώσει καὶ μανώσει*, die Dinge aus dem Feuer abgeleitet habe [1]).

Daß dies nun ein grober und erst in nachstoischer Zeit möglicher Irrthum sei, liegt auf der Hand. Auch ist er bereits von Schleiermacher (p. 370 sq.) und Brandis (I. p. 160 sq.) gerügt und hinreichend widerlegt worden. Denn einmal kann bei dem Feuer, als dem selber dünnsten, eine Ableitung durch Verdünnung nicht mehr stattfinden; andererseits setzt dieser ganze Ableitungsmodus das Feuer in derselben Weise als Princip aller Dinge bei Heraklit voraus, wie es bei Thales das Wasser gewesen war und widerspricht überdies seinen Fragmenten, wie später bei der Be-

1) z. B. Simpl. a. a. O.: *Ἵππασος δὲ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος — — πῦρ ἐποιήσαντο τὴν ἀρχήν· καὶ ἐκ πυρὸς ποιοῦσι τὰ ὄντα πυκνώσει καὶ μανώσει κτλ.*

Digitized by Google

trachtung derſelben von ſelbſt erhellen wird, auf das Vollſtändigſte. Mit Recht äußert daher Brandis a. a. O.: „Eben darum konnte auch nicht von Ableitung der Einzeldinge und Erſcheinung durch Verdichtung und Verflüchtigung beim Heraklit die Rede ſein, und Schriftſteller, die ihm unbehutſam dieſen Proceß der Verwandlung zuſchreiben, wie Simplicius, Diogenes Laërtius u. A., widerlegen zum Theil ſelber dieſe ihre Angaben durch Hinzufügung des heraklitiſchen Wortes, Alles ſei ihm Umtauſch gegen Feuer geweſen oder „Alles wird gegen Feuer umgeſetzt und Feuer gegen Alles, wie gegen Gold die Dinge und gegen die Dinge Gold".

Allein immerhin frägt ſich noch, welches war alſo der wirkliche Ableitungsmodus bei Heraklit. Hierüber ſpricht ſich, einer Vermuthung Schleiermachers beipflichtend, welche ſich auf die Worte des Ariſtoteles (Phys. I, 6. p. 189.) ſtützt: „und Alle geſtalten dieſes Eine durch Gegenſätze, wie durch Dichtigkeit und Dünnheit und durch mehr und weniger", Brandis in einer Anmerkung zu ſeinen eben angeführten Worten dahin aus: „Eher findet die Ableitungsweiſe durch das Mehr oder Weniger ſtatt".

Was hierin nun das wirklich Richtige iſt und auch von Ariſtoteles dabei gemeint wird, wird ſich uns ſpäter ergeben.

Allein wenn nach dem heraklitiſchen Princip der urſprünglichen Entſtehung des Seins aus dem Feuer gefragt wird, ſo iſt es klar, daß dieſe Antwort ebenſowenig richtig iſt, wie die des Diogenes und Simplicius ſelbſt. Denn erſtens würde ſich eben fragen, woher denn bei Heraklit der vorausgeſetzten Maſſe des urſprünglichen weltbildenden Feuers eine ſolche Vermehrung oder Verminderung — vor dem Daſein der realen Welt — entſtehen könne. Zweitens iſt ſchon aus dieſer Stellung der Frage erſichtlich, daß auch bei dieſer Annahme im Grunde ganz ebenſo wie bei der Annahme der Ableitung durch Verdichtung und Verdünnung ein qualitativer Grundſtoff, ein materielles Feuer als in letzter Inſtanz der Welt ebenſo zu Grunde liegend, wie bei Thales das Waſſer vorausgeſetzt wird. Und endlich dürfte es wohl auf der Hand liegen, daß ſich in kosmogoniſcher Hinſicht die Ableitung durch Mehr oder Weniger von der durch Verdichtung und Verdünnung ihrem Gedanken nach überhaupt nicht unterſcheidet; denn letztere geht eben dadurch vor ſich, daß innerhalb deſſelben Raumes ein Mehr oder Weniger des urſprünglichen Elementes angenommen wird. Ebenſo würde auch umgekehrt das Mehr oder Weniger des urſprünglichen Elementes auf einen größeren oder geringeren Raum als das urſprüngliche Quantum vertheilt, an und für ſich noch gar keine Ableitung motiviren.

Digitized by Google

Auf denſelben Raum aber gebracht, bewirkt es eben eine Verdichtung oder Verdünnung deſſelben.

Die Ableitungen durch Verdichtung und Verdünnung und durch Mehr oder Weniger ſind alſo dem Gedanken nach mit einander nur identiſch.

Brandis ſelbſt iſt übrigens auch weit entfernt, jener Schleiermacherſchen Vermuthung eine ſonderliche Gewißheit beizuſchreiben; vielmehr zeigen ſeine obigen Worte: „Eher findet ꝛc.“, daß er Mißtrauen in dieſen angeblichen Ableitungsmodus bei Heraklit ſetzt. Und in der That äußert er ſich im Texte fortfahrend in einer von der von ihm in der Anmerkung ausgeſprochenen Vermuthung etwas verſchiedenen Weiſe folgendermaßen: „Ebenſowenig wie Verdichtung und Verflüchtigung des Feuers nahm Heraklit Ausſcheidung urſprünglicher Gegenſätze als Grund des Werdens an; auch wird ihm eine ſolche Annahme nicht zugeſchrieben; vielmehr mußte ſeiner Grundanſchauung nach, in dem Maaße, in welchem die Bewegung gehemmt wird, aus dem Feuer das Starre ſich entwickeln, in dem Maaße, in welchem ſie wiederum ſich beſchleunigt, das Starre durch Feuer aufgelockert werden“.

Dies iſt ganz richtig, aber jene Frage dadurch noch keineswegs gelöſt. Denn jetzt entſteht die Frage: wodurch denn bei Heraklit die Hemmung und Beſchleunigung jener Bewegung entſtand — eine Frage, die eben mit jener nach dem Ableitungsprincip der Dinge aus dem Feuer ganz identiſch und nur eine andere Ausdrucksweiſe derſelben iſt.

Nach den bisherigen Anſichten bildete alſo ſelbſt dieſe Frage eine noch nicht gelöſte Schwierigkeit.

Dieſe Schwierigkeit wird jedoch durch unſere geſammten vorſtehenden Ausführungen jetzt bereits im Voraus beſeitigt ſein; es wird klar ſein, daß ſie überhaupt nur dadurch entſtand, daß man die logiſch-dialectiſche Natur der heraklitiſchen Bewegung überſah und hiermit nothwendig zugleich überſah, wie, ſtatt eines phyſiſchen Ableitungsmodus im engeren Sinne, nur dieſe ſelbe logiſch-dialectiſche Natur ſeiner Bewegung es iſt, welche ſein phyſiſches Ableitungsprincip bildet.

Auf die Frage: welches iſt bei Heraklit das Princip, durch welches er aus dem Feuer das reale Sein ableitet, iſt nämlich die Antwort ganz einfach: durch Umſchlagen in's Gegentheil. Durch das Verlöſchen des Feuers, — dadurch, daß Jedes in ſein abſolutes Gegentheil[1])

1) Und dies muß es, weil jedes in ſich ſelbſt ſchon proceſſirende Einheit ſeiner und ſeines Gegentheils iſt, oder den abſoluten Logos der Identität von Sein und Nichtſein in ſich trägt; ſiehe hierüber den ontologiſchen Theil.

Digitized by Google

umſchlägt, kommt die reale Weltbildung überhaupt, und auch im Einzelnen die Reihenfolge der Erſcheinungen, zu Stande.

Mit der Philoſophie des Epheſiers iſt zum Erſtenmale die umſchlagende Natur des Gedankens und ſeiner Bewegung — zum Princip der phyſiſchen Bewegung ſelbſt gemacht, oder vielmehr als Geſetz der phyſiſchen Bewegung und Entwickelung angeſchaut.

Daß es in der That nur dieſes Geſetz des Umſchlagens in ſein Gegentheil iſt, durch welches das Feuer — welches ſelbſt nur die reinſte phyſiſche Darſtellung dieſes Geſetzes iſt — die reale Weltbildung zu Stande bringt, iſt nun aber hier nicht blos aus dem ontologiſchen Theil vorauszuſetzen, ſondern auch für das Gebiet des Phyſiſchen ſelbſtändig zu beweiſen.

Den deutlichſten Beweis hierfür enthält das hauptſächlichſte kosmologiſche Fragment Heraklits, welches wir bei Clem. Al. Strom. V. p. 599 finden, auf das aber, da es ohnehin im folgenden §. näher durchgenommen werden muß, hier zur Vermeidung von Wiederholungen nur hinverwieſen werden ſoll.

Es ſollen daher hier nur einſtweilen einige anderweitige Berichte und Fragmente, die das Richtige klar genug hervortreten laſſen, angeführt werden.

So wird das wahre Sachverhältniß auf das Richtigſte ausgeſprochen in einer Stelle des Pſeudo-Plutarch (Plac. I, 3. p. 877. C. p. 529. W.), welche auch Euſebius (Praep. Ev. XIV, 3. p. 748. D.) entlehnt, ohne daß jedoch dieſe Autoren ihren eigenen Bericht im mindeſten verſtehen: „*Ἡράκλειτος καὶ Ἵππασος ὁ Μεταποντῖνος ἀρχὴν τῶν ὅλων τὸ πῦρ· ἐκ πυρὸς γὰρ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾶν λέγουσι· τούτου δὲ κατασβεννυμένου, κοσμοποιεῖσθαι τὰ πάντα*“. „Heraklit und Hippaſos ſetzen als Princip des Alls das Feuer; denn aus Feuer, ſagen ſie, werde Alles und in Feuer gehe wieder Alles zurück; durch die Verlöſchung des Feuers aber werde das All erzeugt“.

Das Feuer iſt alſo gerade dadurch weltbildend, daß es in ſein Gegentheil umſchlägt, verliſcht, und nur dieſe ſeine Bewegung, in ſein Gegentheil umzuſchlagen, iſt bei Heraklit das Princip für die Ableitung der Dinge.

Wie wenig freilich der Pſeudo-Plutarch ſelbſt jene unterſtrichenen Worte, welche das Sachverhältniß bei Heraklit ſo wahr und tief angeben, zu verſtehen im Stande iſt, zeigen die unmittelbar darauf folgenden Worte, mit denen er, und ebenſo Euſebius, ganz in ſtoiſcher Weiſe fortfährt: „Denn zuerſt werde das Feuer, indem das Dichtheiligſte (*τὸ παχυμε-*

Digitized by Google

ρέστατον) in ihm mit sich selbst zusammentritt, zur Erde, dann wieder werde die Erde, aufgelockert durch die Natur des Feuers, zum Wasser gemacht; dieses aber verflüchtigt, werde Luft" ꝛc. Gleichsam als wäre diese vorzüglich falsche Beschreibung von einem Dicktheiligsten im Feuer ꝛc. und jene vorzüglich richtige Angabe, daß durch des Feuers Verlöschung die reale Weltbildung vor sich gehe, nur ein und dasselbe. Aber gerade diese Zusammenstellung des Richtigsten und Falschesten zeigt nur, wie der Berichterstatter jene von ihm unverstandene Angabe alten und trefflichen Commentatoren des Ephesiers entlehnt hat.

Eine weit richtigere eigene Einsicht in die Natur der Sache als der falsche, hat der echte Plutarch, wenn er, den heraklitischen Elementarproceß betrachtend, sagt (de prim. frigid. p. 949. p. 843. W.): „Da aber der Untergang nur ist eine gewisse Umwandlung der untergehenden Dinge in das einem jeden derselben Entgegengesetzte[1]), so laßt uns zusehen, ob mit Recht gesagt wird jenes: Des Feuers Tod ist der Luft Geburt. Denn es stirbt das Feuer wie ein Thier, entweder mit Gewalt verlöscht oder sich durch sich selbst aufzehrend. Die Verlöschung aber macht noch deutlicher seine Umwandlung in Luft".

Hier wird also ausdrücklich und mit vollem Bewußtsein angegeben, daß jenes Verlöschen des Feuers, durch welches die reale Weltbildung vor sich geht, und jene Bewegung überhaupt, durch welche dann weiter die Reihenfolge der einzelnen Erscheinungen abgeleitet wird, in dem Umschlagen eines Jeden in sein Gegentheil bestehe[2]).

---

1) *ἐπεὶ δὲ ἡ φθορὰ μεταβολή τις ἐστὶ τῶν φθειρομένων εἰς τοὐναντίον ἑκάστῳ.* Noch in einer andern, gleichfalls nie berücksichtigten Stelle läßt Plutarch das wahre heraklitische Umwandlungsprincip sehr gut hervortreten, obwohl er selbst sich dabei gerade gegen dasselbe ausspricht, nämlich ib. p. 950. E. p. 850. Wytt.: *Καὶ μὴν οὐδὲ τὸ τῆς φθορᾶς ἀληθές ἐστιν· οὐ γὰρ εἰς τοὐναντίον ἀλλ' ὑπὸ τοὐναντίου φθείρεται τῶν ἀπολλυμένων ἕκαστον, ὥσπερ τὸ πῦρ ὑπὸ τοῦ ὕδατος εἰς τὸν ἀέρα*", „Auch das vom Untergange hergenommene Argument ist nicht wahr. Denn nicht geht in das Gegentheil hinein jedes zu Grunde gehende unter, sondern durch das Gegentheil geht es unter, wie z. B. Feuer durch das Wasser in Luft". Die Meinung, die hier Plutarch verneint, aber dabei sehr scharf und präcis bezeichnet, ist gerade die Meinung des Ephesiers. — An dieser Stelle citirt Plutarch auch das merkwürdige Fragment des Aeschylos:

Παῦε ὕδωρ, δίκην πυρός.
Stille das Wasser, des Feuers Züchtigung.

2) Nur daß Plutarch, den empedokleischen Kanon der vier Elemente im Kopfe, die Luft dem heraklitischen Elementarproceß einschiebt, ein Irrthum, auf den wir

Digitized by Google

Ebenſo deutlich zeigt dies der Ausdruck *τροπή*, den Heraklit ſelbſt für ſeine Ableitung der andern Stufen des Elementarproceſſes aus dem Feuer und reſp. dieſer Stufen wieder unter ſich gebraucht, z. B. in dem kurzen Fragment (bei Clemens. Al. V. c. 14.): „*πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ κτλ.*“ „Des Feuers Umwendungen ſind zunächſt Waſſer, des Waſſers aber ꝛc.“

Es liegt auf der Hand, daß „*τροπή*“ bei Heraklit für ſich allein ſchon ganz das beſagt, was ſeine Ausleger ſpäter durch den von ihnen zu dieſem Zweck gebildeten abſtracteren Ausdruck „*ἐναντιοτροπή*“ nur näher erklären, alſo: „Umwendung in's Gegentheil“. *τροπή* bedeutet bei Heraklit ganz daſſelbe, was „Umſchlagen“ in der hegelſchen Philoſophie, wo auch immer Umſchlagen ins directe Gegentheil darunter verſtanden wird.

Daſſelbe bedeutet auch der andere von Heraklit ſelbſt hierfür gebrauchte Ausdruck *ἀμοιβή*, Umwechslung, Gegentauſch, Umwandlung. Einſtimmig melden uns die Berichterſtatter, Heraklit habe geſagt, wie Alles Umwandlung des Feuers ſei, *πυρὸς ἀμοιβὴν τὰ πάντα* (ſiehe Diog. L. IX, 8.; Simplic. in Phys. f. 6. a.). Deutlicher noch heißt es in den homeriſchen Allegorieen (p. 468. Gal. p. 146. Sch.) „*πυρὸς γὰρ ὂν, κατὰ τὸν φυσικὸν Ἡράκλειτον, ἀμοιβῇ τὰ πάντα γίνεται*“, „durch die Umwandlung des Feuers entſteht, nach dem Phyſiker Herakleitos, das All“. Am deutlichſten aber zeigt dies ein uns von Plutarch wörtlich aufbewahrtes Bruchſtück des Epheſiers (de *Ei* ap. Delph. p. 388. p. 591. Wytt.) „*πυρός τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα*“, *φησὶν ὁ Ἡράκλειτος. καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός*“. „Alles wird gegengewandelt (umgewechſelt) gegen Feuer und Feuer gegen Alles, wie gegen Gold die Dinge und die Dinge gegen Gold“. In zweierlei Hinſicht läßt dieſes Fragment keinen Zweifel darüber, wie unter der weltbildenden Bewegung des Feuers, ſeiner *τροπή* oder *ἀμοιβή*, von Heraklit immer eine Bewegung und Umwandlung ins directe Gegentheil verſtanden wird.

Einmal, indem Heraklit ſtatt *ἀμείβεσθαι* ausdrücklich *ἀντὶ-ἀμείβεσθαι* ſagt, worin er alſo noch beſonders hervorhebt, daß dieſe Bewegung des Feuers, ſich umzuwandeln oder umzutauſchen, eine Bewegung in das

---

ſpäter zurückkommen und der um ſo leichter entſtehen konnte, als, wie die Stelle ſelbſt zeigt, gerade auch der heraklitiſche Ausdruck von dem Verlöſchen des Feuers ſehr leicht zu der Anſicht verleiten konnte, das, wohinein das Feuer bei ihm verlöſche, ſei Luft.

Digitized by Google

Gegentheil ſeiner ſelbſt ſei; und zweitens durch den Vergleich dieſer weltbildenden kosmiſchen Bewegung mit der ökonomiſchen Bewegung der Circulation, mit dem Umſetzen des Goldes gegen die Dinge und der Dinge gegen Gold.

Denn hiervon iſt ſchon im §. 10., auf den hier zurückverwieſen werden muß, dargethan worden, wie Herakleitos dieſe Operation als ein Umſchlagen in ihr abſolutes Gegentheil, als das Auseinandertreten der ideellen Einheit des Werthes in die reale Vielheit der in ihr enthaltenen Dinge, und wiederum als ein Rückgehen und Umſetzen dieſer realen Vielheit ſinnlicher Dinge in die ideelle Werth-Einheit, richtig erfaßte.

Darum wird nun auch in allen Berichten die Ableitung jedes Elementes aus dem andern immer nicht nur als eine Geburt des einen, ſondern auch als ein hiermit nothwendig gegebenes Sterben des andern Elementes beſchrieben, eine Ausdrucksweiſe Heraklits, in welcher er ſo adäquat, als in ſinnlicher Sprache nur möglich war, hervorhebt, wie alle Ableitung nur durch die eigene Aufhebung deſſen, aus welchem die Ableitung geſchieht, vor ſich geht und nur in der Bewegung deſſelben beſteht, in ſein eigenes directes Gegentheil — in ſo directen Gegenſatz wie Leben und Tod — umzuſchlagen. So z. B. Max. Tyr. Diss. XXV. p. 230. „*μεταβολὴν ὁρᾷς σωμάτων καὶ γενέσεως, ἀλλαγὴν ὁδῶν ἄνω καὶ κάτω*[1] *κατὰ τὸν Ἡράκλειτον καὶ αὖθις αὖ ζῶντας μὲν τὸν ἐκείνων βίον, ἀποθνησκόντας δὲ τὸν ἐκείνων ζωήν. ζῇ πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀὴρ ζῇ τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῇ τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τοῦ ὕδατος*“. „Es lebt das Feuer der Erde Tod und es lebt die Luft des Feuers Tod, das Waſſer lebt der Luft Tod“ ꝛc. Und ebenſo Plutarch (de *Ei* ap. Delph. p. 392. C. p. 606. W.): — — „denn es iſt nicht blos, wie Herakleitos ſagte, des Feuers Tod für die Luft Geburt, und der Luft Tod für das Waſſer Geburt“ ꝛc. (*πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις κτλ.*[2]).

Es kann ſomit keinem Zweifel unterliegen, daß der Ableitungsmodus der Dinge aus dem Feuer bei Heraklit in nichts Anderem beſtand, als in dem im ontologiſchen Theil hinreichend auseinandergeſetzten

---

1) Man lieſt wohl beſſer: *μεταβολὴν ὁρᾷς σωμάτων καὶ γενέσεως ἀλλαγὴν, ὁδὸν ἄνω καὶ κάτω κατὰ τὸν Ἡρακλ. κτλ.* „Du ſiehſt die Umwandlung der Körper und den Wechſel der Entſtehung, den Weg nach Oben und Unten, nach Heraklit ꝛc.“

2) Vgl. oben über den Tod der Seele, welcher des Waſſers, und den Tod der Götter, welcher der Menſchen Geburt iſt, und umgekehrt, § 5.

Digitized by Google

Princip der dialectiſchen Bewegung in das abſolute Gegentheil und daß ihm gerade in dieſer, dem Feuer, wie im vorigen § gezeigt, ununterbrochen zukommenden Bewegung die weltbildende Thätigkeit deſſelben beſtand, wie es auch dieſer ſeiner Eigenſchaft, reinſte phyſiſche Darſtellung dieſes Proceſſes zu ſein, die Stellung als oberſte Stufe im heraklitiſchen Elementarproceß verdankt.

Höchſtens das könnte befremdlich erſcheinen, wie man ſo lange dieſen Ableitungsmodus der Dinge bei Heraklit in ſeiner Beſtimmtheit verkennen konnte, nachdem doch nicht blos Plutarch ganz explicite, ſondern ſelbſt chriſtliche Kirchenväter das Richtige darüber eingeſehen zu haben ſcheinen. Mindeſtens kann man ſich nicht präciſer, kürzer und treffender über den Unterſchied des heraklitiſchen Ableitungsmodus von dem der früheren ioniſchen Naturphiloſophie ausdrücken, als es Arnobius (adv. Gentes. ed. Or. II. c. X. p. 53.) thut: „Vidit enim Heraclitus res ignium conversionibus fieri, concretione aquarum Thales". bei Thales entſtünden die Dinge durch Verdichtung des Waſſers, bei Heraklit durch Umkehrungen des Feuers, — falls man nämlich dabei unter conversio nicht eine Umwandlung überhaupt, ſondern ganz beſtimmt eine Umwandlung in das ſpecielle Gegentheil verſteht.

Digitized by Google

§ 20. Fortſetzung. Die kosmologiſchen Bruchſtücke bei Clemens Alexandrinus. Die Stufen des Elementarproceſſes. Der Gedanke derſelben.

Ehe wir das Vorſtehende aber weiter verfolgen und zur Entwicklung des Elementarproceſſes im Einzelnen übergehen, iſt es nöthig eine Stelle des Clemens, welche uns die ſchätzbarſten Bruchſtücke über die Naturlehre des Epheſiers mittheilt, hier, und zwar zur leichteren Ueberſichtlichkeit in dem Zuſammenhange, in welchem ſie der Kirchenvater giebt, vorauszuſtellen und dieſer die Discuſſion ihrer Theile in dem Maaße, in welchem die Unterſuchung es fordert, folgen zu laſſen: Clemens Al. (Strom. V. c. 14. p. 255. Sylb. p. 711. Pott.) ſagt: *σαφέστατα Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος ταύτης ἐστὶ τῆς δόξης· τὸν μέν τινα κόσμον, ἀΐδιον εἶναι δοκιμάσας· τὸν δέ τινα, φθειρόμενον, τὸν κατὰ τὴν διακόσμησιν εἰδώς· οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου πως ἔχοντος· ἀλλ' ὅτι μὲν ἀΐδιον τὸν ἐξ ἁπάσης τῆς οὐσίας ἀϊδίως ποιὸν κόσμον ἤδει, φανερὸν ποιεῖ λέγων οὕτως· „Κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν, οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν· ἀλλ' ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα* [1])“ *ὅτι δὲ καὶ γενητὸν*

1) Dies Bruchſtück — aber ohne das, jedoch ſehr echte „*τὸν αὐτὸν ἁπάντων*“ — kennen auch Plutarch. de anim. procr. p. 1014. p. 129. W. und Simplic. in de Coelo f. 68. b. (Scholia in Arist. ed. Brand. p. 279.), welche es jedoch beide nicht in ſo textueller Form wie Clemens mittheilen, ſondern nur den erſten Satz deſſelben und zwar mehr aus dem Gedächtniß zu citiren ſcheinen. Plutarch hat: *κόσμον τόνδε οὔτε τις θεῶν, οὔτε τις ἀνθρώπων ἐποίησεν* und bricht hier ab; Simplicius fügt noch hinzu „*ἀλλ' ἦν ἀεί*“, ſo daß ſich ſchwer beſtimmen läßt, ob er dies *ἀεί* hinter *ἦν* las, oder das bei Clemens folgende *καὶ ἔστιν καὶ ἔσται*, das er nicht mehr giebt, dahinein zuſammenzieht. Dagegen dürfte das *τόνδε* hinter *κόσμον* bei Clemens zu ergänzen ſein. Denn ſo haben Plutarch und Simplicius übereinſtimmend, und auch Alexander Aphrodiſias (ſiehe § 25.) muß ſo geleſen haben.

καὶ φθαρτὸν αὐτὸν εἶναι ἐδογμάτιζεν, μηνύει τὰ ἐπιφερόμενα· „Πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα· θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ“ δυνάμει γὰρ λέγει· ὅτι πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν, τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν· ἐκ δὲ τούτου αὖθις γίνεται γῆ καὶ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα· ὅπως δὲ πάλιν ἀναλαμβάνεται καὶ ἐκπυροῦται, σαφῶς διὰ τούτων δηλοῖ· „θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρῶτον ἦν ἢ γενέσθαι γῆ“ ὁμοίως καὶ περὶ τῶν ἄλλων στοιχείων τὰ αὐτά.

Wir beginnen zunächſt mit der Ueberſetzung des erſten in dieſer Stelle enthaltenen Bruchſtückes und des darauf folgenden, auch dieſe hier noch nicht nach allen ihren Seiten betrachtend.

„Die Welt, die Eine aus Allem [1]), hat Keiner der Götter noch Menſchen gemacht, ſondern ſie war und iſt und wird ſein ewiglebendes Feuer, maaßvoll [2]) ſich entzündend und maaßvoll verlöſchend“. „Daß er aber, fährt Clemens fort, — die Welt auch als entſtehend und vergänglich feſtſetzte, zeigt das ſpäter Folgende: „„Die Umwandlungen des Feuers ſind zuerſt Meer, von dem Meere aber iſt die Hälfte Erde, die Hälfte aber feurige Atmosphäre (*πρηστήρ*)““. „Der Fähigkeit (dem Anſich) nach, meint er, — fügt Clemens hinzu [3]), — weil das Feuer durch den Alles durchwaltenden

---

1) d. h. die Eine und ſelbige aus allen Dingen, die aus allen innerlich identiſche; ſiehe unten.

2) Schleiermacher faßt dies *μέτρα* oder *μέτρῳ*, wie Euſebius ſetzt, räumlich auf. Unſere Auffaſſung, welche ſich in der Folge von ſelbſt darlegen und rechtfertigen wird, beſtätigt ſich auch durch das ſynonym zu nehmende *ἑτοίμως ἁπτόμενον* ꝛc. (angemeſſen) in der im § 18. citirten Stelle der Allegoricen.

3) Wie die Ueberſetzung zeigt, behalte ich die Interpunction des Textes zwiſchen *λέγει* und *ὅτι* bei. Denn Creuzers im Dionyſos p. 80 gemachter Vorſchlag, das Kolon daſelbſt ganz fortfallen zu laſſen, hebt ſich, wie ſchon Schleiermacher p. 377 bemerkt, daran auf, daß die Umwandlung des Feuers nicht *δυνάμει*, ſondern auch wirklich *ἐνεργείᾳ* geſchieht. Das Kolon aber hinter *πῦρ* zu ſetzen und *τὰ σύμπαντα* als Subject zu *τρέπεται* zu faſſen, oder auch die Interpunction mit uns zu belaſſen, das *σύμπαντα* aber als Objectsaccuſativ zu *τρέπεται* — ſtatt *μὲ διὰ τοῦτος λόγου*, wie ſchon Creuzer will — zu verſtehen, würde zwar keine wirkliche Sinnverſchiedenheit von der obigen Ueberſetzung gewähren, wohl aber ohne Noth annehmen heißen, daß Clemens bei der Darſtellung des Epheſiers ſich vielleicht zu ſehr ſtoiſcher Ausdrucksweiſe bediene; cf. Diog. L. VII, 136 von den Stoikern: *κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὑτὸν ὄντα* (nämlich Zeus) *τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ, κτλ.*

Logos und Gott durch die Luft hindurch in das Feuchte, wie in einen Saamen der Weltbildung umgewandelt wird, welchen er Meer nennt. Aus diesem aber wird wiederum Erde und Himmel und was von diesen umfaßt wird".

Was in dem ersten Bruchstücke der zu „*κόσμον*" gemachte Zusatz *τὸν αὐτὸν ἁπάντων* besagen will, wird des Zusammenhanges wegen erst später näher erörtert werden. Jedenfalls ist zuvörderst die Gesammtbedeutung des Fragments vollständig klar und hat sich uns schon zum voraus in dem § 18. auf den hier zurückverwiesen werden muß, ergeben. Das Weltall wird hier von Herakleitos selbst definirt als jenes kosmische Feuer, als der reale, den in ihm enthaltenen Momenten unterschiedenes Dasein gebende, Proceß, den wir in dem angezogenen § näher erörtert und dessen Unterschied von dem ihm innewohnenden Gesetze des ideellen Processes (dem Logos) wir daselbst aufgezeigt haben. Die, trotz der scheinbaren Verschiedenheit der sinnlichen Formen und Gestaltungen, die sie umfaßt, in sich einige und identische Welt — (denn dies ist, wie hier vorausgesetzt werden mag, die Bedeutung des *τὸν αὐτὸν ἁπάντων*[1]), — ist ein immerlebendes Feuer.

Wollen wir den eigentlichen Sinn des Bruchstücks kurz und erschöpfend

---

1) Schleiermacher (p. 450) meint, man habe nur die Alternative, diese Worte zu fassen, entweder als „die Welt die Eine und selbige aus allen Dingen" aber in dem Sinne, daß Herakleitos sich damit habe in Opposition setzen wollen gegen solche, die mehrere Weltsysteme lehrten, oder aber als „die Welt, dieselbige für alle Menschen" (vgl. § 30.), welche Auffassung auch Brandis acceptirt. Wir halten beides für gleich unrichtig. Unsere Auffassung*), nach welcher in jenen Worten die innere Identität der Welt herausgehoben werden soll, eben die Seite, nach welcher die Welt nur Eines, *πῦρ ἀείζωον*, ist, wird sich im Verlaufe immer mehr und mehr bestätigen. Wir bemerken hier nur, daß wir diese Worte also nur in dem Sinne fassen, in dem uns Arist. Phys. Ausc. I, 2. p. 185. B. von der heraklitischen Philosophie sagt: *περὶ τοῦ ἓν εἶναι τὰ ὄντα (ἕστατ) ὁ λόγος*; in dem Sinne, in welchem uns ein Heraklitiker bald (§ 211.) von Wasser und Feuer sagen wird *ἀεὶ ἕστατ τὰ αὐτά*. Oder wie Chrysippus (ap. Phaedrus de nat. Deor. p. 19) die Welt nennt: *τὸν κόσμον ἕνα τῶν φρονίμων*. Ihren letzten Beleg wird unsere Auffassung im § 25. bei Betrachtung von Arist. de Coelo III, 1. erhalten.

*) Ebenso müssen wir uns daher jetzt gegen die Ansicht von Zeller erklären, welcher I. p. 459 das *ἁπάντων* auf die „Götter und Menschen" in dem Fragmente beziehen will, und zwar so, daß die Worte den Grund andeuten sollen, weshalb keiner von diesen die Welt gemacht habe, weil sie nämlich alle zusammen als Theile in ihr enthalten seien.

Digitized by Google

wiedergeben, ſo könnten wir es nach allem Bisherigen am beſten durch folgende freie Ueberſetzung thun: „Die Welt — — war, iſt und wird ſein immerwährendes Werden, beſtändig, aber in wechſelndem Maaß (vgl. hierzu § 26.), aus dem Sein in (proceſſirendes) Nichtſein und aus dieſem in (proceſſirendes) Sein umſchlagend". —

Was uns in unſerm Bruchſtücke zunächſt vorzüglich wichtig und dennoch immer überſehen worden zu ſein ſcheint, iſt, wie Heraklit hier, indem er die Welt ein „immerlebendes Feuer" nennt, und dieſes als ein ebenmäßig „ſich entzündendes und verlöſchendes" bezeichnet, das Leben dieſes ausdrücklich von ihm als πῦρ ἀείζωον bezeichneten Feuers ſomit auch in ſeinem Verlöſchen fortbeſtehen läßt. Das Verlöſchen widerſpricht alſo nach Heraklit dem immerwährenden Leben dieſes kosmiſchen Feuers nicht. Im Gegentheil. Es bildet ebenſogut als das „ſich entzündend" gerade die Definition dieſes „immerlebenden" Feuers. Beides ſind gleichmäßig die eigenen Momente, in deren unausgeſetztem Proceß gerade das Daſein dieſes ewigen kosmiſchen Feuers beſteht.

Dieſes Feuer lebt alſo auch in ſeinem Verlöſchtſein. Das Verlöſchtſein conſtituirt ſelbſt ein Moment ſeines Lebens und Proceſſes. Genau hiermit zuſammenhängend iſt es, wenn es in dem darauf folgenden Bruchſtück heißt: „die Wandlungen des Feuers ſind zuerſt Meer, des Meeres aber ꝛc." In der Pluralform τροπαί liegt offenbar, daß auch die nachfolgenden Umwandlungen des Meeres und reſp. der Erde, weil dieſe Elemente ja ſelbſt nur Umwandlungen des Feuers darſtellen, von Heraklit mittelbar als eigene Umwandlungen des Feuers angeſchaut werden und werden können. Sonſt würde nur von einer τροπή des Feuers die Rede ſein können. Noch beſtimmter als die Pluralform zeigt dies das Wort πρῶτον. Die Wandlungen des Feuers ſind zunächſt Meer. In zweiter Linie, folgt hieraus, ſind alſo auch die weiteren Wandlungen des Meeres Wandlungen des Feuers. (Schon hieraus ergiebt ſich, wie der zu κόσμον gemachte Beiſatz τὸν αὐτὸν ἁπάντων eben nur dieſe innere Identität der Welt hervorheben ſoll.)

Dieſe Wandlungen des Feuers in Waſſer und reſp. des Waſſers in Erde ſind die Seite oder das Moment des Verlöſchens des Feuers im erſten Bruchſtück. Wir ſehen jetzt alſo, mit welchem Recht es bei Pſeudo-Plutarch und Euſebius (im vorigen §) hieß: durch das Verlöſchen des Feuers komme die reale Weltbildung zu Stande. Denn durch dieſes Verlöſchen des Feuers, durch ſeine Umwandlung in ſein Gegentheil, kommt das Waſſer, die Abſtufung und Reihenfolge der verſchiedenen Elemente und das geſammte Reich der Realität überhaupt zur Exiſtenz, wie ja auch Clemens

Digitized by Google

a. a. O. ausdrücklich berichtet, daß dem Epheſier das Gebiet des Feuchten der Saame der Weltbildung geweſen ſei, aus dem ſich ihm Erde und Himmel und alles beſondere Daſein dann weiter entwickelt habe.

Wie die Umwendung des Feuers in Waſſer ꝛc. das Verlöſchen, ſo ſtellt wieder die Rückwandlung des Meeres in feurige Atmosphäre (πρηστήρ), und reſp. ſomit auch mittelbar ſchon die Rückwandlung der Erde in Meer, das Sichentzünden des Feuers im erſten Bruchſtück bei Clemens dar. Der Proceß, in welchem das Leben dieſes ewiglebenden kosmiſchen Feuers alſo beſteht, iſt alſo die beſtändige Umwandlung des Feuers in die ſich abſtufende Reihenfolge der andern Elemente und der aus dieſer ſich bildenden realen Exiſtenzen, und die ebenſo beſtändige Rückwandlung der reellen Dinge in Feuer.

Erſt beide Seiten zugleich und zuſammengenommen — was nicht genug hervorgehoben werden kann — bilden das Daſein, das Leben und den Proceß des kosmiſchen Feuers. Beide Bewegungen finden, wie unſere Fragmente zeigen, gleichzeitig (denn es iſt von μέτρα, aber von keinem ἐν μέρει die Rede) und in demſelben Maaße ſtatt. Dieſe Bewegungen ſelbſt, ſagen wir, das Uebergehen in das Stadium des Entzündet- und Verlöſchtſeins finden immer ununterbrochen und gleichzeitig ſtatt, ſind nur die beiden Seiten Einer Bewegung. Nur der erreichte Uebergang, das eingetretene Verlöſchtſein oder Entzündetſein (welches jedes aber eben ſofort wieder in die entgegengeſetzte Bewegung umſchlägt) bildet einen qualitativen Knotenpunkt in dieſer ſtetigen Bewegung oder ein Maaßverhältniß, welches wir ſpäter ſich genauer entwickeln ſehen werden (§§ 23. u. 26.). Es wird ſich daſelbſt noch weiter zeigen, daß Verlöſchen wie Sichentzünden ſtets gleichzeitige und immer nur quantitativ ſich überwiegende Proceſſe ſind, daß alſo beide (und die realen Exiſtenzen überhaupt) immer nur quantitative Maaßbeſtimmungen Einer Einheit, nämlich der Einen ihnen zu Grunde liegenden, in's Gegentheil umſchlagenden Bewegung ſind. Dies iſt es, was Heraklit mit dem μέτρα . . . μέτρα bezeichnet. Erſt dies ununterbrochene, gleichzeitige und gleichmäßig-thätige Ineinanderſein beider nur in ihrem quantitativen Ueberwiegen oder in ihrem Maaße wechſelnden Seiten giebt das Daſein des kosmiſchen πῦρ ἀείζωον oder des Weltalls.

Dieſe ſtete Gleichzeitigkeit beider Momente und ihr wechſelndes Maaß iſt auch ſchlechterdings nothwendig; denn das Feuer iſt nur dies: perennirend zu verlöſchen, ſich beſtändig in ſein Gegentheil [1]), das Waſſer, um-

1) Man vgl. hierzu auch die im folgenden § zu discutirende hippokratiſche Stelle.

Digitized by Google

zuwandeln; das Waſſer ſeinerſeits iſt nur dies, immer mählich, einerſeits in Erde, andrerſeits in Feuer umzuſchlagen, welches letztere ſofort wieder zu Waſſer wird, oder richtiger: welches ein beſtändiges Waſſerwerden iſt, wie das Waſſer nur ununterbrochenes, aber mähliches Feuer- und Erdewerden iſt u. ſ. f. Oder wie wir im ontologiſchen Theil bereits gehabt haben, *ὁδὸς ἄνω κάτω μίη*. „Der Weg nach Oben und Unten iſt ein und derſelbe". Wir ſehen hier wieder auch von dieſer Seite recht deutlich, wie dieſes Fragment durchaus nicht von einer formal gleichmäßigen Abſtufung des Elementarweges, die gar nicht vorhanden iſt (ſ. §§ 21. u. 22.), ſondern von der innern Identität dieſer durch ſich ſelbſt beſtändig in ihr eigenes Gegentheil umſchlagenden Bewegung zu verſtehen iſt. Wie dies im § 7. von der logiſch-metaphyſiſchen Seite als die Bedeutung jenes Fragments nachgewieſen iſt, ſo zeigt ſich jetzt auch auf dem phyſikaliſchen Gebiete daſſelbe. Das Feuer iſt nur der perennirend ſich aufreibende Proceß beſtändig zu Waſſer zu werden, den Weg nach Unten zu wandeln. Das Waſſer iſt aber gleichfalls kein Sein, ſondern — und zwar im heraklitiſchen Sinne ſofort und in demſelben Maaße, in welchem je ein Atom des Feuchten aus jenem beſtändigen Proceß des Feuers erzeugt wird — nur die mähliche Bewegung ſich fortlaufend in Feuer (und reſp. weiter unten in Erde) rückzuwandeln, ſich unausgeſetzt in den Weg nach Oben und Unten zu dirimiren.

Der Ausſpruch *ὁδὸς ἄνω κάτω μίη* enthält alſo in dieſer Hinſicht nichts anderes, als was unſer jetziges Fragment dadurch lehrt, daß es das Weltall als ein beſtändiges Feuer definirt und das Leben dieſes Feuers dahinein ſetzt, der Proceß des ebenmäßigen Entzündens und Verlöſchens, d. h. das beſtändige Ineinanderumſchlagen des Weges nach Oben und Unten zu ſein. —

Was uns ferner auffälliger Weiſe ſtets faſt unbeachtet geblieben zu ſein ſcheint, iſt, wie Clemens in den Worten: *ὅτι πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ κτλ.* als noch vor und über jenem kosmiſchen Feuer, als ſomit in höchſter und letzter Inſtanz weltbildendes Princip bei Heraklit, den Alles durchwaltenden Logos erwähnt. Auch das Feuer ſelbſt wird nach der Stelle des Clemens von dieſem Logos noch unterſchieden, und erſt durch dieſen, auch es ſelbſt regierenden und durchwaltenden Logos, wird es in ſein Gegentheil, das Feuchte, umgewandelt.

Es ſpringt in die Augen, wie genau dies mit Alledem übereinſtimmt, was wir über dieſen Logos (ſ. §§ 13. u. 14.) und zumal zuletzt (§ 18.) über ſeine Bedeutung und Stellung als das ideelle Geſetz des proceſſirenden Gegenſatzes entwickelt haben, von welchem ſelbſt das Feuer nur reinſte phy-

Digitized by Google

ſiſche Darſtellung iſt, von welchem ſelbſt das kosmiſche Weltfeuer ſich noch als der ſeine Momente in realen Gegenſatz auseinandertreten laſſende Proceß unterſcheidet.

Ohne dieſe von uns für den Logos in Anſpruch genommene Bedeutung muß es durchaus unverſtändlich bleiben, was Clemens hier in ſeiner Darſtellung der heraklitiſchen Phyſik und des Elementarproceſſes mit dem Logos und ſeiner ihm eingeräumten Stellung vor dem Feuer — und als dieſes ſelbſt umwandelnd — will.

Man kann aber auch nicht im Geringſten Clemens beſchuldigen wollen, hier mit dieſem *λόγος* und der Stellung, die er ihm giebt, oder eigentlich mehr durchſcheinen läßt, als er ſie ihm giebt, etwas dem Epheſier Fremdes in ihn hineingetragen zu haben. Denn erſtens wird ſeine Angabe beſtätigt durch Alles, was wir über dieſen *λόγος διοικῶν* als das echteſte und eigentlichſte heraklitiſche Princip gehabt haben; zweitens werden wir noch ſehen (ſ. § 28.), daß Heraklit das Weſen dieſes ſeines weltbildenden *λόγος* unmittelbar am Anfang ſeines Werkes und ſomit noch vor der Lehre des Elementarproceſſes explicirte. Drittens endlich wird die Angabe des Clemens noch außer allen Zweifel geſetzt durch die eigenen Worte Heraklits in dem dritten von Clemens a. a. O. angeführten Bruchſtück: *θαλ. διαχ. καὶ μετ. εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρῶτον ἦν πτλ.*

Wir wenden uns jetzt, um dies Bruchſtück mit in den Kreis unſerer Betrachtung zu ziehen, zur weiteren Ueberſetzung der clementiniſchen Stelle. „Aus dieſem — dem Feuchten, welches Heraklit den Saamen der Weltbildung nenne — wird wiederum Erde und Himmel und das von dieſen Umfaßte. Wie es aber wieder aufgelöſt und in Feuer rückgewandelt wird (*ἐκπυροῦται*)[1]), macht er klar durch die Worte: „„Das Meer wird ausgegoſſen und gemeſſen nach demſelben Logos (Geſetz), welcher zuvor Statt hatte, ehe es Erde war““. In gleicher Weiſe aber ſagt er auch von den andern Elementen daſſelbe“.

Wir ſind nämlich vorläufig der bisher üblichen, auch von Schleierm. und Brandis ꝛc. adoptirten Faſſung und Ueberſetzung des Schlußſatzes in unſerm Bruchſtücke gefolgt. Wir müſſen aber ſofort geſtehen, daß wir

---

1) Man achte darauf, wie hier der Ausdruck *ἐκπυροῦται*, wie das unmittelbar folgende Fragment zeigt, auf das es Clemens anwendet, nur die beſtändige Umwandlung des Waſſers auf dem Wege nach Oben, nicht aber einen plötzlichen allgemeinen Weltbrand bezeichnet.

Digitized by Google

diesem Satze, „welcher (Logos) zuvor Statt hatte, ehe es (das Meer) Erde war" keinerlei Sinn abgewinnen können.

Wir wundern uns, daß man über diese Schwierigkeit bisher so, als wenn gar keine vorläge, hinweggegangen ist, umsomehr als in dem Bruchstück ja selbst eben die gedoppelte Bewegung des Meeres nach Oben und Unten, — nämlich sein Auseinandertreten, wodurch alles Besondere erst wird, seine Selbstzerlegung (διαχέεται) in Feuer und Erde, und andrerseits wieder sein sich selbst wieder herstellender und es auf sein früheres Maaß zurückführender Rückgang in sich (μετρέεται) [1]) — des Genaueren beschrieben werden soll. Ja auch wenn man in dem Bruchstück nicht mit uns die Beschreibung der gedoppelten Bewegung des Meeres, nach Unten und Oben und auch seiner sich wiederherstellenden Rückbildung aus den andern Stufen, sondern mit Schleiermacher p. 380 wegen der, dies aber gar nicht beweisenden, einleitenden Worte des Clemens blos die Beschreibung des Rückgangs nach Oben aus der Stufe des Feuchten sehen will, so würde die Erde doch ebensowenig hier hinein passen. Denn soll das Fragment nur den Aufgang des Wassers nach Oben beschreiben, so müßte — was übrigens allem Bisherigen widerspricht — bis dahin auch nur der Weg nach Unten beschrieben worden sein. Wie widersprechend und den Gegensatz in beiden Bewegungen übersehend wäre es aber dann nicht, den Rückgang des Wassers nach Oben nach dem Gesetze statthaben zu lassen, welches war, „ehe das Wasser Erde war", welches also nur für die dem Rückgang des Wassers nach Oben entgegengesetzte Umwandlung desselben in Erde galt? Und wenn man aus den Einleitungsworten des Clemens „wie es aber wieder aufgelöst und in Feuer rückgewandelt wird ꝛc.", folgern will, es dürfte in dem nun angeführten Fragment nur der Rückgang nach Oben gelehrt werden, dann müßte man vor allem erwarten, daß dieses Fragment mit dem Rückgang der Erde begönne und ihn schildere.

Und ferner: wie unbegreiflich wären nicht in jedem Falle die von Clemens dem Fragment hinzugefügten Worte: „Gleicherweise sagt er auch über die andern Elemente dasselbe". Denn lautet das Bruchstück: das Wasser wird ausgegossen ꝛc. nach dem Logos, der Statt hatte, ehe es Erde

---

1) Diese Auffassung von μετρέεσθαι zugemessen werden, als der Wiederherstellung des Meeres auf das Quantum und Maaß, welches es vor seiner Dirimirung in Feuer und Erde hat (also seiner Rückbildung aus Feuer und Erde), bedarf noch einer näheren Nachweisung, die ihr in § 23. gelegentlich zu Theil werden wird.

Digitized by Google

war, — ſo iſt jedenfalls etwas nur der ſpeciellen Natur des Waſſers Zukommendes in dem Fragment ausgeſagt, und jene Worte des Clemens, welche nur dann verſtändlich ſind, wenn in dem Fragment von Heraklit ein formal-allgemeines Bewegungsgeſetz ausgeſprochen iſt, wären unmöglich.

Um alſo unſere Meinung über die Stelle vorzutragen, ſo iſt der Text des Clemens krank, die richtige Lesart uns aber noch von Euſebius Praep. Ev. XIII. c. 13. p. 676. ed. Par. aufbewahrt, wo der Schlußſatz des quäſt. Fragmentes lautet: „— *λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι*“ und wonach das ganze Fragment alſo zu überſetzen iſt: „das Meer wird ausgegoſſen und gemeſſen nach demſelben Logos, welcher zuerſt war, ehe es (ſelbſt) noch war.

Es liegt auf der Hand, wie dies ſofort einen vorzüglich echten heraklitiſchen Sinn gewährt. Das Meer wird regiert nach demſelben Geſetz der proceſſirenden, ſtets in ihr Gegentheil umſchlagenden Identität der Gegenſätze von Sein und Nicht, welches vor der Exiſtenz des Meeres ſelbſt war, welches, wie wir geſehen haben, allem Sein, ſelbſt dem Feuer, präexiſtent iſt und das treibende Bewegungsgeſetz in ihm bildet. Daſſelbe Geſetz des Umſchlagens ins Gegentheil, derſelbe Alles durchwaltende Logos — iſt dann der Sinn des Fragmentes, — durch welchen das Meer vom Feuer producirt wird, bildet zugleich ſchon das Geſetz, durch welches auch das Meer ſelbſt wieder regiert und ſeine eigene Umwandlung in Feuer und Erde beſtimmt wird. Gewiß iſt nichts echter heraklitiſch, als dieſe in der Lesart bei Euſebius ſo nachdrücklich hervorgehobene Identität und Präexiſtenz des Logos, nach welchem die Entwickelung und Bewegung jeder Naturſtufe ſtattfindet, vor allem Sein. Dann ſieht man auch deutlich, wie Heraklit die in ſeinem Fragment bei Sextus (ſiehe § 28.) ſeinem Werke von ihm ſelbſt vorangeſchickte Behauptung, daß alle Dinge nach (d. h. gemäß) dieſem Logos geworden ſeien (vgl. oben p. 40), wirklich durch ſeine Phyſik durchzuführen geſucht hat. Bei Acceptation dieſer Euſebius'ſchen Lesart gewährt daher auch einen ganz guten und vorzüglich richtigen Sinn die von Clemens dem Fragmente angehängte Bemerkung: „Gleicherweiſe — wie der Epheſier nämlich vom Meere ſagt, daß es nach demſelben Logos weiter entwickelt wird, welcher war, ehe es ſelbſt war — ſagt er auch über die übrigen Elemente daſſelbe“. Denn dieſe Zurückführung der Entwickelung eines jeden auf das ihm ſtets ſchon präexiſtirende Verhältniß war in der That das formal-allgemeine Entwicklungsgeſetz, das Heraklit auf eine jede Elementarſtufe und auf jedes Daſein überhaupt anwandte. So war dann in der That dieſe Welt der realen Verſchiedenheiten zu einer ſchlecht-

Digitized by Google

hin in ſich einigen und mit ſich identiſchen [1]), zu der bloßen Aufrollung des Einen ſie durchwaltenden Logos gemacht und jedes Sein war ſich im Keim ſchon ſelber präexiſtent.

Ganz in dieſem Sinne ſcheinen nun aber, die Lesart bei Euſebius erheblich beſtätigend, andere Stellen auch wirklich zu zeigen, daß dieſe Zurückführung auf das ὅ, τι πρόσθεν oder πρότερον ἦν (ἢ γενέσθαι) eine bei Heraklit ganz allgemein gang und gäbe Formel für die Entwickelung der verſchiedenen Daſeinsverhältniſſe war, und auch von den ſich an ſeine Theorie anlehnenden Sekten aus ihm acceptirt wurde. So heißt es in dem ſo heraklitiſirenden (ſ. oben § 7.) Pſeudo-Hippokrates (p. 631 ed. Kuehn.) „ἀπόλλυται μὲν οὐδὲν ἁπάντων χρημάτων οὔδε γίνεται ὅτι μὴ καὶ πρόσθεν ἦν", „Keines von allen Dingen geht zu Grunde und keines entſteht, was nicht auch ſchon früher war (ehe es war)." Man vergleiche damit auch die bekannten Verſe des häufig einen heraklitiſchen Beigeſchmack verrathenden Epicharmus bei Plutarch. Consol. ad Apoll. p. 110 A.

συνεχρίθη καὶ διεχρίθη, κἀπῆνθεν ὅθεν ἦνθεν πάλιν
γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμ' ἄνω [2]) κτλ.

Noch näher liegend iſt aber der Vergleich mit der ſtoiſchen Formel, die wir z. B. bei Numenius ap. Euseb. Praep. Ev. XV. c. 18. p. 820 finden: „Ἀρέσκει γὰρ τοῖς Στωϊκοῖς φιλοσόφοις τὴν ὅλην οὐσίαν εἰς πῦρ μεταβάλλειν, οἷον εἰς σπέρμα, καὶ πάλιν ἐκ τούτου αὐτὴν ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν, οἷα τὸ πρότερον ἦν", eine Formel, welche alſo die Stoiker gleichfalls, wie uns das Bisherige gezeigt zu haben ſcheint, aus Heraklit adoptirten.

Werfen wir jetzt zunächſt einen Blick auf die allgemeineren Reſultate, die ſich aus den bisherigen Fragmenten und Berichten über die heraklitiſchen Elementarlehre ergeben, ſo iſt jetzt im Ganzen bereits deutlich, in welcher Weiſe Heraklit ſein großes metaphyſiſches Grundprincip der proceſſirenden Identität von Sein und Nichtſein zur Grundlage ſeiner Phyſik, und eben dies Princip der ſtets in ihr eigenes Gegentheil umſchlagenden Bewegung zum conſequenten Entwickelungs- und Ableitungsmodus des Elementarproceſſes und ſeiner Stufen zu machen gewußt hat.

Heraklit fand die drei großen Gebiete des Feurig-Warmen, des

---

1) Jedenfalls dienen auch die Worte εἰς τὸν αὐτὸν λόγον zur Beſtätigung dieſer Erklärung des κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων im vorigen Fragment.

2) Wie Bernhardy zwei Tetrameter herſtellend den Text zu leſen vorſchlägt in Erſch und Grubers Encyclopaedie s. v. Epicharmos.

Digitized by Google

Flüſſig-Feuchten und des Starr-Trocknen als die drei Gattungen des realen Daſeins vor. Er legte ſie ſeiner Phyſik zu Grunde und verſtand es, ſie zu den drei ſich auseinander ableitenden, das geſammte Naturreich in ſich faſſenden Formen zu verarbeiten, eine Dreitheilung, die bei ihm um ſo weſentlicher iſt, als ſchon in ſeiner metaphyſiſchen Grundidee, — den beiden gegenſätzlichen Momenten des Werdens, Sein und Nichtſein und der Einheit derſelben, — die innere Nothwendigkeit einer ſolchen Trichotomie vorhanden war.

Das Feuer war ihm die phyſiſche Darſtellung des reinen Werdens als der Identität der unausgeſetzt ineinander umſchlagenden Momente von Sein und Nichtſein. Als dieſe phyſiſche Darſtellung ſeines Alles durchdringenden metaphyſiſchen Grundgeſetzes war ihm das Feuer daher zwar das Allem zu Grunde Liegende, und ſomit das wahrhaft Allgemeine, aber eben weil es ihm Darſtellung der jedes Sein unausgeſetzt aufhebenden, es ſofort in Nichtſein verkehrenden reinen Idealität des Werdens, weil es ihm ſomit Verkörperung der reinen Negativität war, konnte es bei Heraklit — worüber wir bald noch näher ſprechen werden — auf der Stufe des Feuers als ſolchen zu keiner ſinnlich-realen Exiſtenz im eigentlichen Sinne kommen. Das Feuer als ſolches konnte ſich bei dem Epheſier daher auch zu dem Daſein der ſinnlich-realen Dinge nur als die negative, ihr einzelnes ſinnliches Sein aufhebende und in den allgemeinen Weltproceß münden-laſſende Macht und Bewegung verhalten. — Das Feuer iſt das Princip der für jede einzelne Beſtimmtheit negativen Weiterentwickelung der Dinge; es iſt das Princip der Production des Allgemeinen; aber es iſt nicht das, welches, als ſolches, den ſinnlichen Dingen Exiſtenz und Beſtand verleiht. —

Weil auf der Stufe des Feuers ſelbſt, als der das Sein beſtändig als aufgehoben ſetzenden und in Nichtſein verkehrenden reinen Dialectik des Werdens, zu keinem ſinnlichen Daſein und Beſtand gelangt werden kann, ſo kann alſo die Weltbildung nur vor ſich gehen durch Verlöſchung des Feuers, wie andererſeits die Vollbringung dieſer Verlöſchung die eigene unausgeſetzt ſich vollziehende Natur des Feuers, als der beſtändig in ſein eigenes Gegentheil umſchlagenden Bewegung iſt.

Das ſtricte Gegentheil des Feuers iſt, ſchon in der ſinnlichen Volks-Anſchauung, das Waſſer.

Das Verlöſchen des Feuers iſt daher nicht, wie es ſich Plutarch a. a. O. irrig vorſtellt, Auslöſchen in Luft, ſondern als Umſchlagen in ſein ſtrictes Gegentheil unmittelbar: zu Waſſerwerden des Feuers.

Wenn das Feuer das reine proceſſirende Nichtſein, oder, mit andern

Digitized by Google

Worten, der rein negative Proceß war, in welchem das Moment des Seins beſtändig aufgehoben und als Nichtſein geſetzt wird, ſo muß jetzt das Waſſer, weil es nur das Umſchlagen dieſes Proceſſes in ſein Gegentheil iſt, — derjenige Proceß und diejenige Bewegung ſein, in welcher das Moment des Nichtſeins beſtändig als ſeiend, als poſitiv geſetzt wird. Die Stufe des Waſſers iſt es daher, auf der ſich alles reale ſinnliche Daſein erzeugen kann. Aus dem Feuchten muß ſich deshalb alles Beſondere und ſinnlich-Exiſtirende — denn alle beſtimmte Exiſtenz iſt nur als daſeiend geſetztes Nichtſein — entwickeln. Aus dem Feuchten erſt empfängt das geſammte Gebiet des ſinnlich-realen Daſeins ſeine Exiſtenz und ſeinen poſitiven Beſtand. Darum iſt das Meer oder das Feuchte, wie uns Clemens oben ſehr richtig vom Epheſier berichtet, der eigentliche Saame der Welteinrichtung.

Daher war ihm das Reich des Dionyſos das Reich der ſinnlichen Exiſtenz, des Lebens — und zugleich der Tod der reinen Bewegung. Daher wendet ſich alles was am ſinnlichen Daſein feſthalten will, auch die Seelen, welche die Sinnenwelt reizt, dem Gebiete des Feuchten zu (ſiehe oben § 9.). Das Waſſer iſt bei Heraklit gleichfalls Werden, Fluß, Bewegung, aber reales aufgehaltenes Werden, ein Werden, welches die dem Feuer zukommende beſtändige negative Bewegung des Nichtſeins beſtändig ins Sein umbiegt und jene negative Dialectik ſelbſt, welche der treibende Quell aller Fortentwicklung iſt, beſtändig als ſeiend ſetzt und zu poſitiven Geſtaltungen faßt. Das Gebiet des Waſſers oder des Feuchten iſt daher die Wurzel und Sphäre aller Körperlichkeit, des Lebens und ſeines fließenden Beſtandes [1]). Es iſt alſo die auseinandertretende und da-

---

1) Dieſe Bedeutung des Feuchten als ſynonym mit dem Leben überhaupt iſt ſehr gut berückſichtigt und hervorgehoben in den angeblich (cf. Lobeck. Aglaoph. p. 999.) orphiſchen Verſen bei Clemens Al. Strom. VI. p. 746., auf Grund deren der Kirchenvater den Epheſier auch beſchuldigt, ſeine Elementarlehre dem Orpheus entlehnt zu haben:

ἔστιν ὕδωρ ψυχῇ, θάνατος δ' ὑδάτεσσιν ἀμοιβή·
ἐκ δ' ὕδατος γαίη, τὸ δ' ἐκ γαίης πάλιν ὕδωρ
ἐκ τοῦ δὲ ψυχή, ὅλον αὐτέρα ἀλλάσσουσα.

Wenn man das Komma im erſten Vers erſt hinter *θάνατος* macht, wie bei Schleiermacher p. 339 geſchieht, ſo verliert der Vers jeden Sinn. Interpungirt man aber wie hier, ſo heißt er: „Für die Seele iſt das Waſſer, für das Waſſer aber der Tod die Umwandlung (das, wohinein ſie ſich umwandeln). Durch den ſpeciellen Gegenſatz von *θάνατος* und *ὕδατα* zeigt ſich, wie letztere mit dem Leben ſelbſt ſchlechthin identificirt werden. Für jede Stufe iſt zwar die Umwandlung in die nächſte relativer Tod; auch für die Seele iſt es Tod Waſſer zu werden; aber

Digitized by Google

durch den Momenten, die sie enthält, Unterschied und reellen Bestand gebende Bewegung des Feuers selbst.

Das Flüssig-Feuchte ist aber eine Mitte, welche, und zwar auch bereits nach der gewöhnlichen sinnlichen Anschauung, zwei Gegensätze hat. Den einen, bereits durchgenommenen, des Feuers, und den andern des Starr-Trockenen oder der Erde. Ganz ebenso war, und zwar in trefflicher Consequenz, bei Heraklit die Erde und deren Gebiet nur das isolirte Moment des starr an sich festhaltenden Seins, und das Wasser oder das Feuchte eine dem Feurigen und Starr-Trocknen gleichsehr entgegengesetzte Mitte, deren Bewegung eben nur darin bestand, sich in diese ihre beiden Gegensätze, die sie als Momente in sich enthält, Feuer und Erde, beständig zu dirimiren. Denn das Wasser war ja nur die gleichfalls immer in ihr Gegentheil umschlagende Bewegung, das Moment des Nichtseins beständig als seiend zu setzen.

In dieser beständigen Umkehrung des processirenden Nichtseins in das einseitige Moment des Seins wird einerseits immer ein isolirtes, an sich festhaltendes und das Nichtsein aus sich ausschließendes Seiendes producirt, andererseits eben damit dies ausgeschlossene Moment des processirenden Nichtseins zur Rückkehr in seinen eigenen Wandel entlassen. Oder mit andern Worten: als der beständige Fluß des Entstehens ist das Wasser einerseits ununterbrochen fortlaufende Erzeugung der Kette des Einzelnen und Bestimmten, und da jedes Einzelne und Bestimmte sofort seiende Negation anderer Bestimmtheiten ist, so ist das Wasser damit andererseits an sich schon: ununterbrochen fortlaufende Erzeugung der Negation jeder einzelnen Bestimmtheit und somit gleichfalls — aber in der Form des Seins — beständig processirendes Nichtsein oder Rückkehr in den negativen Proceß des Feuers. Das Wasser ist daher nur die Bewegung sich beständig nach beiden Seiten in die beiden Gegentheile, die es bereits an sich in sich vereint, in Feuer und Erde auseinanderzulassen.

Die Erde aber ist, wie ihm das Feuer die reinste Darstellung der ideellen allgemeinen Bewegung, wie ihm das Feuchte das Reich der Ent-

---

Tod κατ' ἐξοχήν wird die Umwandlung der Stufe des Feuchten genannt, eben weil diese Stufe das sinnliche Leben κατ' ἐξοχήν ist. Weil dies aber immer übersehen wurde, schlägt Herrmann Opusc. II. p. 244 ganz willkürlich und ohne jeden andern Grund, als um den Vers verständlich zu machen, zu lesen vor:

„ἔστιν ὕδωρ ψυχῇ, ψυχὴ δ' ὑδάτεσσιν ἀμοιβή".

Mit Unrecht also, — und mit Unrecht ist er von Lobeck. Aglaoph. II. p. 948 dafür belobt worden.

Digitized by Google

ſtehung des Beſondern und Realen, das Gebiet des ſinnlichen Lebens war, ſo ihrerſeits dem Epheſier als das Reich des ſtarr an ſeiner Einzelheit feſthaltenwollenden Seins, welches die Vermittlung mit dem Allgemeinen, worin allein dem Epheſier das Princip des Lebens beſtand, ausſchließen will, — das Bild und Gebiet des Todes (ſ. oben Bd. I. p. 207 sq.). Eben darum aber iſt auch dieſes an ſeiner Einzelheit feſthaltende Sein vielmehr nur beſtändige Auflöſung und Rückfall in die allgemeine Bewegung des Werdens.

So waren die drei Stufen der heraklitiſchen Phyſik nur Realiſationen der Momente ſeines metaphyſiſchen Grundgedankens, die ſich ihm nothwendig aus der Durchführung deſſelben erzeugen mußten und die ſich in der That durch ſein Eines Princip der in ihr Gegentheil umſchlagenden Bewegung conſequent auseinander ableiteten. Eben deshalb mußte bei Heraklit das Feuer, als die reinſte Darſtellung dieſer allem zu Grunde liegenden antinomiſchen Bewegung, das Bild und der reinſte Ausdruck des Allgemeinen ſein. Eben deshalb konnte er alle andern Stufen und alles Daſein überhaupt als „Umwandlungen des Feuers“ (*τροπαί*) ausſprechen und Alles durch die Umwandlung des Feuers erzeugt und wieder aufgehoben werden laſſen.

Zugleich iſt es nur eine fernere Folge ſeines Grundprincips, daß Heraklit, wie ſich aus dem Vorigen ſchon von ſelbſt ergeben haben wird, den wahrhaften philoſophiſchen Begriff der Entwickelung aufgefunden und ſyſtematiſch durchgeführt hatte. Bei Heraklit beſteht alle Entwickelung (des Feuers, Waſſers ꝛc.) immer nur darin: daß herausgeſetzt und verwirklicht wird, was früher ſchon an ſich war. Jedes macht ſich — und dies iſt ſeine Entwickelung und Umwandlung — nur zu dem, was es ſchon an ſich iſt. An dieſem Grundbegriff ſeiner Entwickelung werden wir Heraklit noch bei den ſcheinbar am meiſten fern ab liegenden Einzelheiten feſthalten ſehen. Der heraklitiſirende Pſeudo-Hippokrates drückte dies oben ſo aus: es geht nichts zu Grunde und es entſteht nichts, was nicht ſchon früher war (an ſich). Heraklit ſelbſt drückt es in dem eben durchgenommenen Fragment dahin aus, daß Jedes in daſſelbe Geſetz (*λόγος*) ſich wieder auflöſt, welches war, ehe jenes ſelbſt war und von dem Jenes ſomit ſelbſt nur eine Entwickelung und Production war. Offenbar liegt hier die wahrhaft ſpeculative Quelle des ſtoiſchen *λόγος σπερματικός*, in welchem jener ſpeculative Begriff aber nur noch in verkümmerter reflexionsmäßiger Geſtalt fortlebt, deutlich vor. —

Zugleich liegt ferner bereits in dem Vorigen, — und auch eben deshalb haben wir uns dieſer ausführlichen Auseinanderſetzung unterzogen —

Digitized by Google

wie die drei physischen Stufen des Elementarprocesses, Feuer, Wasser, Erde, bei Heraklit bereits an sich den Momenten des logischen Begriffs, dem Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen entsprechen, ja wie hierin, wenn auch Heraklit selbst das Bewußtsein hierüber abging, eine nothwendige und wesentliche Seite ihrer Bedeutung besteht. Heraklit war dazu gelangt, die Momente des Begriffs als physikalische Stufen des Naturprocesses herauszuringen und hatte damit die ionische Physik bis hart an die Grenze gebracht, wo sie in die bewußte Philosophie des Gedankens oder in Logik umschlagen mußte.

Digitized by Google

§ 21. Fortsetzung. Verhältniß des Feuers zum Wasser.

Es ist schon um der Bedeutung willen, die wir eben für die Stufen des Elementarprocesses bei Heraklit in Anspruch genommen haben, vielleicht nicht überflüssig, noch einen näheren Blick auf einen schon oben hervorgehobenen Punkt zu werfen.

Wir haben oben bereits bemerkt, wie nicht aus dem Feuer als solchem bei Heraklit die Zeugung des Besondern und Realen erfolgen kann, dies Feuer vielmehr immer auf die allem realen Dasein negative Bewegung des Allgemeinen eingeschränkt bleiben mußte, und wie erst nach der Umwandlung des Feuers in Wasser oder aus der Stufe des Feuchten alles Besondere, alles körperliche und sinnliche reale Sein, sich entwickeln kann. Uebereinstimmend hiermit hatte uns Clemens gesagt, daß das Feuchte, was er Meer nenne, der Saamen der Weltbildung bei Heraklit sei, und sich erst aus diesem, dem Feuchten, Erde und Himmel und Alles entwickele, was diese wieder umfaßten. Clemens steht aber mit diesem Berichte nicht allein. Auch Diog. L. (IX, 9.) hat, mitten unter den mannigfachen Irrthümern und Mißverständnissen, in welche er bei der näheren Explication der heraklitischen Physik verfällt, doch noch so viel Echtes aus derselben sich gerettet, daß er bei der Darlegung des Elementarprocesses sagt: „πάλιν τε αὐτὴν τὴν γῆν χεῖσθαι, ἐξ ἧς τὸ ὕδωρ γίνεσθαι, ἐκ δὲ τούτου τὰ λοιπὰ, σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τὴν ἀπὸ τῆς θαλάττης", „die Erde aber löse sich wiederum und werde zu Wasser; aus diesem*) aber werde das Uebrige, indem er fast Alles

*) Es ergiebt sich hieraus und aus der früheren Erörterung (p. 65 sqq.) von selbst, mit wie hohem Unrecht daher Bernays in seiner Dissertation glaubt, daß der Bericht des Clemens, dem Heraklit wäre das Wasser der Saame der Weltbildung (σπέρμα τῆς διοικήσεως) gewesen, nur aus einer Uebertragung stoischer Sätze auf Heraklit bei Clemens entstanden sei. Ganz im Gegentheil ist für Heraklit diese kosmisch-speculative Bedeutung des Wassers bereits nachgewiesen, und gerade bei

Digitized by Google

auf die aus dem Meere ſich entwickelnde ἀναθυμίασις zurückführt".

Aus allen dieſen Gründen ſcheint es uns, ſtreng genommen, unrichtig zu ſein und auf einer Verkennung des heraklitiſchen Grundgedankens und Syſtems zu beruhen, wenn von dem Feuer geſagt wird, daß es die Körper nähre, inſofern unter Nähren verſtanden wird, daß es die erhaltende Thätigkeit und Subſtanz des Beſonderen und Beſtehenden ſei, wie dies in der That die vorherrſchende Darſtellung der Sache bei den Stoikern war und z. B. der Stoiker Balbus bei Cicero de nat. Deor. II, 15. die irdiſche Flamme von dem animaliſchen Weltfeuer gerade dadurch unterſcheidet, daß dieſes den Körpern einwohnende Feuer alles Beſtehende belebe und erhalte und ernähre ꝛc. „Contra ille corporeus (ignis), ſagt Balbus, vitalis et salutaris omnia conservat, alit, auget, sustinet etc."

Freilich war dies bei den Stoikern nur die nothwendige Folge ihres ſchon nach verſchiedenen Seiten von uns aufgezeigten Mißverſtändniſſes (vgl. noch weiter unten), daß ſie das Feuer nicht nach dem dialectiſchen Gedankeninhalt, den es für Heraklit darſtellt, ſondern als Wärme, Lebensfeuer ꝛc., und ſomit immer als ſtoffliches Element dem Weltall zu Grunde legten.

Will man aber ſtreng und genau heraklitiſch reden, ſo würde man dem Obigen zufolge ſagen müſſen, daß dasjenige, welches das reell Beſtehende ernährt und erhält, das Waſſer ſei, dem Feuer als ſolchem aber gerade die entgegengeſetzte Thätigkeit zukomme, das Sinnlich-Einzelne nicht zu erhalten, ſondern aufzuheben, es nicht zu ernähren, ſon-

---

den Stoikern iſt, eben weil ſie die ſpeculative Bedeutung des heraklitiſchen Feuers aus den Augen verlieren, nicht das Waſſer, ſondern nur das Feuer der Saame der Weltbildung. Es iſt nur eine Folge deſſelben Verkennens der ganzen bisher freilich ſtets überſehenen Bedeutung des Waſſers bei Heraklit und ſeines Verhältniſſes zum Feuer, wenn Bernays daſelbſt in Bezug auf eine bald zu betrachtende vorzüglich echte und lehrreiche Stelle des heraklitiſirenden Pſeudo-Hippokrates, de diaeta, die Meinung ausſpricht, daß daſelbſt das Waſſer dem Feuer mehr gleichgeſetzt werde, als mit der Philoſophie des Epheſiers verträglich ſei. Statt gleichgeſetzt zu werden, iſt die dem Waſſer daſelbſt eingeräumte Stellung eine dem Feuer durchaus entgegengeſetzte und in der That diejenige, welche ihm allein in dem Syſtem des Epheſiers zukommt. Die Stellen des Clemens, Diogenes, des Pſeudo-Hippokrates und ſo viele andere theils oben ſchon betrachtete, theils noch ſpäter zu betrachtende, ſtützen ſich gegenſeitig und erweiſen dieſe heraklitiſche Rolle und Bedeutung des Waſſers, die allerdings ſchon deshalb ſtets verkannt werden mußte, weil man auch die ſpeculative Natur ſeines Feuers nicht erfaßt hatte.

Digitized by Google

dern zu bewegen, d. h. es über ſich ſelbſt hinauszuführen, aber gerade in dieſer negativen Aufhebung des Einzelnen die Reihe der Erſcheinungen zu entwickeln und ſo das allgemeine Weltſyſtem zu produciren.

Und wie ſich dies als Conſequenz aus dem Obigen ergiebt, ſo ſagt uns in der That wörtlich zutreffend der ſo ſehr heraklitiſirende Pſeudo-Hippokrates, bei dem wir ſchon ſo viel heraklitiſche Anſchauungen und Ausſprüche wiedergefunden haben, von dem Feuer und Waſſer, nachdem er gezeigt, wie jedem derſelben ſchon an ſich ſelbſt das Andere nothwendig ſei: „*ἑκάτερον δὲ χωρὶς οὔτε αὐτὸ ἑωυτῷ οὔτε ἄλλῳ οὐδενί (αὐτάρκες)· τὴν μὲν οὖν δύναμιν αὐτῶν ἑκάτερον ἔχει τοιήνδε· τὸ μὲν γὰρ πῦρ δύναται πάντα διὰ παντὸς κινῆσαι, τὸ δὲ ὕδωρ πάντα διὰ παντὸς θρέψαι*“ (de diaet. I. p. 630. ed. Kuehn., I. p. 182. ed. Lind.). „Jedes von beiden aber getrennt genügt weder ſich ſelbſt, noch irgend einem anderen (Beſtehenden). Jedes von beiden hat nämlich dieſe Eigenſchaft: das Feuer kann Alles durch Alles hindurch bewegen, das Waſſer aber Alles immer (reſp. Alles durch Alles) ernähren“.

Alſo: das Waſſer nährt, das Feuer bewegt, d. h. hebt auf. —

Es iſt daher bis zu einer gewiſſen Grenze nur im Geiſte der älteſten ioniſchen und ſpeciell heraklitiſchen Phyſik geſprochen, was uns der Kirchenvater Lactantius vom Feuer und Waſſer ſagt (Institut. II. c. X. p. 156. ed. Par.) „Alterum enim (das Feuer) quasi masculinum elementum est, alterum (Waſſer) quasi foemininum; alterum activum, alterum **patibile**“ und bald darauf: Horum alterum nobis commune est cum caeteris animantibus, alterum soli homini datum. Nos enim quoniam coeleste atque immortale animal sumus, igne utimur, qui nobis in argumentum immortalitatis datus est, quoniam ignis a coelo est; cujus natura, quia mobilis est et sursum nititur, vitae continet rationem. Caetera vero animalia, quoniam tota sunt mortalia, tantummodo aqua utuntur, quod est elementum corporale et terrenum, cujus natura quia mobilis est ac deorsum vergens, figuram mortis ostendit.

Es folgt übrigens ebenſoſehr aus der obigen Entwickelung und iſt eben noch hervorgehoben worden, wie ohne dieſe negative, das reale Exiſtirende aufhebende Bewegung des Feuers gleichfalls das Weltall nicht beſtehen kann. Denn gerade dieſe das einzelne Beſtehende aufhebende negative Dialectik des Feuers — iſt der treibende Puls, welcher die Reihe der Erſcheinungen und ſomit das kosmiſche All erzeugt. Oder, was daſſelbe iſt, ohne das Feuer wäre das Waſſer ſelbſt nicht mehr Waſſer; es wäre vielmehr nur ſofort zur Erde geworden, d. h. in ſtarres, an ſeiner

Digitized by Google

Einzelheit feſthaltendes Sein umgeſchlagen. Das Waſſer iſt der fortlaufende Strom des Werdens, des Realen und Beſonderen. Aber auch das Werden des Realen iſt — Veränderung, und ſomit Aufhebung, Negation. Ohne dieſe negative Feuersnatur in ihm wäre daher das Fortlaufen dieſes Stroms verſiegt, das Werden des Beſonderen zum feſt gewordenen und in ſich beruhenden Einzelnen abgeſchloſſen, und dieſes ſelbſt aus dem Proceſſe des Lebens in Tod verkehrt. Oder das Waſſer hat, wie wir früher geſagt haben, als die Feuer und Erde zuſammenſchließende Mitte, die Feuersnatur ſchon an ſich ſelbſt. Wie Heraklit ſagte, daß der Streit der Vater von Allem ſei, und wie uns Simplicius berichtete, daß ohne ihn nach dem Epheſier „Alles verſchwinden würde", ſo kann und muß dieſer Satz, phyſikaliſch geſprochen, von dem Streit des Waſſers und Feuers ausgeſagt werden. Welches von beiden man fortnähme, würde das Beſtehende verſchwinden. Denn nehme man jenes fort, ſo würde in der negativen Dialectik des Feuers das Beſtehen des Realen und Beſonderen, nehme man dieſes fort, ſo würde die das Einzelne zur Wechſelwirkung des Lebens und zur Weiterentwickelung zur Reihe der Erſcheinungen forttreibende Urſache, dort die erhaltende, hier die unausgeſetzt weltſchöpferiſche Thätigkeit fortfallen und ſomit beidemal das kosmiſche All gleichmäßig verſchwinden (vgl. oben § 4.).

Vortrefflich lehrt uns daher auch dieſes ſich gegenſeitige Bedingen und Erzeugen von Feuer und Waſſer, und wie jedes von beiden das andere ſchon an ſich ſelbſt habe und ohne jedes von ihnen das Beſtehen des Weltalls nicht gedacht werden könne, der eben bezogene Heraklitiker (Pſeudo-Hippokrates) a. a. O. „Es beſteht alſo das Lebendige, ſowohl alles Andere als auch der Menſch, aus zweien, die ihrem Anſich nach verſchieden, ihrer wirklichen Bewegung nach aber ſich miteinander einigend ſind (*διαφόροις μὲν τὴν δύναμιν, συμφόροις δὲ τὴν χρῆσιν, πυρὸς λέγω καὶ ὕδατος*), aus Feuer nämlich und Waſſer. Mit einander geeint ſind dieſe ſowohl allem Anderen, als auch ſich ſelbſt genügend". Hierauf folgen die oben angeführten Worte, daß das Feuer bewege, das Waſſer nähre, in deren Verlauf der Verfaſſer dann fortfährt: „Keines von Beiden (Feuer und Waſſer) kann deswegen das andere gänzlich überwältigen (*οὐδέτερον γὰρ κρατῆσαι παντελῶς δύναται διὰ τόδε*): Das Feuer nämlich bis in das Aeußerſte des Waſſers vordringend, entbehrt der Nahrung[1]), denn es hebt ſelbſt auf (sc. es

1) *τὸ μὲν πῦρ ἐπεξιὸν ἐπὶ τὸ ἔσχατον τοῦ ὕδατος ἐπιλείπει τῇ τροφῇ.*

wendet von ſich ab) dasjenige, woraus es ernährt werden ſoll[1]), (*ἀποτρέπεται οὖν ὁκόθεν μέλλει τρέφεσθαι*). Wenn aber das Waſſer in das Aeußerſte des Feuers vordringt, ſo hört die Bewegung auf. Es ſteht alſo jetzt ſtill. Wenn es aber ſteht, ſo iſt es nicht mehr übermächtig, ſondern wird von dem hereinbrechenden Feuer in ſeine Nahrung verwendet[2]). Deshalb kann alſo keines von beiden gänzlich das andere überwältigen. Wenn aber irgend welches von beiden jemals überwältigt würde, ſo würde Nichts von dem jetzt Exiſtirenden verbleiben können"[3]). — „*οὕτω δὲ* — fügt der Verf. hinzu — *ἐχόντων αἰεὶ ἔσται τὰ αὐτὰ καὶ οὐδὲ ἅμα ἐπιλείψει·* „Indem ſie ſich aber ſo verhalten, werden ſie immer (Feuer und Waſſer) dieſelben ſein und auch beide zugleich nicht fehlen"[4]), Worte, die uns noch für Späteres wichtig werden werden und in welchen der Verf. übrigens gar nichts Anderes ſagt, als was Heraklit ſelbſt, wie wir ſahen, in dem obigen Fragmente ausgeſprochen, in welchem er die Welt für ein ewig lebendes, ebenmäßig ſich entzündendes und verlöſchendes, d. h. nach unſerer Interpretation logiſch ausgedrückt, gleichmäßig aus dem Sein in proceſſirendes Nichtſein und aus dieſem wieder in Sein, oder, phyſikaliſch ausgedrückt, aus Waſſer in Feuer und aus Feuer in Waſſer umſchlagendes Proceſſiren erklärte.

---

1) Richtig; denn das Feuer iſt ſelbſt nur: proceſſirende Aufhebung des Seins — ſetzt alſo dies ſein Gegentheil immer nothwendig voraus, und zwar als Nahrung, da es durch deſſen Aufhebung nur ſich immer erzeugt. Man ſieht hier wohl deutlich, wie wenig im § 18. bei der Explication des Feuers als dem ſich ſelbſt in ſein eigenes Gegentheil beſtändig aufhebenden Proceß etwas in den Epheſier hineingetragen iſt, und mit welchem Bewußtſein hier der heraklitiſche Verfaſſer den dort nachgewieſenen dialectiſchen Begriff des Feuers herausringt.

2) Das große Intereſſe dieſer Darſtellung iſt zu ſehen, wie hier der heraklitiſche Verfaſſer ganz unſrer obigen Entwicklung gemäß aufzeigt, wie jedes, Feuer wie Waſſer, das Andere ſchon an ſich ſelbſt hat und dialectiſch in daſſelbe umſchlägt, oder richtiger, wie jedes gar nichts anderes iſt als eben dieſe Bewegung, dialectiſch in das andere umzuſchlagen.

3) *εἰ δέ κοτε κρατηθείη καὶ ὁκότερον, οὐδὲν ἂν εἴη τῶν νῦν ἐόντων ὥςπερ ἔχει νῦν.*

4) Der Sinn iſt alſo: ſie werden weder beide zugleich fehlen, noch auch eines von ihnen, da mit jedem derſelben auch ſchon das andere gegeben iſt.

Digitized by Google

§ 22. Luft, πρηστήρ, αἴθηρ. Verſuchte Wiederherſtellung einer heraklitiſchen Reihe.

Wir haben in den von Clemens angeführten Fragmenten des Epheſiers über den Elementarproceß immer nur die drei Elemente, Feuer, Waſſer, Erde, nicht aber die Luft als Stufe dieſes Proceſſes angetroffen, und nicht Heraklit, ſondern Clemens ſelbſt iſt es, der ſie, dem ſtoiſchen Kanon folgend, bei der Umwandlung des Feuers in Waſſer in ſeinen erklärenden Worten mit einem „δι' ἀέρος" (τρέπεται εἰς ὕγρον) hineinbringen möchte. — Selbſt Diogenes L. IX, 9. hat noch ſo viel aus der echten heraklitiſchen Phyſik ſich gerettet, daß er bei der Explicirung des Weges nach Oben und Unten der Luft gar nicht Erwähnung thut, ſondern, inſoweit den Fragmenten conform, das Feuer direct in Waſſer und dieſes in Erde übergehen läßt und umgekehrt. Auch hat bereits Schleiermacher (p. 375 sqq., vgl. auch Brandis I. p. 163.) ſich dahin ausgeſprochen, daß in den Berichten, in welchen die Luft gleichfalls als Stufe in dem heraklitiſchen Elementenproceß angeführt iſt[1]), dies auf Ungenauigkeit beruhe, — eine Ungenauigkeit, die ſich übrigens aus dem kanoniſchen Anſehen, welches ſeit Empedokles die Vierheit der Elemente erlangt hatte, ſehr leicht erklärt[2]).

Ebenſo hat Schleiermacher (p. 378 sq.) gleichfalls unter der Zuſtimmung von Brandis a. a. O. nachgewieſen, daß der πρηστήρ nichts

1) z. B. Plutarch. de *Ei* ap. Delph. p. 392. Philo quod mund. sit incorr. p. 958.; Max. Tyr. Diss. XXV. p. 260.

2) Weit genauer ſind daher die freilich auch wörtlich aus dem Epheſier angeführten Stellen, in welchen der Elementarproceß gleichfalls gelehrt wird, nur daß die mit dem Feuer (wie wir früher geſehen haben, §§ 5—9.) identiſche Seele des Feuers Stelle einnimmt, z. B. bei Clem. Al. Strom. VI, 2. p. 624: *Ἡράκλειτος — — ὧδέ πως γράφει· „„ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι· ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή""* und ebenſo Philo de mundi incorr. p. 958: *εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἐν οἷς φησί „„ψυχῆς θάνατον ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατος θάνατον γῆν γενέσθαι"".*

Anderes, als die feurige Atmosphäre oder das erscheinende Feuer selbst sei, und wir haben bereits oben (Bd. I. p. 252) darauf aufmerksam gemacht, wie Heraklit auch diesen πρηστήρ gerade in entsprechender Bedeutung bei den Orphikern vorfindet, denen er, „Blume des unreinen Feuers". — — „ἀμυδροῦ πυρὸς ἄνθος κόσμων ἐνθρώσκων τοιλώμασι" heißt.

Werfen wir nun aber nochmals einen näheren Blick auf die von Clemens a. a. O. mitgetheilten Bruchstücke des Ephesiers, so muß sofort auffallen, daß wir in ihnen, — was man bisher stets unbeachtet gelassen hat — gegen die allgemeine Voraussetzung eine, mindestens formell, ungleichartige Abstufung des Elementarweges nach Unten und Oben finden. Denn während man bisher stets annahm, daß sich der heraklitische Weg nach Oben und Unten schlechthin durch dieselben Stufen hindurchbewegen müsse, erhellt sofort aus der bloßen Betrachtung der eigenen Worte des Ephesiers in einem und demselben Bruchstück eine, und sei es vorläufig auch nur nominelle, Unterschiedenheit in den zu durchlaufenden Stufen. Denn die Stufen des Weges nach Unten sind dem Bruchstück zufolge: πῦρ, θάλαττα, γῆ, die Stufen des Weges nach Oben aber γῆ, θάλαττα, und nicht πῦρ, sondern πρηστήρ.

Aber es liegt auf der Hand, daß hier von einer bloßen bedeutungslosen Namensverschiedenheit gar nicht die Rede sein kann, auch nicht einmal nach der eigenen Consequenz der bisherigen Ansicht.

Denn auch nach dieser wird doch das πῦρ in diesem kosmogonischen Bruchstück des Ephesiers, wo es als weltbildendes Princip auftritt und als Das ausgesprochen wird, dessen Umwandlungen nur (τροπαί) alle andern Elemente und Dinge sind, eben das Allem zu Grunde liegende Feuer bedeuten müssen. Und in der That bedeutet es daselbst Das, was wir das kosmisch-elementarische Feuer genannt haben und von dem wir bereits oben (p. 38 sq.) gezeigt haben, daß es ebensosehr zu Grunde liegendes als erscheinendes Feuer sei.

Der πρηστήρ dagegen soll auch nach Schleiermacher und seinen Nachfolgern — und zwar mit Recht — gerade nur erscheinende Flamme, sinnliches Feuer sein können. Kein Zweifel also, daß wenn Heraklit auf dem Wege nach Unten als Princip des Ausgangs πῦρ, und auf dem Wege nach Oben als Endpunkt der Elementarbewegung πρηστήρ setzt, dies keine blos nominelle, sondern wie gezeigt auch eine inhaltliche,

---

Diese Stellen allein hätten, da ja die Feuersubstanz der Seele nicht bezweifelt werden kann, abhalten sollen, das Feuer bei Heraklit in Luft übergehen zu lassen. Aber freilich halten sie nicht einmal den Philo ab, gerade a. a. O. die heraklitische Seele selbst für ein luftartiges πνεῦμα zu halten.

Digitized by Google

irgendwie motivirte Verſchiedenheit iſt. Heraklit will gerade die beiden Arten von Feuer unterſcheiden; er will gerade das erſtemal das kosmiſch-elementariſche, ebenſoſehr zu Grunde liegende als erſcheinende, das zweitemal nur das erſcheinende Feuer bezeichnen, und dies wird um ſo zweifelloſer ſein, wenn im Verlauf wahrſcheinlich werden ſollte, daß er den πρηστήρ immer nur auf dem Wege nach Oben gebraucht hat.

Welches iſt nun aber das Motiv und die Bedeutung dieſes Unterſchiedes? Und wie erklärt ſich dieſe auf den erſten Blick nicht geringe und der gewöhnlichen Annahme ſo widerſprechende Schwierigkeit eines verſchiedenen Anfangs- und Endpunktes des Elementarproceſſes?

Dieſe Schwierigkeit iſt aber zum Voraus gelöſt und die Bedeutung dieſes Unterſchiedes zum Voraus aufgeklärt durch das, was wir im § 18. aus den Worten des Mart. Capella und anderer ihm zu Hülfe kommender Stellen und zwar keiner geringeren Autoritäten, als des Platon, Ariſtoteles und Simplicius dargethan zu haben glauben.

Es liegt hier nur eine in den eigenen Worten des Epheſiers enthaltene Beſtätigung deſſen vor, was wir dort auf andere Weiſe nachgewieſen haben, daß es nämlich zwar das oberſte, wahrhaft allgemeine Princip Heraklits iſt und ſein muß, welches auf dem Wege von Oben nach Unten alles Andere aus ſich entwickelt, ſetzt und erzeugt, daß aber auf dem Rückwege nach Oben, weil alle Aufhebung eines ſinnlich Beſtimmten immer nur wieder ſelbſt in eine andere einzelne Beſtimmtheit umſchlägt, in jenes oberſte und wahrhaft allgemeine rein ideelle Princip der reinen Bewegung nicht zurückgelangt werden, dieſes Allgemeine alſo auf dem von der ſinnlichen Beſtimmtheit ausgehenden und in ihrer Negation beſtehendem Rückweg nach Oben nicht erzeugt werden, dieſer Rückweg nach Oben vielmehr nicht über das ſinnliche Feuer hinausgehen kann, welches ſofort wieder, ſich in Waſſer umſetzend, den Weg nach Unten einſchlägt ꝛc.

Gerade alſo weil jenes allgemeine kosmiſche Feuer, das allgemeine Werden ſelbſt, auf dem in der Negation der ſinnlichen Beſtimmtheit beſtehenden und eben darum immer nur in einzelne ſinnliche Stufen umſchlagenden Rückweg nach Oben nicht als ſolches erzeugt werden kann, dieſer Aufweg vielmehr mit Hervorbringung des Feuers ſchließen muß, welches ſelbſt wieder nur eine einzelne, ſinnliche Stufe iſt[1]), und um dieſes den Schluß des Weges nach Oben bildende blos er-

1) Des materiellen Feuers, im Gegenſatz zum ignis sincerus bei Chalcidius, welches sine ullius materiae permixtione iſt (ſiehe p. 27).

Digitized by Google

ſcheinende, ſinnliche Feuer von jenem hierüber weſentlich auch hinausgehenden und ſich auch in dem Verlöſchen deſſelben continuirenden allgemeinen, unſinnlichen Feuer abzuſcheiden, hat Heraklit für dieſes letztere zwar den gemeinſamen, alle Auffaſſungen des Feuers in ſich ſchließenden Namen πῦρ, für jenes aber den πρηστήρ genommen, der ſchon den Orphikern Bezeichnung für das unreine i. e. materielle ſinnliche Feuer war.

Wir haben aber im § 18. geſehen, daß Heraklits Anſchauung auch des allgemeinen Feuers ſelbſt wiederum in zwei Unterſchiede zerfiel, gleichviel hier, ob dieſe Unterſchiede Heraklit mit größerer oder geringerer Klarheit zum Bewußtſein gekommen waren und ob ſie ſtets von ihm conſequent feſtgehalten wurden oder nicht; wir meinen den a. a. O. näher auseinandergeſetzten Unterſchied des Feuers als des Begriffs des realen kosmiſchen allgemeinen Proceſſes, der ſeine Momente zu reellen Unterſchieden auseinandertreten läßt und darum gleichmäßig ſich entzündendes und verlöſchendes Feuer iſt, und zweitens des nie untergehenden reinen Zeus- oder Logos-Feuers oder der unſichtbaren Harmonie als des Begriffs des rein ideellen Proceſſes, oder des Gedankengeſetzes ſelbſt der proceſſirenden intelligiblen Identität von Sein und Nichtſein.

Es frägt ſich nun ſofort, ob Heraklit, wenn er zur Bezeichnung und Abſcheidung des blos erſcheinenden ſinnlichen Feuers einen beſondern Namen herausrang, nicht auch irgendwo, wo es auf jene weitere Unterſcheidung ankam, einen ſpeciellen Terminus für jenes intelligible Feuer des rein ideellen Proceſſes herausgerungen hat.

Um dieſe Frage zu löſen, müſſen wir uns zunächſt ſcheinbar von ihr ab und einer andern Frage zuwenden. — Nach Aeneſidemus ſoll, wie wir aus Sextus Empirikus (adv. Math. X, 230. u. IX, 360.) wiſſen, die Luft, ἀήρ, das oberſte Princip und ἀρχή aller Dinge bei Herakleitos geweſen ſein. Daß dies ein Irrthum des Aeneſidemos iſt, iſt klar, und zwar ein Irrthum, der auf den erſten Blick um ſo unbegreiflicher iſt, als die Luft, wie wir geſehen haben, dem Epheſier nicht nur nicht ἀρχή iſt, ſondern in ſeinem Elementarproceß überhaupt noch gar nicht als beſondere Stufe vorkömmt. Auch iſt noch niemals eine befriedigende Erklärung der Entſtehungsmöglichkeit dieſes Irrthums gegeben worden*). Dennoch dürfte

*) Auch die Erklärung, die Zeller p. 460 jetzt hiervon giebt, Heraklit meine mit dem Feuer „überhaupt das Warme, den Wärmeſtoff oder die trockenen Dünſte, wie es Spätere bezeichnen, wie er denn aus dieſem Grunde ſtatt des Feuers auch den Hauch, die ψυχή, ſetzt, und es weicht inſofern mehr den Worten als der Sache nach von ſeiner Meinung ab, wenn Aeneſidemos behauptete, er laſſe alles aus (warmer) Luft beſtehen", können wir natürlich in keiner Hinſicht

Digitized by Google

dies so nothwendig wie lohnend sein. Denn in Materien, wie die vorliegende, muß selbst noch der Irrthum zu einer positiven Quelle der Wahrheit und Erkenntniß werden können. Und dies muß hier umsomehr der Fall sein, als wir unmöglich dieses Mißverständniß des Aenesidemos für ein solches betrachten dürfen, das ohne irgend welche Entstehungsmöglichkeit schlechterdings blos aus der Luft gegriffen ist.

Denn Aenesidemos war jedenfalls ein Mann, der den Herakleitos, wie aus so vielen Stellen des Sextus offenbar hervorgeht, so emsig wie nur irgend ein Heraklitiker studirt und den Angelpunkt seines Systems, die dialectische Identität der Gegensätze, wenigstens im Allgemeinen richtig darin erfaßt hatte (s. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 210., adv. Math. IX, 337.[1]) X, 216. VII, 349.).

Wie konnte also, fragen wir, Aenesidemos in dies Mißverständniß verfallen, die bei Herakleitos noch gar kein eigenthümliches Gebiet einnehmende Luft für das oberste Princip und die ἀρχή des Ephesiers zu halten?

Eine Verwechslung des Feuers, πῦρ, mit der Luft, Seitens des Aenesidemos, ist offenbar nicht möglich, da beide Elemente in keiner Hinsicht irgendwie zu einer Verwechslung miteinander neigen. Auch hätte ja dann dem Aenesidemos, wenn er das πῦρ selbst des Herakleitos für Luft hielt, ganz und gar unbekannt sein müssen, welche Rolle das Feuer, ja fast daß es überhaupt nur irgend eine in der Philosophie des Ephesiers spiele! — eine Annahme, die schon bei den noch heute vorliegenden Fragmenten des Werkes und bei Allem, womit sich das Alterthum über das heraklitische Feuer trug, schlechterdings unmöglich ist.

Jenes Mißverständniß war vielmehr nur dann überhaupt möglich, wenn irgendwo in dem Werke des Ephesiers ein Princip aufgestellt wurde,

---

gelten lassen, denn nach uns sind vielmehr, wie aus dem Bisherigen klar ist, sowohl diese Auffassung des heraklitischen Feuers als Wärmestoff und trockener Dunst und fast noch mehr die Auffassung seiner Seele als Hauch gerade zwei Grundirrthümer Zellers. Und auch abgesehen hiervon müßte es ganz unmöglich erscheinen, daß Aenesidem hiernach das heraklitische Feuer selbst schlechtweg als Luft auffaßt und zwei Elemente, die in der alten Physik stets von einander so bestimmt unterschieden wurden, πῦρ und ἀήρ, mit einander verwechselt haben sollte.

1) Wo Aenesidemos die dialectische Identität der Gegensätze am Begriff des Ganzen und der Theile nach Heraklit entwickelt: *ὁ δὲ Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον καὶ ἕτερόν φησι τὸ μέρος τοῦ ὅλου καὶ ταὐτόν· ἡ γὰρ οὐσία καὶ ὅλη ἐστὶ καὶ μέρος· ὅλη μὲν γὰρ κατὰ τὸν κόσμον· μέρος δὲ κατὰ τὴν τοῦδε τοῦ ζῴου φύσιν κτλ.*

Digitized by Google

welches einerseits seiner Natur nach leicht einer Verwechslung mit der Luft fähig war und welches zugleich andererseits auf dem weltbildenden heraklitischen Wege nach Unten eine Stellung noch über dem Feuer — dessen Function bei Heraklit Aenesidemos unmöglich ganz ignoriren konnte — einnahm oder doch einzunehmen schien und daher an der Spitze der Elementarreihe stand oder zu stehen scheinen konnte.

Es scheint sich nun aber auch das wirkliche Dasein einer solchen Reihe, in der die Luft oder ein mit ihr leicht zu Verwechselndes noch vor dem Feuer erschien, sofort durch Spuren bei alten Schriftstellern zu bestätigen. So heißt es zunächst in dem Hexämeron des heiligen Ambrosius (l. c. VI. T. I. p. 8. ed. Venet. 1781. Congr. S. Maur.) „In his enim quatuor ille elementa creata sunt, ex quibus generantur omnia ista quae mundi sunt. Elementa autem quatuor: aer, ignis, aqua et terra quae in omnibus sibi mixta sunt etc."

Zwar geben wir gern zu, daß eine Stelle eines solchen Schriftstellers wie Ambrosius, wenn sie isolirt stünde, nichts beweisen würde, und man annehmen könnte, es sei die Reihenfolge der Elemente darin nur willkürlich und ungenau durcheinandergeworfen, statt wirklich einer alten Ueberlieferung zu entsprechen.

Allein dieser Einwurf ist schon nicht mehr möglich bei den Worten jenes unbekannten, aber echt stoischen Verfassers, dessen früher dem Censorinus zugeschriebenes Fragment in den Ausgaben desselben abgedruckt ist. Es heißt daselbst (p. 146. ed. Lindenb.) c. I: „Initia rerum eadem elementa et principia dicuntur. Ea Stoici credunt tenorem atque materiam. Tenorem, qui rarescente materia a medio tendat ad summum; eadem concrescente rursus a summo referatur ad medium. Thales Milesius aquam principium omnium rerum dixit. Alias opiniones supra retuli. Stoicorum opinio probanda, qui, cum arte compositum mundi opus considerarent, introduxerunt Naturam providam ac sapientem, quam ordo impermutabilis ostenderet, et industria factum pronunciaverunt. Sive perpetuus, sive longaevus est mundus et in flammas abit et vicissim ex flammis renovatur ac restituitur, durantibus tamen principiis; nec recidere ad nihilum videri potest quod in se deficit et in se regignitur: Et constat quidem quatuor elementis terra, aqua, igne, aëre, cujus principalem Solem quidem putant ut Cleanthes" etc.

Hier kann nicht zufällig die Luft zuletzt genannt sein; vielmehr zeigt der Relativsatz: cujus principalem Solem qu. p. ut Cleanthes (— wobei man sich des Heraklitikers im platonischen Kratylos erinnere, siehe oben

Digitized by Google

p. 13, der gleichfalls die Sonne für das oberste heraklitische Princip erklärt —), daß in der Elementarreihe, welche der stoische Verfasser uns überliefert und welche, wie die gesammte stoische Lehre vom Elementarproceß, ihrem Ursprung nach immer aus Heraklit stammt, die Luft diese oberste Stellung, noch über dem Feuer, — ganz so, wie wir es als die nothwendige Auffassung des Aenesidemos erklärt haben — ausdrücklich einnehmen soll.

Fragen wir nun aber, welches nun wirklich jenes Princip war und sein konnte, das, wenn auch nur an einzelnen Stellen des heraklitischen Werks, an der obersten Spitze des Elementarprocesses erschien und das von Aenesidemos, sowie von der stoischen Ueberlieferung, welcher der unbekannte Fragmentist folgt, mit der Luft verwechselt wurde, so können wir, nachdem wir die Sache so weit vorbereitet haben, die Antwort, welcher die weitern Beweise nachfolgen werden, wohl schon jetzt assertorisch dahin ertheilen: dieses Princip ist und kann kein anderes gewesen sein, als der — Aether. — Wie leicht der Aether mit der Luft verwechselt werden konnte, liegt auf der Hand. Denn bekanntlich wurde er im Alterthum ebenso häufig und selbst noch häufiger als eine reinere Luft, wie als ein reineres Feuer aufgefaßt. Wäre also wirklich auch der Aether eine jener vielen Benennungen gewesen, die Heraklit für sein Absolutes gebrauchte, trat er wirklich an irgend welchen Stellen des heraklitischen Werks als oberstes weltbildendes Princip auf, so wäre es dann — aber auch nur dann — statt unerklärlich vielmehr nur sehr begreiflich, wie Aenesidemos und jene stoische Ueberlieferung dazu kommen konnten, die Luft als heraklitische ἀρχή zu verkünden und sie an die Spitze der Elementarreihe, noch vor dem Feuer, zu stellen.

Und um so leichter möglich mußte dies Mißverständniß sein, als eben die Luft sonst gar nicht in der echten Elementarreihe des Ephesiers vorkam und man somit bei dieser Auffassung des αἰθήρ einmal sich so von selbst die Lücke ausfüllte, als welche, nachdem einmal die Vierheit der Elemente zur allgemein gang und gäben Voraussetzung geworden war, das Fehlen der Luftstufe bei Heraklit erscheinen mußte, und als zweitens eben das Fehlen dieser Stufe der Grund war, daß man jenes oberste Princip, den αἰθήρ, als Luft auffassen konnte, ohne dabei, — wie der Fall hätte sein müssen, wenn die Luft im heraklitischen Elementarproceß vorgekommen wäre, — in der weiteren Elementarreihe noch ein zweitesmal auf dieselbe zu stoßen, sie somit zweimal setzen zu müssen und so mit sich selbst ins Gedränge zu gerathen.

Daß nun aber auch wirklich der Aether eine der Benennungen gewesen ist, unter welchen der rastlos nach möglichst unsinnlichem Ausdruck seines Absoluten ringende Heraklit [1]) sein Feuer — und zwar gerade sein höchstes

1) Vgl., außer dem zweiten Capitel, oben p. 27 und unten p. 91.

nie untergehendes Feuer des ideellen Proceſſes (§ 18.) — dargeſtellt hat, — dies ſcheinen nicht unerhebliche und nicht wenige Beweiſe durch die Uebereinſtimmung, in der ſie unter einander ſtehen, gewiß zu machen. So heißt es zunächſt in einer ſchon oben (p. 18) angeführten Stelle des offenbar auf der Grundlage der heraklitiſchen Phyſik beruhenden untergeſchobenen hippokratiſchen Schriftchens de carnibus (T. I. p. 425. ed. Kuehn.): „Es ſcheint mir aber, was wir das Warme (*τὸ θερμόν*) nennen, ein Unſterbliches zu ſein und Alles zu begreifen und zu ſehen und zu hören und Alles zu wiſſen, ſowohl das ſeiende als was künftig ſein wird. Dieſes nun entwich, als Alles durcheinander gerüttelt wurde, zum größten Theil in den oberſten Umkreis, und dies iſt es, was, wie mir ſcheint, die Alten Aether genannt haben" (*καὶ ὀνομῆναί μοι αὐτὸ δοκέουσιν οἱ παλαιοὶ αἰθέρα*).

Daß hier ſchwerlich Jemand anders als Heraklit gemeint ſein dürfte, zumal, wie bereits bemerkt, die Schrift überall auf der Baſis der heraklitiſchen Elementarlehre beruht, wird für jeden Kundigen auf der Hand liegen.

Hierzu kömmt zweitens, daß, mindeſtens nach den Berichten bei Stobäus Ecl. I. p. 178 und Plut. Plac. I, 28. p. 560. Wytt., Heraklit ſich des Beiworts *αἰθέριον* ſelbſt bedient und zwar gerade ſeine weltbildende *εἱμαρμένη* den ätheriſchen Leib und den Saamen der Entſtehung des All „*αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως*" genannt haben ſoll. Wenn aber jemand wegen der aus jenen Berichten herausklingenden ſtoiſchen Terminologie läugnen wollte, daß dieſelben das Vorkommen des *αἰθήρ* bei Heraklit ſelbſt wahrſcheinlich machen, ſo möchten wir dies Argument weit eher umkehren. Nach Allem nämlich, was wir über das Verhältniß der ſtoiſchen Phyſik zur heraklitiſchen bereits geſehen haben und noch ſehen werden, ſcheint uns gerade die große Rolle, welche der Aether in der ſtoiſchen[1]) Phyſik ſpielt, kaum erklärlich zu ſein, wenn die Stoiker ihn nicht ſchon bei Heraklit ſelbſt in einer mindeſtens irgendwie entſprechenden Stellung vorgefunden haben ſollten, — und ſomit ein erhebliches Argument mehr für dieſe Annahme zu bilden. — Hierzu kömmt nun viertens, wie Platon im Kratylos den *αἰθήρ*, ähnlich wie die Götter, *θεοί*, von

1) Blos auf ſolche ſtoiſche Stellen fußt wohl Häſer — denn eigentlich directe Berichte liegen unſeres Wiſſens nicht vor — wenn er in ſeiner Geſchichte der Medicin, 2. Aufl. 1853 p. 31 von Heraklit ſagt: „Hauptgrundſatz dieſer Kosmologie iſt die unaufhörliche Wandelbarkeit der Dinge, das fortwährende Andersſein des Urſeins, welches deshalb unter dem Bilde des Feuers oder vielmehr des Aethers dargeſtellt wird. — — — Heraklitus wagte es ſogar, auch den Geiſt des Menſchen als Ausfluß des Uräthers zu bezeichnen". (Auch letzteres wird, ſoviel wir wiſſen, von Pythagoras und den Orphikern, nicht aber von Heraklit berichtet).

Digitized by Google

ἀεὶ θέειν etymologiſirt (ib. p. 397 d. u. p. 410 b.), in einer Weiſe, die deutlich zeigt, daß der Aether in einer bereits damals vorhandenen Philoſophie eine entſprechende Rolle eingenommen haben muß. Dieſelbe Ableitung des Aethers wird auch in dem Etymolog. M. p. 33, 3., von Ariſtoteles erwähnt: *Αἰθὴρ, παρὰ τὸ ἀεὶ θεῖν κυκλοφορικῶς, φησὶν Ἀριστοτέλης περὶ Κυρηναίων* (cf. Ar. Meteor. I. 3. p. 747), und wie wenig gerade dieſe beiden Ableitungen im Kratylos von θεός und αἰθήρ aus der Luft gegriffen waren, ſondern nur die von Platon zwar ironiſirten Etymologieen einer andern Philoſophie, von dieſer aber ganz ernſthaft gemeint waren, zeigt ſich wohl deutlich auch darin, daß gerade dieſe beiden Ableitungen im Alterthum — und ſpeciell auch bei den Stoikern — ſtehend blieben [1]). Daß aber bei der Natur dieſer Ableitung des Aethers von dem Begriff des „Immer Laufens" nur an irgend eine Richtung der heraklitiſchen Philoſophie gedacht werden kann, leuchtet von ſelbſt ein, wenn ſich auch freilich erſt aus unſerer ſpäteren Ausführung über den platoniſchen Kratylos ergeben wird, wieviel damit für den Epheſier ſelbſt bewieſen iſt.

Aber es zeigen ferner auch die eigenen Worte jenes ſtoiſchen Fragmentiſten, in welchen er den aër an die Spitze der Elementarreihe und noch über das Feuer ſtellt, daß dieſer aër thatſächlich nur aus dem Aether entſtanden iſt. Denn er fährt a. a. O. fort: „cujus (aëris) principalem Solem quidem putant, ut Cleanthes; ut Chrysippus **aethera,** cujus motu perenni subjecta tenentur et administrantur". Es liegt alſo hiernach, auch ohne näher auf die Rolle des Aether bei den Stoikern einzugehen, in der Stelle ſelbſt die urſprüngliche und noch Chryſippus bekannte Aethernatur dieſes angeblichen aër wohl auf der Hand.

Endlich iſt es eine an Folgerungen reiche und ohne Grund von den Bearbeitern Heraklit's außer Acht gelaſſene Stelle des Cicero (de nat. Deor. II. c. 33.), welche im Verein mit dem Bisherigen den Beweis wohl zur Evidenz erbringt, daß der Aether von Heraklit als oberſtes weltbildendes Princip ausgeſprochen worden ſein muß, und daher die Luft in der Auffaſſung des Aeneſidemos und in jener ſtoiſchen Ueberlieferung nur aus Mißdeutung dieſes Aethers entſtanden iſt. Abweichend nämlich von allen bisher von uns angeführten Berichten hierüber ſtellt uns Cicero a. a. O. die heraklitiſche *ὁδὸς ἄνω κάτω* alſo dar: „Et cum quatuor sint genera corporum, vicissitudine eorum mundi continuata natura est. Nam ex terra aqua; ex aqua oritur aër; ex aëre aether: deinde retrorsum vicissim ex aethere aër; ex aëre aqua; ex aqua terra in-

1) cf. Annaeus Cornutus p. 6. ed. Os. und reichliches Material darüber in den Noten von Villoiſon und Oſann p. 227 sq. daſ.

Digitized by Google

fima. Sic naturis his, ex quibus omnia constant, sursum deorsum, ultro citroque commeantibus, mundi partium conjunctio continetur“ [1]). Hier treffen wir alſo den heraklitiſchen Weg nach Oben und Unten ausdrücklich in die Reihe: Aether, Luft, Waſſer, Erde und umgekehrt als ſeine Stufen zerlegt. Freilich folgte Cicero hierbei ſtoiſcher Ueberlieferung. Aber ſchon die genau heraklitiſche Terminologie, in welcher hier die Bewegung des Weges nach Oben und Unten geſchildert wird, reicht hin zu zeigen, wie wenigſtens die Stoiker ſelbſt ſich bei dieſer ihrer Reihe von der heraklitiſchen Elementarlehre durchaus nicht zu entfernen glaubten. Unmöglich hätte daher, nach uns, eine ſolche Ueberlieferung entſtehen und den Aether ſo beſtimmt an die Spitze des Elementarproceſſes ſelbſt ſtellen können, wenn ſich nicht hierzu irgend eine Grundlage in dem Werke des Epheſiers ſelbſt gefunden hätte.

Aber noch zu zwei anderen mit dem Vorigen eng zuſammenhängenden Fragen giebt dieſe ciceronianiſche Darſtellung der heraklitiſchen Reihe Anlaß. Die erſte Frage iſt: wo iſt in dieſer Reihe das Feuer geblieben? Denn es muß auf den erſten Blick nicht wenig überraſchen, in einer Darſtellung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* das Feuer gänzlich fehlen zu ſehen. Die zweite Frage iſt die ſchon im Anfang dieſes § flüchtig berührte: wo kommt in dieſer Reihe die — Heraklit fremde — Luft her? Die erſte Frage wird ſich aber gerade mit Hülfe der zweiten beantworten, weshalb wir mit der genaueren Unterſuchung dieſer letzteren beginnen.

Auf dieſe Frage würde zunächſt die ſchon oben nach Schleiermacher gegebene Antwort ſich darbieten, daß bei den Stoikern die Stufe der Luft aus dem ſeit Empedokles herrſchenden Kanon in den heraklitiſchen Elementarproceß eben eingeſchoben wurde. Aber es würde ſich doch noch vielleicht fragen, ob bei der ſo großen Abhängigkeit der ſtoiſchen Phyſik eine willentliche Alterirung des heraklitiſchen Elementarproceſſes Seitens der Stoiker anzunehmen ſei. Wir geſtehen, daß uns die Bejahung einer ſo geſtellten Frage höchſt bedenklich ſein würde. Eine ſolche willentliche Alterirung würde

1) Und ganz ebenſo nochmals Cicero ib. III, 12. Entſprechend auch bei Diog. L. VII, 137 und Rufus aus Epictetus de amicitia ap. Stob. Serm. T. 106. p. 571: *καὶ νὴ Δί', αὐτὰ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἄνω καὶ κάτω τρέπεται καὶ μεταβάλλει· καὶ γῆ τε ὕδωρ γίνεται καὶ ἀήρ· οὗτος δὲ πάλιν εἰς αἰθέρα* (wie Wyttenb. ad Plut. de amic. mult. p. 97 bereits aus *ἕτερα* herſtellt) *μεταβάλλει· καὶ ὁ αὐτὸς τρόπος τῆς μεταβολῆς ἄνωθεν κάτω.* Vgl. die auch ſonſt intereſſante Stelle des Verf. der Confeſſion des h. Cyprianus, Opp. Cyprian. ed. Baluz. Par. 1726. p. CCXCVII, 2: *ἦλθον καὶ ἐν Ἄργει ἐν τῇ τῆς Ἥρας τελετῇ, ἐμυήθην ἐκεῖ βουλὰς ἑνότητος ἀέρος πρὸς αἰθέρα καὶ αἰθέρος πρὸς ἀέρα, ἅμα δὲ καὶ γῆς πρὸς ὕδωρ καὶ ὕδατος πρὸς ἀέρα.* Vgl. hierzu § 10. u. 11. beſ. p. 258 sq.

Digitized by Google

aber doch vorliegen, wenn die Stoiker ohne irgend welchen sie mindestens nach ihrer Ansicht hierzu berechtigenden Anlaß in dem Werke des Heraklitos selbst, die Luft blos so eingeschoben hätten. Es frägt sich daher weiter, ob nicht vielleicht irgend ein näherer Anlaß bei Heraklit selbst hierzu vorlag?

Ein solcher Anlaß aber lag in der That vor und kann, wenn wir nicht irren, noch ganz bestimmt nachgewiesen werden. — Fragen wir nämlich, welches ist denn in der stoischen Darstellung selbst der Elementarweg nach Unten, so ist zwar die Antwort aller Berichterstatter: Feuer, Luft, Wasser, Erde; dennoch aber verhält sich die Sache mindestens ursprünglich und noch bei Chrysippos nicht ganz so; Plutarch hat uns den Dienst erwiesen, uns die eigenen Worte des Chrysippos über den Elementarproceß aufzubewahren. Er sagt (de Stoic. Repugn. p. 1053. p. 291. Wytt.) von Chrysippos: „*λέγει γὰρ ἐν τῷ τρίτῳ περὶ φύσεως· „„Ἡ δὲ πυρὸς μεταβολὴ ἐστι τοιαύτη· δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ τρέπεται· κἀκ τούτου, γῆς ὑφισταμένης, ἀὴρ ἀναθυμᾶται· λεπτυνομένου δὲ τοῦ ἀέρος, ὁ αἰθὴρ περιέχεται κύκλῳ· οἱ δ' ἀστέρες ἐκ θαλάσσης μετὰ τοῦ ἡλίου ἀνάπτονται““*“. „Chrysippos sagt im dritten Buche über die Natur: „„Der Umwandlungsproceß des Feuers ist aber folgender: es wendet sich [1]) durch Luft (sc. durch die Luft hindurch) in Wasser um; und aus diesem wird, indem die Erde daraus zusammentritt, die Luft ausgedünstet; indem sich dann aber die Luft verdünnt, bildet sich ringsherum der Aether. Die Gestirne aber mit der Sonne werden aus dem Meere entzündet““. —

Was man nie beachtet hat und was dennoch bei einer genauen Betrachtung dieser Worte des Chrysippos zuerst auffallen muß, ist, daß in denselben auf dem vom Feuer ausgehenden Wege nach Unten die Luft als besondere Stufe eigentlich nicht vorkommt. Sie wird vielmehr hier nur in einer höchst ungewissen und schwankenden Weise mit einem „*δι'*“ in der Art angeführt, daß die Umwandlung des Feuers in Wasser durch sie hindurch geschehen soll. In Bezug auf die von ihm angegebenen wirklichen Stufen des Elementarprocesses hält also Chrysippos an der in den Bruchstücken Heraklit's bei Clemens vorgetragenen Lehre noch ganz fest: *πῦρ — εἰς ὕδωρ τρέπεται.*

1) Das *δι' ἀέρος* ist, wie keinem Zweifel unterliegen kann, nicht ursächlich zu nehmen. Die Umwandlung soll geschehen durch das Medium der Luft hindurch, ganz wie es bei Clemens in den § 20. angef. Worten heißt: *πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρόν.* Hier liegt schon deshalb keine Zweideutigkeit vor, weil als Ursache der Umwandlung bereits der Logos angegeben ist. Aber auch in der Stelle des Chrysipp ist ebensowenig Zweideutigkeit, da das Feuer ja wesentlich selbst die Thätigkeit und Ursache aller Umwandlung ist und seine Metamorphose unmöglich passiv von der Luft als thätigem Subject derselben erleiden kann.

Digitized by Google

Das Feuer wandelt ſich bei ihm wie bei dem Epheſier — in Waſſer um, als ſeine nächſte qualitative Phaſe. Erſt auf der Stufe des Waſſers iſt es, daß — und zwar als Rückwandlung deſſelben nach Oben — den Worten des Chryſippos zufolge die Luft wirklich entſteht und producirt wird (ἐκ τούτου, sc. ὕδατος, γῆ ὑφισταμένης, ἀὴρ ἀναθυμιᾶται). Das Waſſer iſt ihm nämlich ſofort die Thätigkeit ſich nach den beiden entgegengeſetzten Richtungen, nach Unten und Oben, zu dirimiren. Aus dem Waſſer wird, indem ſich ſeine dickeren Beſtandtheile nach Unten zu ſetzen und hierdurch die Erde bilden, durch die eben hiermit zugleich vor ſich gehende Ausſcheidung ſeiner feineren Beſtandtheile nach Oben zu, die Luft ausgedünſtet und producirt. Jetzt erſt iſt die Luft wirklich gewonnen als Rückgang des Waſſers nach Oben. Und darum wird nun erſt, offenbar nur um eine Conformität der Wege nach Unten und Oben herzuſtellen, die Luft auch in den Weg nach Unten an dem entſprechenden Platze mit einem „διὰ“ gleichſam furtive eingeſchwärzt; ganz ſo wie Clemens a. a. O. in ſeinen erklärenden Worten bei Heraklit ſelbſt das δι' ἀέρος in die Umwandlung des Feuers nach Unten in Waſſer einzuſchwärzen ſucht (woraus wir allein ſchon deutlich erſehen könnten, wie allgemein ſtoiſch und nicht blos auf Chryſipp beſchränkt [1]) der Gebrauch war, die Luft auf dem Wege des Feuers nach Unten nicht als beſtimmte Stufe zu ſetzen, ſondern blos in jener ungewiſſen Weiſe mit einem vorgeſetzten διὰ einzuſchieben). Dieſe Conformität der beiden Wege nach Oben und Unten wird übrigens durch dieſe Einſchwärzung ſo wenig erreicht, daß ſich vielmehr Chryſippos durch dieſelbe in einen erheblichen Widerſpruch mit ſich ſelbſt verwickelt. Denn er läßt nun die Wandlung des Feuers in Waſſer durch die Luft als ein ſchon beſtehendes Medium hindurch geſchehen, während ſie doch nach ihm ſelbſt erſt nach dem Waſſer und durch die Zerſetzung deſſelben nach Oben und Unten überhaupt producirt wird.

Wie erklärt ſich nun aber dies ganze ſtoiſche Verfahren mit der Luft? dieſe rathloſe, ungewiſſe und ſich ſelbſt widerſprechende Weiſe, in der ſie mit ihr zu Werke gehen?

Man braucht aber jetzt nur einen Blick auf die Fragmente Heraklit's bei Clemens (ſ. § 20.) zu werfen, um den Schlüſſel hierzu in Händen zu haben; denn es liegt dann ſofort am Tage, daß Chryſippos die Luft nur genau an die Stelle ſetzt, welche in dem Elementarproceß Heraklit's der πρηστήρ — der ihm aber erſcheinendes Feuer war — einnimmt. Heraklit läßt das Feuer ſich in Waſſer umwandeln. Ebenſo Chryſippos. Heraklit läßt dann

1) Vgl. auch Diog. L. VII, 136. der vom Zeus der Stoiker ſagt: κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὑτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ κτλ.

Digitized by Google

das Waſſer gleichzeitig („θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ“) ſich in die beiden entgegengeſetzten Richtungen dirimiren, ſich nach Unten in Erde, nach Oben in πρηστήρ zerlegen. Mit einer faſt ängſtlichen Folgſamkeit läßt Chryſippos und andere Stoiker ebenſo das Waſſer ſich ſofort gleichzeitig nach Unten in Erde, nach Oben in Luft dirimiren [1]).

Kurz, Chryſippos hat nur — freilich durch den herrſchenden Kanon der vier Elemente dazu getrieben und verleitet — den heraklitiſchen πρηστήρ als Luft aufgefaßt.

Bei Heraklit entſteht aber dieſer πρηστήρ, das blos erſcheinende Feuer als beſondere Stufe laut dem Bruchſtück bei Clemens nur auf dem Wege des Waſſers nach Oben. Darum erſcheint auch die Luft bei Chryſippos als beſtimmte ſelbſtändige Stufe nur auf dieſem Wege nach Oben. Und nur um die Conformität beider Wege zu retten und weil es doch eine unabweisliche Schwierigkeit gebildet hätte, wenn auf dem eigentlich weltbildenden Wege nach unten gar keine Spur von der Luft zu finden war, wird ſie hier in ſo unbeſtimmter Weiſe mit einem δι' ἀέρος eingeſchoben. Bei Heraklit war dies freilich mit dem πρηστήρ nicht nöthig und auch nicht einmal möglich. Denn ihm war der πρηστήρ auf dem Wege nach Unten ſchon in ſeinem kosmiſch-elementariſchen Feuer, welches ebenſoſehr erſcheinend als auch zu Grunde liegend iſt (§ 18.), miteingeſchloſſen; als blos erſcheinendes Feuer aber ſollte und konnte er ſich, wie oben gezeigt, nur auf dem vom Sinnlichen ausgehenden Wege nach Oben erzeugen.

Wie leicht die Stoiker aber dazu kommen konnten, den πρηστήρ des Heraklit im guten Glauben mit der Luft zu verwechſeln, wird einleuchten, wenn man erwägt, daß der πρηστήρ ſchon bei Ariſtoteles (Meteorol. III. c. I, 8. p. 371. ed. Bekk.) eine beſtimmte Art von Lufterſcheinung — den entzündeten und gefärbten Wirbelwind — bedeutet und dieſe Bedeutung des πρηστήρ ſeitdem für das Alterthum, auch für die Stoiker, maaßgebend geblieben iſt [2]).

---

1) Ja wie knechtiſch treu Chryſippos dem Heraklit zu bleiben ſucht und wie die Luft bei den Stoikern ſo zu ſagen ſelber immer in der Luft hängen blieb, zeigt ſich darin recht deutlich, daß Chryſipp in den o. a. W. die Geſtirne, alſo das Feurige, an der heraklitiſchen Tradition nicht zu ändern wagend, doch wieder aus dem Meere, ganz wie der Epheſier, ſich entzünden, alſo doch wieder das Waſſer auch auf dem Wege nach Oben realiter in Feuer unvermittelt ſich umſetzen läßt, während nach ſeiner Abſtufung ſich conſequent die Geſtirne aus der Luft hätten entzünden müſſen.

2) z. B. Sen. Quaest. nat. V. 13: — — Hic ventus circumactus et eundem ambiens locum et se in ipsa vertigine concitans, turbo est. Qui si pugnacior est ac diutius volutatur, inflammatur et efficit quem πρηστῆρα Graeci vocant etc. Und gerade auch Chryſippus ſagt uns nach Stob. Ecl. Phys. I. p. 591: ὅταν ἡ τοῦ πνεύματος φορὰ σφοδροτέρα γένηται καὶ πυρώδης καπνὸν

Ja es liegt noch ein bestimmter Beweis vor, daß stoische Commentatoren des Herakleitos auch bei ihm selbst den *πρηστήρ* als eine solche Luft-erscheinung aufgefaßt haben. Einem solchen stoischen Commentator des Ephesiers ist nämlich ohne Zweifel die Notiz bei Stob. Ecl. Phys. p. 594 entflossen: *Ἡράκλειτος βροντὴν μὲν κατὰ συστροφὰς ἀνέμων καὶ νέφων καὶ ἐμπτώσεις πνευμάτων εἰς τὰ νέφη, ἀστραπὰς δὲ κατὰ τὰς τῶν θυμιωμένων ἐξάψεις, πρηστῆρας δὲ κατὰ νέφων ἐμπρήσεις καὶ σβέσεις.* —

Jetzt beantwortet sich auch von selbst eine Frage, die schon oben bei der Betrachtung der Stelle des Chrysippos hätte aufgeworfen werden sollen. Chrysippos beginnt zwar seine Elementarumwandlungslehre mit den vorangesetzten Worten: „Folgendes ist der Umwandlungsproceß (*μεταβολή*) des Feuers". Aber er läßt sich das Feuer nun wohl nach Unten umwandeln, allein auf dem Wege nach Oben läßt er befremdlicher Weise das sinnliche Feuer gar nicht wieder entstehen. Hier verdünnt sich vielmehr die aus dem Wasser gewonnene Luft sofort in den Aether. Diese an sich sonst gewiß nicht wenig befremdliche totale Uebergehung des sinnlichen Feuers auf dem Wege nach Oben ist jetzt nur ganz natürlich und nothwendig. Denn seine Luft ist ja eben selbst an die Stelle dessen getreten, was bei Herakleitos den Platz dieses sich auf den Weg nach Oben entwickelnden und diesen Weg abschließenden sinnlichen Feuers einnahm, an die Stelle des *πρηστήρ*. Darum kann also Chrysippos, und ebenso andere Stoiker, dies sinnliche Feuer gar nicht wieder gewinnen, sondern muß gleich von der Luft in den Aether übergehen.

Wenden wir uns jetzt von den Worten des Chrysippus zu denen des Cicero zurück, so haben sich die daselbst aufgeworfenen Fragen: wo ist in jener Reihe aether, aër, aqua, terra, das (sinnliche) Feuer hin- und die Luft hergekommen, nun jetzt von selbst beantwortet. Die Luft ist eben aus dem Mißverständniß des *πρηστήρ* entstanden, und damit zugleich das blos erscheinende Feuer, welches dieser *πρηστήρ* bei Heraklit darstellt, aus dieser Elementarreihe nothwendig weggefallen. Eine Bestätigung hierfür gewährt auch die durch das Vorstehende jetzt erst begreifliche Stelle des oben angef. unbekannten stoischen Fragmentisten. Denn obwohl er zuerst die Reihe terra, aqua, ignis, aër hat, schließt dieser mit Widersprüchen nicht sparsame Autor sich dann doch an die Auffassung des Chrysippus an (in den Worten: cujus (aëris) principalem Solem quidam putant, ut Cleanthes, ut Chrysippus aethera, cujus motu perenni subjecta tenentur et administrantur) und fährt dann, die bestimmte Elementarumwandelung nach Oben und Unten

---

ἀποτελεῖσθαι· ὅταν δὲ ἄθρουν ἐκπέσῃ τὸ πνεῦμα καὶ ἧττον πεπυρωμένον, πρηστῆρα γίνεσθαι. Vgl. die Noten von Ideler zu Arist. a. a. O.

Digitized by Google

explicirend, bald fort: aër aetherem supra, infra aquam[1]) — — progignit, „die Luft zeugt nach Oben den Aether, nach Unten das Waſſer“. Die Herausgeber des Fragments haben gemeint, daß der Text hier corrumpirt ſei, weil nichts über das Feuer geſagt werde. Aber ſobald der Fragmentiſt einmal der Meinung des Chryſippus folgt, konnte, wie wir geſehen, im Uebergang der Stufen in einander nicht weiter vom Feuer die Rede ſein.

Faſſen wir jetzt die Reſultate zuſammen, die ſich, wie wir glauben, uns aus den vorſtehenden Unterſuchungen ergeben, ſo ſind es folgende:

Heraklit muß, wie es ſcheint, in Stellen ſeines Werks den Aether als oberſtes weltbildendes Princip[2]), — vielleicht bildlich als die Sphäre des unabläſſig die Welt umwandelnden demiurgiſchen Zeus (ſ. Bd. I. p. 124) — aufgeſtellt haben. Der Aether muß bei ihm eine der Formen geweſen ſein, in welchen (wie in der unſichtbaren Harmonie ꝛc.) Heraklit das intelligible Geſetz des rein ideellen Proceſſes — zum Unterſchiede von dem kosmiſch-realen Proceß — oder ſeinen reinen Logos-Gedanken (ſiehe oben p. 27 sqq.) herauszuringen geſucht hat[3]). Als Darſtellung dieſes höchſten rein ideellen, nie verlöſchenden, d. h. ſeine Momente nicht zu realen Unterſchieden entlaſſenden Gedankenfeuers muß er dann noch über dem kosmiſch-elementariſchen Feuer, als die ſich auch durch dieſes hindurchziehende Weſenheit, ganz ebenſo geſtanden haben, wie wir von Clemens a. a. O. den λόγος διοικῶν noch über dem πῦρ und als die eigentliche ſubſtantielle Urſache der Umwandlungen des Feuers, als die in höchſter Inſtanz das Feuer ſelbſt umwandelnde Thätigkeit erblicken. Und kam nun der Aether in dieſer Bedeutung bei Heraklit vor, ſo muß beiläufig noch bemerkt werden, daß der Epheſier alſo in Bezug auf ihn ganz ebenſo wie auf den πρηστήρ orphiſche Analogieen zur Herausringung ſeiner Begriffe benutzt zu haben ſcheint.

Denn wie er den πρηστήρ bei den Orphikern als „Blume des unreinen Feuers“ vorfand, ſo nennt auch der V. (4.) angebliche orphiſche Hymnus den Aether dagegen, ganz analog für die Bedeutung, die wir

---

1) Die hier folgenden Worte et aër supra aquam, infra terram ſind wohl einfach in aqua supra aërem, infra terram abzuändern.

2) Auch die oben p. 66 angeführten orphiſchen Verſe ſcheinen dies zu beſtätigen; ſie ergeben nämlich die Reihe: γῆ, ὕδωρ, ψυχή, welche dem Feuer entſpricht, und αἰθήρ.

3) Es erhellt ohne weitere Ausführung von ſelbſt, wie ſehr, was vom Aether angegeben wird, dieſer Bedeutung deſſelben entſpricht, z. B. wenn es von ihm bei dem o. a. Fragmentiſten nach Chryſippus heißt: cujus motu perenni subjecta tenentur et administrantur, oder wenn, wie Diog. L. VII, 139. aus Chryſippus und Poſidonius berichtet, der Aether von dieſen das ἡγεμονικόν der Welt genannt wird.

Digitized by Google

ihm bei Heraklit vindiciren „des Weltalls herrlichſten Urſtoff“ (*κόσμου στοιχεῖον ἄριστον*). Beſonders aber muß damit verglichen werden, daß nach den Berichterſtattern (ſ. die Stellen bei Lobeck, Aglaoph. p. 472 sqq.) der Aether den Orphikern ſtets die immaterielle Einheit (*μονάς*) bedeutet habe[1]).

Iſt der Aether eine bei Heraklit vorgekommene Form, ſo ergeben ſich ſomit drei unterſchiedene Feuerarten, in denen Heraklit, immer mehr gegen das Sinnliche in der Verkörperung ſeines Begriffs ankämpfend, ſein Abſolutes in möglichſter Unſinnlichkeit herauszuringen ſuchte[2]): *πρηστήρ*, *πῦρ*, *αἰθήρ*. Das Verhältniß dieſer drei Feuer zu einander und ihr Unterſchied iſt dann folgender: der *αἰθήρ* iſt der Gedanke des ideellen Proceſſes ſelbſt, der aber eben deswegen (ſ. Bd. I. p. 98 sqq. p. 123 sqq. 140 sq. 186 sqq. u. § 18.) ſeine beiden Momente niemals in realen Unterſchied auseinandertreten läßt, deſſen Momente vielmehr im abſoluten Uebergehen eines jeden von ihnen in ſein Gegentheil immer mit ſich identiſch bleiben; er iſt die ädaquate Einheit der Momente von Sein und Nichtſein in der Form des Gedankens, und nicht in der einſeitigen Form des Seins; er iſt die reine Kategorie oder der Logos der Umwandlung, durch welchen zwar alles Wirkliche umgewandelt wird, der aber ſelbſt nie eine Umwandlung erleidet, der als das allein Seiende der Umwandlung aller Dinge zu Grunde liegt, aber ſelbſt nie in dieſen realen Umwandlungsproceß eintritt. — Das *πῦρ**), das kosmiſch-elementariſche Feuer iſt im Gegentheil nur: beſtändiges Sichumwandeln in ſein Gegentheil; es iſt nur dies: in das Sein umzuſchlagen, zu verlöſchen; aber als Umſchlagen in ſein Gegentheil überhaupt, iſt es in dieſem ſeinen Gegentheil angelangt nicht erſtorben; es iſt vielmehr nur die Bewegung, ſich aus demſelben wieder zu ſich zurückzuwerfen und herzuſtellen; es iſt die über ſich ſelbſt hinausgehende

---

1) Procl. in Tim. I, 54 drückt ſich dabei aus: — *καὶ ἐν ταύταις ἡ μονὰς κρείττων τῆς δύαδος ἦ, εἰ βούλει Ὀρφικῶς λέγειν, ὁ αἰθὴρ τοῦ χάους.* Vgl. bei Heraklit die *ἁρμονία ἀφανῆς κρείττων τῆς φανερῆς* und das Bd. I. p. 97 sqq. darüber Geſagte.

2) Wenn Ariſtoteles Meteor. I. c. 4, 3. p. 341. Bekk. ſagt, ein ganz namenloſes ſei eigentlich das, was bei ihm jeder dampfartigen Auflöſung gemeinſchaftlich ſei (*ἀνώνυμον γὰρ τὸ κοινὸν ἐπὶ πάσης τῆς καπνώδους διακρίσεως*) und nur, um doch einen Namen zu haben, müſſe es Feuer genannt werden, weil dieſes das am meiſten von allen Körpern ſich entzündende ſei, — ſo iſt dieſe ariſtoteliſche Anonymität des Feuers nur das ausgeſprochene Geheimniß und der Grund der heraklitiſchen Polyonomaſie derſelben.

*) Jetzt ſteht durch das Fragment des Pſeudo-Origenes (oben p. 7) ſogar noch ein anderer Feuername feſt, den Heraklit hierfür gebraucht: der Blitz, *κεραυνός*, wohl offenbar in Hinſicht auf die im Nu verlöſchende Natur deſſelben.

Digitized by Google

und ſich in ſein eigenes Gegentheil continuirende Natur des allgemeinen beſtändigen realen Umwandelns; ſein Verlöſchen iſt ebenſo weſentlich beſtändiges Sichwiederentzünden; es iſt ſo die beſtändige raſtlos proceſſirende, aber immer reelle Wirklichkeit und beſtimmte Unterſchiede erzeugende Thätigkeit des kosmiſchen Alls (ſ. oben p. 38 sqq.); der *πρηστήρ* endlich iſt die beſondere Heraushebung des Moments als einzelner ſinnlich-beſtimmter Stufe. Er continuirt ſich nicht in ſein Gegentheil, ſondern ſtirbt, wenn er zu Waſſer wird, ganz ſo, wie das Waſſer, wenn es Erde wird [1]) ꝛc. —

Hatte alſo der Aether bei Heraklit dieſe mit dem Logos identiſche Bedeutung des reinen Gedankens des intelligiblen Proceſſes und ſomit des oberſten weltbildenden Princips, ſo mußte ſich explicite oder implicite an irgend welchen Stellen des heraklitiſchen Werkes die Reihe ergeben: *αἰθήρ*, *πῦρ* (das ſowohl kosmiſche als elementariſche Feuer), *θάλασσα*, *γῆ* [2]) und die Rückreihe *γῆ*, *θάλασσα*, *πρηστήρ*, da die Rückwandlung nach Oben, wie früher gezeigt, mit dem blos elementariſchen Feuer ſchloß.

Durch dieſe heraklitiſche Reihe löſen ſich nun zugleich alle die verſchiedenen Mißverſtändniſſe, die wir betrachtet haben. Aeneſidemos und die ſtoiſche Ueberlieferung, welche Ambroſius und der ſtoiſche Fragmentiſt im Anfang ſeiner Stelle wiedergeben, faſſen, wie es ſcheint, den *πρηστήρ* richtig als Feuer auf. Eben deshalb aber verfallen ſie nun in das Mißverſtändniß, den *αἰθήρ* als Luft zu faſſen und daher die Luft als heraklitiſche *ἀρχή* zu verkünden oder aber — was hiermit nothwendig gegeben iſt — die Reihe zu produciren: aër, ignis, aqua, terra.

Die andere ſtoiſche Ueberlieferung, welcher Cicero a. a. O. folgt, die Diog. L. VII, 137. wiedergiebt, und die auch im Weſentlichen die Meinung des Chryſippus bildet, vermeidet dieſes Mißverſtändniß des Aether, welchen ſie vielmehr als oberſtes Princip beläßt, verfällt aber dabei in die andere Verwirrung, die Luft in dem *πρηστήρ* zu erblicken. Dieſe Männer ſind dadurch gezwungen, wenn auch im Widerſpruch mit ſich ſelbſt, das Feuer mit dem Aether ſchlechtweg zu identificiren (ſ. bei Diog. L. VII, 137.: *ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ, ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι*), und reſp.

1) Wir haben ſchon oben bemerkt, wie dieſen drei Gattungen von Feuer die dunklen bei den Stoikern curſirenden und von ihnen niemals, wie es ſcheint, ganz begriffenen Traditionen von drei Arten des Feuers, das ignis plane artifex, artificiosus und inartificiosus entſprechen dürften (ſiehe p. 34, 1.).

2) Dieſe Reihe würde ſomit auch nur formell der in den bei Clemens mitgetheilten Bruchſtücken enthaltenen widerſprechen. Man denke hierbei übrigens an den ſich doch zunächſt offenbar auf Phyſiſches beziehenden Tadel des Theophraſtus bei Diog. L. IX, 6., Heraklit habe die Dinge an verſchiedenen Stellen ſeines Werks abweichend vorgetragen (*τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράψαι*).

Digitized by Google

ſo eine Reihe zu produciren, in welcher das Feuer ſelbſt ganz fehlt: aether, aër, aqua, terra und umgekehrt. Oder ſie müſſen, wenn ſie wie Chryſippus noch genauer an Heraklit feſthalten wollen, einerſeits das Feuer ſelbſt auf dem Wege nach Unten noch belaſſen, ohne es aber auf dem Wege nach Oben wiedergewinnen zu können, andererſeits die Luft erſt auf dem Wege nach Oben ſich wirklich entwickeln laſſen und ſomit die Reihe produciren πῦρ (δι' ἀέρος), ὕδωρ, γῆ und die Rückreihe γῆ, ὕδωρ, ἀήρ, αἰθήρ.

Es hat aber nur in eben dieſer Verwechslung des πρηστήρ mit der Luft und der hiermit zuſammenhängenden Identificirung des Aethers mit dem Feuer ſeinen Grund, daß ſowohl Chryſippus als auch die Ueberlieferung, der Cicero folgt, dem oben nachgewieſenen echt heraklitiſchen Zuge, daß der Aether, als das abſolute ideelle Geſetz des Proceſſes, nicht auf dem Wege des Sinnlichen nach Oben erzeugt werden könne, — nicht treu zu verbleiben vermögen, ſondern um doch irgend ein Feuerprincip auf dem Wege nach Oben zu haben, auch ihn aus der Rückwandlung der Luft entſtehen laſſen müſſen. Daß aber dieſer oben nachgewieſene echt heraklitiſche Zug durch die Rückbildung des Aethers aus der Luft bei Chryſippus und Cicero nicht erſchüttert wird, darüber noch einige Worte. Zunächſt müſſen wir jetzt beſonders auch auf die ſchon oben (p. 32) ausführlich erörterte Stelle der homeriſchen Allegorieen verweiſen, deren bedeutungsvoller heraklitiſcher Inhalt nach dem Bisherigen noch klarer hervortritt. Wenn dort das Feuer in ein gedoppeltes eingetheilt wird, in ein ätheriſches und ein vergängliches, wenn letzteres Hephaeſtos genannt und ſein Begriff wörtlich dahin angegeben wird, daß es „angemeſſen ſich entzündendes und verlöſchendes" ſei — (mit denſelben Worten, deren ſich Heraklit zur Definition ſeines kosmiſch-elementariſchen Feuers bedient —), wenn dagegen das ätheriſche Feuer Helios (wie es ja auch der Heraklitiker im Kratylos und Kleanthes nennt) und Zeus genannt und ſein Begriff dahin angegeben wird, daß es continuirliches (συνεχῶς) Feuer ſei, das nichts habe, was hinter ihm komme, während jenes andere Feuer ein ſich abwechſelnd durch die ſich in es umwandelnde Materie entzündendes und wieder ſeinerſeits ſich in die Reihe der andern Materien hinein umwandelndes und hierdurch vergehendes ſei, — ſo liegt jetzt wohl noch deutlicher auf der Hand, wie ſehr dies Alles dasjenige beſtätigt, was wir über das Vorkommen und die Bedeutung des Aethers bei Heraklit entwickelt haben. Der ganze Begriffsunterſchied des ätheriſchen und des irdiſchen Feuers in der fraglichen Stelle beruht aber lediglich auf dem — wie wir geſehen haben, nicht ſtoiſchen — Grundgedanken, daß ſich das erſtere nicht im Elementarproceß aus der Umwandlung der andern Ele-

Digitized by Google

mente erzeugt. Wie lange ſich dieſe heraklitiſche Tradition, trotz der herrſchenden Lehre Chryſippus und Anderer, wenn auch nur als ein dunkler und unverſtandener Punkt bei den Stoikern doch noch erhalten hat, zeigt in merkwürdiger Weiſe die oben bez. St. des ſtoiſchen Fragmentiſten; denn nachdem er vom Aether geſagt hat, daß Alles durch ſeine perennirende Bewegung durchwaltet wird (cujus motu perenni subjecta tenentur et administrantur), fährt er fort: „et ipse quidem aether nihil patitur". Das ſoll und kann doch wohl nur heißen: der Aether leitet zwar activ den ganzen Elementarumwandlungsproceß, durchwaltet und erzeugt ſo alles Andere; aber er ſelbſt tritt paſſiv in dieſen Elementarproceß nicht ein und wird nicht in demſelben umgewandelt und erzeugt (ſ. p. 91). Er iſt nur das thätige Subject, nicht aber auch das in ihr hergeſtellte Object dieſer Umwandlung. Nichtsdeſtoweniger fährt der Fragmentiſt unmittelbar auf das nihil patitur fort: aër aetherem supra, infra aquam — — progignit, läßt alſo den Aether durch die Umwandlung der Luft nach Oben, wie das Waſſer nach Unten erzeugt werden und ihn ſomit, wie jedes andere Element, Um- und Rückwandlung erleiden. Je weniger aber der Fragmentiſt, wie hieraus erhellt, jene Worte ſelbſt verſteht, umſomehr müſſen ſie bei ihm als eine alte echte Tradition erſcheinen, die er aufbewahrt, ohne ſie zu begreifen. —

Jetzt wird ſich auch eine Stelle von ſelbſt erklären, von der wir nicht glauben, daß ihr bisher irgend ein genügender Sinn abgewonnen werden konnte. Es ſind dies die Worte des ſ. g. Ocellus Lucanus [1]) de rer. nat. c. II. § 23: τὸ δὲ ἐξ ἀμφοτέρων αὐτῶν, τοῦ μὲν ἀεὶ θέοντος θείου, τοῦ δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντος γεννητοῦ κόσμος ἄρα ἐστίν, „aus beidem, dem immer laufenden Göttlichen und dem immer ſich umwandelnden Sterblichen, iſt die Welt". Wovon wir nämlich meinen, daß es bisher ſtets dunkel geblieben ſein muß, das iſt die Frage: was das überhaupt für ein Gegenſatz iſt, der zwiſchen ἀεὶ θέειν und ἀεὶ μεταβάλλειν gemacht wird, welches ſeine Bedeutung, und warum das Eine dem Göttlichen, das Andere dem Sterblichen zugeſchrieben wird. Aber dieſe Fragen beantworten ſich von ſelbſt, wenn man auf die Ausführungen des ontologiſchen Theiles (ſiehe die p. 91 bezogenen Orte), ſowie des § 18. rückblickt. Daſelbſt hat ſich uns gezeigt, wie die reine intelligible Idee des Werdens oder der ideelle Proceß, kurz das, was Heraklit die unſichtbare Harmonie im Unterſchied von der ſichtbaren oder das nie untergehende Feuer zum

1) Nur kurz bemerken wollen wir hier, wie der Verf. dieſer eklektiſchen, ſchon von Philo citirten Schrift überhaupt nicht undeutliche Anklänge an heraklitiſche Ideen, und auch nicht blos in der Elementarlehre, verräth.

Digitized by Google

Unterſchiede von dem verlöſchenden und ſich entzündenden kosmiſchen, oder was er den Logos oder den Namen des Zeus ꝛc. nennt, zwar auch noch ſtets in ihr Gegentheil umſchlagende Bewegung iſt, aber zum Unterſchiede vom realen Proceß eine ſolche, in welcher die entgegengeſetzten intelligiblen Momente gerade wegen des unaufgehaltenen Wandels ihrer reinen Gedankenbewegung ſtets in abſoluter Identität mit ihrem Gegentheil verbleiben, und in dieſes ſich umwendend nicht aus ſich ſelbſt herausgegangen ſind. Zum Unterſchiede von dieſem reinen unaufgehaltenen Wandel, der ſeine Momente nie in reellen Unterſchied gegeneinander treten läßt, beſtimmte ſich dort die Sphäre des Wirklichen oder der reale Proceß als diejenige Bewegung, welche die Identität von Sein und Nichtſein immer nur in der unangemeſſenen Form des Seins oder der einſeitigen Beſtimmtheit ſetzt, jede ſolche darum ſtets wieder aufhebt und in dieſem ſtets in wirklichem Unterſchied und realem Umſchlagen dieſer Beſtimmtheiten ineinander (*μεταβάλλειν*) raſtlos ſich vollbringenden Kreislauf die reale Welt erzeugt. Man kann dieſen Gedanken und den Unterſchied dieſer Bewegungen nicht prägnanter zuſammenfaſſen, als es hier in den bei Ocellus erhaltenen Worten der Fall iſt, indem zum Unterſchied von der ſtets in reale Beſtimmtheit und reales Andersſein übergehenden Umwandlung (*ἀεὶ μεταβάλλειν*) des Sinnlichen und Endlichen, dem Göttlichen ein ebenſo ſtetiges und dennoch nie in reale Umwandlung, in realen Unterſchied von ſich ſelber umſchlagendes *ἀεὶ θέειν* zugeſchrieben wird. — Zugleich iſt aber das *ἀεὶ θέον*, wie wir vor Kurzem ſahen (p. 83), nur eine aufgelöſte etymologiſche Form für den *αἰθηρ* — und ſo tritt auch hier wieder eine deutliche Spur hervor, wie der Aether ſelbſt in die reale Umwandlung des Elementarproceſſes nicht eintrat[1]).

Hielt man alſo dieſen traditionellen, für Heraklit ſo weſentlichen Umſtand feſt, daß der Aether den Elementarumwandlungsproceß zwar aus ſich

1) Wir dürfen nicht unerwähnt laſſen, daß die obige Stelle des ſ. g. Ocellus wörtlich zu leſen iſt in einem von Stobäus Ecl. I, 21 mitgetheilten Auszug aus Philolaos (bei Boeckh p. 167), aus welchem Folgendes hier ſtehe: „*καὶ τὸ μὲν „ἀμετάβλαστον“ αὐτοῦ* (sc. *κόσμου*), *τὸ δὲ „μεταβάλλον“ ἐστι· — — — ἐπεὶ δέ γε „καὶ τὸ κινέον ἐξ αἰῶνος ἐς αἰῶνα περιπολεῖ, τὸ δὲ κινεόμενον ὡς τὸ κινέον ἄγει“, οὕτω διατίθεσθαι· „ἀνάγκα τὸ μὲν ἀκίνατον, τὸ δὲ ἀειπαθὲς εἶμεν, καὶ τὸ μὲν νόῳ καὶ ψυχὰς ἀναλῶμα πᾶν, τὸ δὲ γενέσιος καὶ μεταβολὰς — — τὸ δ' ἐξ ἀμφοτέρων τούτων, τῷ μὲν ἀεὶ θέοντος θείῳ, τῷ δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντος γεννατῷ, κόσμος*“. — Kühner als bei der Schrift des Ocellus, bei der man ſich auf die Annahme ihres ſpäten untergeſchobenen Urſprungs ſtützen kann, muß es ſcheinen in einem Fragmente des Philolaos eine heraklitiſche Spur wahrnehmen zu wollen. Aber zuvörderſt glauben wir, daß es ſchwerlich erlaubt ſein dürfte, die

Digitized by Google

ſetzt — als der durchwaltende Logos deſſelben —, aber nicht ſelbſt in ihn eintritt und in ihm erzeugt wird, ſo mußte man zu der Reihe gelangen — der richtigſten von allen, mit Ausnahme deſſen, daß auch ſie die Luft einſchiebt — die uns oben (p. 22 sq.) Martianus gab: ex informi materie (nach uns alſo ex aethere) primus ignis (primus, erſter Körper, denn dieſer Aether iſt als reiner Logos noch gar kein reales Sein, wie doch ſchon das Feuer oder die Zeit iſt, weshalb ihn Martianus auch

---

Aufhellung, welche dieſes dunkle Bruchſtück, deſſen große Schwierigkeit Boeckh ſelbſt hervorhebt, durch den oben erörterten Gedankenzuſammenhang empfängt, von der Hand zu weiſen. Boeckh ſagt (p. 171): „Die Begründung ſelbſt (nämlich davon, daß das Unveränderliche im Kosmos ewig bewegt, das Veränderliche aber ewig leidend ſei) iſt ſchwer zu verſtehen" — — denn wie „daraus, daß dieſes Bewegende das Bewegte ſtets ſo beſchaffen macht wie das Bewegende es führt, folgen kann, daß der eine Theil des Kosmos ſtets bewegt, der andere ſtets leidend ſei, iſt nicht begreiflich; vielmehr folgt daraus weiter nichts, als es ſei etwas ſtets Bewegendes und etwas von jenem Abhängiges und ſtets Bewegtes". Allein dieſe Schwierigkeit des ἀεικίνητος und ἀεὶπαθές iſt jetzt ſchon durch das oben (p. 93) von dem Fragmentiſten vom Aether im Gegenſatz zu dem Elementarproceß gebrauchte „nihil patitur", ſowie durch die hiervon und zu der Stelle des Ocellus gegebene Erklärung gelöſt. Es iſt klar, daß jenes „Unveränderliche" bei Philolaos zugleich das Ewigbewegte iſt. Seine Bewegung iſt eben die des unaufgehaltenen in ſteter Identität mit ſich ſelbſt verbleibenden und darum nie in wirklichen Unterſchied von ſich ſelbſt eintretenden und reale Veränderung erleidenden reinen Wandels. Es iſt reine Activität. Das Veränderliche im Kosmos dagegen, weil es, wie das Fragment richtig ſagt, der Führung dieſes Stetsbewegten nachkommen und ſeine Bewegung mitmachen muß, das Mitmachen derſelben aber in der Sphäre der Veränderlichkeit eben nur ſteten realen Formwechſel und ſtetes wirkliches Verändertwerden erzeugen kann, iſt deshalb nothwendig ein ſtetsleidendes. So fällt dann auch die Nothwendigkeit fort, mit Boeckh anzunehmen, daß der Auszug den Sinn des Philolaos unvollſtändig mittheile. — Ferner wenn man unſerer Auffaſſung gemäß in dem ἀεὶ θέον nicht nur mit Boeckh eine etymologiſche Anſpielung von θεῖον, ſondern auch eine eben ſolche Auflöſung auf αἰθήρ ſieht (vgl. Plat. Cratyl. p. 397. D. mit p. 410. B. und die Stellen bei Villoiſon, de theol. Stoic. p. 227. Os.), ſo beſeitigt ſich auch die andere von Boeckh p. 173 hervorgehobene Schwierigkeit, warum jenes Stetsbewegte nicht νόος καὶ ψυχά, ſondern νόῳ καὶ ψυχᾶς ἀναχώμα (Gebiet, Bereich, ſiehe Boeckh p. 174) von Philolaos genannt wird. — In Bezug auf jene Kühnheit aber eine heraklitiſche Spur bei Philolaos finden zu wollen, bemerken wir: Philolaos, ein Zeitgenoſſe des Sokrates (Boeckh p. 5 sqq.), mußte natürlich das Werk des Herakleitos kennen. Und daß es nicht ohne alle Einwirkung auf ihn geblieben iſt, beweiſt uns ſowohl das auch von Boeckh p. 175. 188 als höchſt merkwürdig bezeichnete Spiel mit Etymologieen bei Philolaos überhaupt, als auch beſonders gerade die etymologiſche Deutung des θεῖον als ἀεὶ θέον. Denn daß dieſe bei Plato im Kratylos p. 397. D. ſich findende Etymologie Heraklit zu ihrem Urheber hat, iſt klar 1) durch das, was wir in §§ 35—38. über

Digitized by Google

ſelbſt wenn ihn nicht die Beziehung leitete auf das *ἀνόρατον εἰδός τι καὶ ἄμορφον* des platoniſchen Timäus*) (p. 51. A.), mit Recht eine informis et incomprehensa materies nennen könnte; man ſieht hier auch beiläufig, wie Recht die hatten, die bei Sext. Emp. adv. Math. X. 230. behaupten, das Allererſte bei Heraklit ſei gar kein Körperliches) ex igni aër, ex aëre aqua, ex aqua terra, und die Rückreihe ex terra aqua, ex aqua aër, ex aëre ignis, ex igni in materiem incomprehensam jam non poterit perveniri!

---

das Etymologiſiren bei Heraklit, ſowie über das Verhältniß des platoniſchen Kratylos zum Epheſier nachweiſen werden; es iſt aber auch ſchon dadurch evident, daß 2) einerſeits in dem platoniſchen Kratylos anerkanntermaaßen Beziehungen auf pythagoräiſche Philoſophie nicht zu ſuchen ſind („nulla dum vestigia Pythagoricorum placitorum accuratius cognitorum reperiuntur" Stallbaum. p. 27), während andrerſeits der Inhalt dieſer, das Göttliche als das immerlaufende definirenden Etymologie doch offenbar auf Heraklit hinweiſt. Dies beſtätigt ſich auch 3) durch die Beibehaltung derſelben bei den Stoikern und 4) dadurch, daß ſich bei Philolaos auch jene andere Etymologie: *σῶμα* und *σᾶμα* findet, Boeckh p. 181. 188. Denn daß dieſe Heraklit angehört, iſt durch die Stellen des Phile, Sextus, Clemens, Gregorius und Baſilius (Bd. I. p. 155 sqq. vgl. p. 170 sq.) und durch die Seelentheorie des Epheſiers völlig unbeſtreitbar. — (Auch die Definition des Philolaos von der Harmonie: *ἁρμονία δὲ πάντων ἐξ ἐναντίων γίνεται ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ διχὰ φρονεύντων σύμφασις*. ſiehe Boeckh p. 61, klingt nicht undeutlich an Heraklit an und vielleicht kann es ſcheinen, daß Hippaſus der Metapontiner — und von ihm wenigſtens wird man dies doch annehmen müſſen, ſiehe Arist. Metaph. p. 11. Br., Stob. Ecl. p. 304. Euseb. Pr. Ev. XIV, 14. Sext. Emp. Hypot. III, 30. Clem. Al. Cohort. p. 42. Diog. L. VIII, 84 — nicht der Einzige geweſen iſt, der pythagoräiſche und heraklitiſche Anſchauungen mehr oder weniger mit einander zu verbinden ſuchte).

*) Wie wenig übrigens ſchon an und für ſich die bei Martianus nicht zu läugnende Anſpielung auf die Materie des Timäus der von uns in ſeinen Worten nachgewieſenen Beziehung auf Heraklit (ſ. oben p. 22—33. 77) im Wege ſteht, dafür mag auch auf die treffliche Aeußerung hingewieſen werden, die Bernays Rh. M. IX, 267 hinwirft: „Platons Auseinanderſetzung über das Werden und die Bewegung im Eins, wie ſie der Parmenides giebt, iſt verklärter Heraklitismus und ſeine Materie im Timäus iſt, wenn man es ſagen darf, Heraklitismus aus Verzweiflung". — Und die Conſtruction der Materie iſt nicht das einzige heraklitiſche Element im Timäus, wie ſich noch zeigen wird.

Digitized by Google

§ 23. Die einzelnen Erſcheinungen. Die Geſtirne. Die ἀναθυμίασις. Die Sonne ein Maaßverhältniß. Erſte Entwicklung des ſideriſchen Proceſſes als der eigentlichen Seele des phyſikaliſchen Syſtems.

Will man nun weiter unterſuchen, ob und wie Heraklit in conſequenter Fortentwickelung ſeines Gedankens auch die Fülle der einzelnen Erſcheinungen conſtruirt und erklärt habe, ſo muß zunächſt eine für Schleiermacher noch nicht zugänglich geweſene Stelle im armeniſchen Text des Philo die höchſte Spannung erregen. Bei der Erklärung nämlich des Textes der Geneſis: Divisit ea per medium et posuit contra se invicem, ſagt dieſer Autor (Quaest. in Gen. III, § 5. p. 178. Aucher. T. VII. p. 11. ed. Lips.): „Hae ergo divisiones membrorum nostrorum secundum corpus et animam concisae fuerunt a creatore. Sciendum est tamen, etiam partes mundi bipartitas esse et contra se invicem constitutas: terram in situm montanum et campestrem; aquam in dulcem et salsam; dulcem puta eam, quam ministrant fontes et amnes, salsam vero marinam; sicut etiam aër in hiemem et aestatem, itidem in ver et autumnum. Hinc Heraclitus libros conscripsit de natura a theologo nostro mutuatus sententias de contrariis, additis immensis iisque laboriosis argumentis".

„Dieſe Zweitheilungen unſerer Glieder ſind alſo nach der Analogie von Seele und Körper vom Schöpfer ausgeführt worden. Man muß jedoch wiſſen, daß auch die Theile der Welt zweigetheilt und ſich gegenſätzlich gegenübergeſtellt ſind; die Erde in Berg und Ebene; das Waſſer in ſüßes und ſalziges; ſüß nämlich jenes, welches Quellen und Flüſſe führen, ſalzig aber das des Meeres; wie auch die Luft in Winter und Sommer und ebenſo in Frühling und Herbſt. Hieraus füllte Heraklit ſeine Bücher über die Natur, nachdem er von unſerem Theologen die Sentenz über die Gegenſätze entlehnt und immenſe und zwar

ſorgfältig ausgearbeitete Beweiſe (Beiſpiele) hinzugefügt hatte".

Welch' hohe Erwartung wird nicht durch dieſe Worte erregt! Nach dem Zeugniß des Philo hätte es nicht nur eine große Fülle phyſikaliſcher Einzelheiten in dem Werke des Epheſiers gegeben, ſondern dieſelben waren auch in ſtrenger Conſequenz mit ſeinem ſyſtematiſchen Gedanken — der Identität der Gegenſätze — verknüpft und nur die Beweiſe und Beiſpiele, alſo die conſequente Durchführung dieſes Gedankens [1]).

Auch finden ſich in der That von jenen Beiſpielen ſelbſt, die Philo anführt, von Ebene und Berg, Fluß- und Meerwaſſer ꝛc. Spuren, daß ſie der Epheſier in ſeinem Werke durchgenommen und ſein antinomiſches Geſetz an ihnen aufgezeigt hat.

So haben wir ſchon oben (Bd. I. p. 195, 4.) gelegentlich zu zeigen verſucht, daß Heraklit die Abwechslung von Berg und Ebene als die geographiſche Verwirklichung jenes Geſetzes dargeſtellt zu haben ſcheint, und von den andern philoniſchen Antitheſen werden ſich im Verlauf noch die Belege bei Heraklit ergeben.

Dennoch wird die durch das Zeugniß des Philo ſo hoch geſpannte Erwartung zunächſt gar ſehr getäuſcht. Denn was uns über die Erklärung der einzelnen Phänomene der Natur, der Geſtirne, der Jahreszeiten ꝛc. ꝛc. bei Diog. L., dem Pſeudo-Plutarch und Stobäus von Heraklit berichtet wird, iſt, ſei dies nun hauptſächlich blos Schuld der Berichterſtatter oder nicht, blutwenig. Und dieſes Wenige hängt noch — wovon aber gewiß wohl die Schuld blos den Berichterſtattern zuzumeſſen ſein dürfte — nur ſo äußerſt locker mit ſeinem Gedanken zuſammen, iſt von den Sammlern ſo ungenau und mißtrauenerregend mit den Meinungen anderer Philoſophen durcheinandergeworfen und iſt ſo wenig ein wahres Gedankenintereſſe darbietend, daß wir uns begnügen können, für die Darſtellung deſſelben im Allgemeinen außer auf jene Sammler ſelbſt, auf Schleiermacher zu ver-

---

1) Vgl. mit der Stelle des Philo die ſchon in der Einleitung angeführte Stelle des Porphyrius de antr. N. c. 29. p. 27. ed. v. Goens., welche ſich in dieſer Zuſammenſtellung umſomehr nicht nur nach ihrem kurzen Schlußcitat, ſondern nach ihrem ganzen Hauptinhalt als heraklitiſch erweiſt: „*ἀρξαμένης γὰρ τῆς φύσεως ἀπὸ ἑτερότητος παντοῦ τὸ διάφορον αὐτῆς πεποίηται σύμβολον· ἢ γὰρ διὰ νοητοῦ ἡ πορεία, ἢ δὲ αἰσθητοῦ· καὶ τοῦ αἰσθητοῦ, ἢ διὰ τῆς ἀπλανοῦς ἢ διὰ τῆς τῶν πεπλανημένων· καὶ πάλιν ἢ διὰ τῆς ἀθανάτου ἢ διὰ τῆς θνητῆς πορείας· καὶ κέντρον, τὸ μὲν ὑπὲρ γῆν, τὸ δ' ὑπόγειον· τὸ μὲν ἀνατόλικον, τὸ δὲ δύτικον· καὶ τὰ μὲν ἀρίστερα, τὰ δὲ δεξιά· νὺξ τε καὶ ἡμέρα καὶ διὰ τοῦτο „παλίντονος ἡ ἁρμονία, ἢ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων*".

Digitized by Google

weiſen und hier nur herausheben werden, was entweder durch ſeinen Gedankeninhalt oder weil es von uns anders, als von Schleiermacher aufgefaßt wird, oder von letzterem etwa überſehen worden iſt, beſonderer Erwähnung werth erſcheint. Wohl aber werden wir ſehr bald hierbei einen Punkt hervortreten ſehen, welcher, bisher ſtets überblickt, die eigentliche Seele der phyſiſchen Durchführung bildet, die Heraklit ſeinem Gedanken gab und uns mit nicht geringer Bewunderung vor der conſequent-ſyſtematiſchen Kraft dieſes Mannes, ſowie mit dem Bedauern erfüllen muß, daß die Einzelheiten, die, wie noch Spuren genug vorhanden, ſich unzweifelhaft bei ihm ebenſo conſequent wieder aus dieſem Punkt ableiteten, uns nicht in reicherem Maaße aufbewahrt worden ſind.

Soviel kann zunächſt, wie wir glauben, noch mit Beſtimmtheit erſehen werden, daß es gerade das Uebergehen der allgemeinen Elementarſtufen ineinander iſt, aus welchem ſich bei Heraklit die Einzelerſcheinungen bilden. Denn nur dieſen objectivirten Uebergang, und keinerlei beſondere Ausdünſtung vermögen wir, was wir ſchon früher (Bd. I. p. 143—152; p. 162 sqq. p. 197 sq.) nachzuweiſen geſucht haben, in der *ἀναθυμίασις* zu erblicken*), welche bei den Berichterſtattern als die einzelnen Phänomene erzeugend erſcheint. Aber eben als dies objectivirte Uebergehen ſelbſt, hat die *ἀναθυμίασις* die Natur der beſtimmten Elementarform an ſich, deren mählicher perennirender Uebergang ſie iſt. Dies iſt es, was nach uns den beiden Arten von *ἀναθυμίασις*, der aus dem Waſſer ausſtrömenden feuchten und helleren, und der aus der Erde ſich entwickelnden dunklen, der *ἐπήγεως ἀναθυμίασις*, zu Grunde liegt. — Diog. L. IX, 9. ſagt uns hierüber, nachdem er eben bemerkt hat, daß Herakleitos faſt Alles auf die *ἀναθυμίασις* aus dem Meere zurückführe: „*γίνεσθαι δὲ ἀναθυμιάσεις ἀπό τε γῆς καὶ θαλάττης, ἃς μὲν λαμπρὰς καὶ καθαράς, ἃς δὲ σκοτεινάς. αὔξεσθαι δὲ τὸ μὲν πῦρ ὑπὸ τῶν λαμπρῶν, τὸ δὲ ὑγρὸν ὑπὸ τῶν ἑτέρων*“. — Schleiermacher (p. 404) will hieraus nachweiſen, daß, weil ja Diogenes *ἃς μὲν* und nicht *τῆς μὲν κτλ.* ſage, beiderlei Arten von *ἀναθυμίασις* aus beiden, Waſſer wie Erde, ſich entwickelten. Allein es iſt ungerechtfertigt, eine ſolche Genauigkeit der Sprache bei einem Diogenes vorauszuſetzen, oder aus dem Fehlen derſelben etwas folgern zu wollen. Die Stelle widerlegt vielmehr Schleiermachers Annahme offenbar. Denn da Diogenes ſagt „es wird aber das Feuer vermehrt durch die reinen, das Feuchte aber durch die anderen“, ſo würde,

*) Man vgl. jetzt beſonders das dies klar beweiſende neue Fragment bei Pſendo-Origenes oben Bd. I. p. 144.

Digitized by Google

wenn beide Arten von *ἀναθυμίασις* ſich aus jedem von beiden, Meer wie Erde, entwickelten, das Meer auch durch ſeine eigene *ἀναθυμίασις* (nämlich durch die *σκοτεινά* aus ihm) vermehrt werden, was doch unmöglich iſt. Wir ſind alſo vielmehr, mit dem Obigen conform, der Anſicht, daß von den beiden Arten der *ἀναθυμίασις* die eine nur dem Meer, die andere nur der Erde zukommt. Hieran knüpft ſich folgende, unſere Anſicht von dem Weſen der *ἀναθυμίασις* weiter rechtfertigende Bemerkung. Diogenes erwähnt bei Heraklit nur zweier Arten von *ἀναθυμίασις*, der hellen (*λαμπρὰ καὶ καθαρά*) und der dunklen. Letztere iſt bei ihm dem entſprechend, was z. B. bei Plut. Plac. II. 17. p. 580. W. die *ἐπίγειος ἀναθυμίασις* genannt wird, wie ſie auch ihm ſelbſt die *ἀναθυμίασις ἀπὸ τῆς γῆς* iſt. Die *λαμπρὰ καὶ καθαρὰ ἀναθυμίασις* bei ihm aber iſt immer, wie nicht überſehen werden darf, eine ihrer Natur nach feuchte (alſo gerade der *ἀτμίς* bei Ariſtoteles, die *δυνάμει οἷον ὕδωρ* oder *ὑγρὸν καὶ θερμόν* iſt, entſprechend [1]); nicht, wie Schleiermacher will, der *ἀναθυμίασις δυνάμει οἷον πῦρ*). Denn ſie iſt ja eben eine *ἀναθυμίασις* aus dem Feuchten und ſo wird ſie auch ausdrücklich eine *ὑγρὰ ἀναθυμίασις* genannt bei Plut. Plac. II, 28. p. 589. W. (wo es von der Sonne und dem Monde heißt — — *δεχομένους δὲ τοὺς ἀπὸ τῆς ὑγρᾶς ἀναθυμιάσεως αὐγὰς φωτίζεσθαι κτλ.*). Die *ἀναθυμίασις* aus dem Meere iſt freilich ein Uebergang ins Feurig-Trockene, aber ſie iſt ſelbſt darum noch keine trockene Verflüchtigung, wie ſich dies Schleiermacher denkt.

Schleiermacher ſagt nämlich (p. 387) „denn das Uebergehen des Meeres und zwar zunächſt ſeines flüchtigen Theiles in jenes Gebiet der höheren glänzenden Erſcheinungen, kann ja wohl nichts anderes ſein, als ein Trockenwerden deſſelben — —; und der Uebergang des Luftmeeres in Feuer wird alſo eine trockene Verflüchtigung“ ꝛc., wie er ſie darum auch an andern Stellen geradezu mit Ausdünſtung und Dunſt überſetzt. Noch deutlicher ſcheint die Meinung Schleiermachers hervorzutreten, wo er über die *ἀναθυμίασις* aus dem Feuchten als Nahrung der Geſtirne bei Heraklit ſpricht. Er ſagt (p. 402) „wenn man ſich nur hütet, dem Herakleitos

---

1) Wie ja auch Ariſtoteles ſelbſt (Meteorol. II. c. 2, 10. p. 355. B.), wo er ſich mit der heraklitiſchen Theorie der Nahrung der Sonne aus dem Feuchten beſchäftigt, dieſen Ausdruck dafür gebraucht: *ἔτι δ' ἡ ὑπὸ ἡλίου ἀναγωγὴ τοῦ ὑγροῦ ὁμοία τοῖς θερμαινομένοις ὕδασίν ἐστιν ὑπὸ πυρός· εἰ οὖν μηδὲ τὸ ὑποκαόμενον τρέφεται πῦρ, οὐδὲ τὸν ἥλιον εἰκὸς ἦν ὑπολαβεῖν, οὐδ' εἰ πᾶν θερμαίνων ἐξατμίσειε τὸ ὕδωρ.*

Digitized by Google

den Gedanken unterzuſchieben, als ob die Geſtirne ihre Nahrung als Feuchtes bekämen und ſie durch irgend thieriſche Lebensverrichtungen erſt ſelbſt in ihre, die feurige Natur verwandelten, denn davon iſt nirgend eine Spur und ſeiner ganzen Denkart ſcheint dies vielmehr entgegen". Es ſcheint alſo, daß Schleiermacher annimmt, daß die Geſtirne eine ſchon ihnen analoge, trockene Nahrung bekommen, daß er ſich mit einem Wort dieſe *ἀναθυμίασις* als einen trockenen Mittelſtoff zwiſchen Meer und Feuer denkt. Daß dies aber gewiß nicht richtig wäre, zeigen, um hier anderes noch bei Seite zu laſſen, wohl hinreichend klar die Worte des Ariſtoteles, die offenbar auf Heraklit zielen, Meteorol. II. c. II, 7. p. 354. Bekk.: lächerlich wären die Meinungen der Früheren, welche annahmen, daß die Sonne durch das Feuchte genährt werde, *διὸ καὶ γελοῖοι πάντες ὅσοι τῶν πρότερον ὑπέλαβον τὸν ἥλιον τρέφεσθαι τῷ ὑγρῷ* (nicht *ἐκ τοῦ ὑγροῦ*). — Beſtimmter kann die directe Ernährung der Geſtirne durch das Feuchte doch gewiß nicht vorliegen.

Wollte man den Begriff der thieriſchen Ernährung, auf den Schleiermacher hinweiſt, zum Unterſchiede von der phyſikaliſchen Vermehrung blos dahinein ſetzen, daß jene Ernährung ein nicht Analoges, ſondern ein Gegenſätzliches in ſich aufnimmt, aus deſſen Aufhebung erſt das Thier reproducirt wird, ſo müßte allerdings geſagt werden, daß die Geſtirne bei Heraklit wie Thiere ſich nähren; aber nicht blos die Geſtirne, ſondern auch das Feuer, Waſſer, kurz alle Elementarſtufen ſelbſt, denn alle erzeugen und ernähren ſich nur durch die Umwandlung ihres Gegentheils in ſie (vgl. §§ 19—21.). Nur daß der Begriff der thieriſchen Ernährung deshalb nicht zupaßt, weil bei dem Thier dieſe Aufhebung und Umwandlung nur von ihm als thätigem ausgeht, während ſie bei Heraklit die eigene Natur und Bewegung des Nährenden ſelbſt iſt. — Die Nahrung der Geſtirne, wie des Feurigen überhaupt, beſteht nur darin, daß ſich das Feuchte in es umwandelt; nur dieſe perennirende Sichſelbſtumwandlung des Feuchten ins Feurige, und kein dazwiſchen geſchobener Mittelſtoff oder trockener Dunſt, iſt die *ἀναθυμίασις ἀπὸ θαλάττης*, durch welche die Flamme der Geſtirne ernährt wird.

Wir haben ſomit nur eine dunkle und eine hell-feuchte *ἀναθυμίασις*, eine *ἀναθυμίασις* aus der Erde und eine aus dem Meer. Keiner der Berichterſtatter aber erwähnt bei der Erklärung der Einzelphänomene einer *ξηρὰ ἀναθυμίασις* oder einer *ἀναθ.* aus dem Feuer (entſprechend der von Ariſtoteles auch *ἀναθυμίασις* ſchlechtweg genannten *ἀναθ. δυνάμει οἷον πῦρ*, welche *θερμὸν καὶ ξηρόν* iſt).

Auch kann dies bei Feſthaltung unſerer Anſicht gar nicht auffallend

Digitized by Google

ſein. Wir haben vielmehr ſchon oben (§§ 20. u. 21.) gezeigt, daß erſt auf der Stufe des Waſſers, nicht aber aus dem Feuer als ſolchem, alles Beſondere entſtehen kann. Die *ἀναθυμίασις* aus dem Feuer kann daher nur mit dem allgemeinen kosmiſchen Proceß ſelbſt identiſch ſein. Und ſo finden wir denn auch in der That einmal von den Commentatoren des Ariſtoteles einer *ξηρὰ ἀναθυμίασις* in Bezug auf Heraklit erwähnt — und wirklich bedeutet ſie daſelbſt nichts anderes als die Seele des Ganzen, den allgemeinen Umwandlungsproceß ſelbſt (ſiehe §§ 6. u. 33.).

Am beſtimmteſten wird nun bei den Berichterſtattern die Lehre Heraklits von den Geſtirnen hervorgehoben, welche ihm keine Weltkörper, ſondern bloße meteoriſche Erſcheinungen waren. Sie ſeien nämlich Flammen (*φλόγας* bei Diog. L. IX, 9. *πιλήματα πυρός*, verdichtetes Feuer, bei Stob. Ecl. Phys. p. 510), welche ſich in nachenförmigen, beweglichen und mit der Oeffnung nach uns zugekehrten Höhlungen (ſo daß durch die Umkehrung der Oeffnung nach oben die Sonnen- und Mondfinſterniſſe und durch die nächtliche Vollbringung dieſer Bewegung beim Monde die Viertel entſtehen) anſammelten [1]).

Darin ſtimmen nun alle Berichterſtatter, Diogenes wie Stobäus und der falſche Plutarch überein [2]), daß die Sonne die Nahrung oder Herſtellung ihrer Flamme an der ſich aus dem Meere entwickelnden *ἀναθυμίασις* habe, d. h. alſo nach uns, an nichts anderem als eben an jener früher betrachteten fortwährenden Umwandlung der Stufe des Feuchten (*θάλαττα*) in das Feuer. Dies tritt recht deutlich hervor in den Worten, mit welchen Platon gelegentlich dieſer heraklitiſchen Sonnentheorie Erwähnung thut, indem er von den Jünglingen ſagt (de rep. p. 498. p. 348. Ast.) „— — im Alter aber, mit Ausnahme einiger weniger, verlöſchen ſie noch weit mehr als die heraklitiſche Sonne, inſofern ſie ſich ja nicht wieder entzünden" „*πρὸς δὲ τὸ γῆρας ἐκτὸς δή τινων ὀλίγων ἀποσβέννυνται πολὺ μᾶλλον τοῦ Ἡρακλειτείου ἡλίου, ὅσον αὖθις οὐκ ἐξάπτονται*". Daß Platon bei dieſer verlöſchenden und ſich wieder entzündenden heraklitiſchen Sonne eine wörtliche Stelle des Epheſiers im Sinne hat, zeigen nach uns — außer dem ſtets echt heraklitiſchen Gegenſatz

1) Plut. Plac. II, 24. p. 586. W. u. Diog. L. IX, 10.

2) Diog. L. IX, 9: *εἶναι μέντοι ἐν αὐτῷ σκάφας ἐπεστραμμένας κατὰ κοῖλον πρὸς ἡμᾶς, ἐν αἷς ἀθροιζομένας τὰς λαμπρὰς ἀναθυμιάσεις* (alſo die *ἀπὸ θαλάττης*) *ἀποτελεῖν φλόγας, ἃς εἶναι τὰ ἄστρα κτλ.* Stob. Ecl. Phys. p. 558 u. Plut. Plac. II, 28: *Ἡράκλειτος ταὐτὸ πεπονθέναι τὸν Ἥλιον καὶ τὴν Σελήνην· σκαφοειδεῖς δὲ ὄντας τοῖς σχήμασι τοὺς ἀστέρας, δεχόμενους δὲ τὰς ἀπὸ τῆς ὑγρᾶς ἀναθυμιάσεως αὐγάς, φωτίζεσθαι πρὸς τὴν φαντασίαν.*

Digitized by Google

von *ἀποσβέννυσθαι* und *ἐξάπτεσθαι*[1]) — die ſchon oben (p. 85) bezogenen Worte des Chryſippus: „*οἱ δ' ἀστέρες ἐκ θαλάσσης μετὰ τοῦ ἡλίου ἀνάπτονται*“, Worte, in denen ſomit Chryſippus den Heraklit nur copirte, bereits hinreichend.

Hier wird alſo die Sonne aus dem Meere ſelbſt entzündet, wie bei den Berichterſtattern geſagt wird, daß ſie durch die *ἀναθυμίασις ἀπὸ θαλάττης* hergeſtellt und genährt werde, Beweis genug, wie dieſe *ἀναθυμίασις* gar nichts anderes iſt, als dies dort ſtatt ihrer geſetzte Sichentzünden des Meeres, ſeine beſtändige mähliche Selbſtumwandlung in Feuer, und kein zwiſchen dieſem und dem Meere in der Mitte liegender dritter trockener Dunſt. Ja, will man dieſe von uns der *ἀναθυμίασις* vindicirte und nun ſchon durch ſo viele Beweiſe belegte Bedeutung des Umwandlungsproceſſes überhaupt in entſcheidender und ſinnfälliger Weiſe dargethan ſehen, ſo braucht man nur die bisheran überſehene Notiz der ariſtoteliſchen Problemata zu betrachten XXIII. 30. p. 934. B.: „*διὸ καί φασί τινες τῶν ἡρακλειτιζόντων .... ἐκ δὲ τῆς θαλάττης τὸν ἥλιον ἀναθυμιᾶσθαι*“, wo alſo das Verbum *ἀναθυμιᾶσθαι* ſchlechtweg für *ἀνάπτεσθαι* gebraucht wird und wo man doch alſo nicht wird überſetzen können: „es ſagen einige Heraklitiker .... es werde die Sonne aus dem Meere ausgedünſtet“, ſondern mit uns wird überſetzen müſſen: „die Sonne werde aus dem Meere durch Umwandlung erzeugt“[2]). — Vergleicht man aber jene Worte Platons mit den nachfolgenden des Alex. Aphrod. in Ar. Meteor. f. 93. a. „— — *οὐ μόνον, ὡς Ἡράκλειτός φησι, νεὸς ἐφ' ἡμέρῃ ἂν ἦν. καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἄλλος ἐξαπτόμενος. τοῦ πρώτου ἐν τῇ δύσει σβεννυμένου*“, ſo möchte man wohl nicht blos in dem beſtimmt angeführten Fragment, auf das wir bald näher zurückkommen, ſondern auch in den hier breit gedruckten Worten ein, wenn auch nicht unverändert angeführtes, Citat aus dem Epheſier erkennen, zumal wenn man wieder mit den Worten des Aphrodiſiers die bisheran überſehene Notiz in der Sammlung des Galenus zuſammenhält (hist. phil. IV. p. 276. ed. Kuehn.), Herakleitos habe die Sonne ein *ἄναμμα* genannt, welches im Aufgehen ſeine Entzündung, im Niedergehen ſein Verlöſchen habe, „*ἄναμμα ἐν μὲν ταῖς ἀνατολαῖς τὴν ἔξαψιν ἔχον, τὴν δὲ σβέσιν ἐν ταῖς δυσμαῖς*“. —

---

1) Siehe § 30.

2) Das *τινες τῶν ἡρακλ.*, inſofern es auf ein nicht völliges Einigſein der Schule zu deuten ſcheinen könnte, bezieht ſich aber keinesfalls auf die hier mitgetheilten Worte, über deren Inhalt alle Heraklitiker ſtets einverſtanden waren, ſondern höchſtens auf den hier weggelaſſenen Satz.

Digitized by Google

So war ihm also auch die Sonne nur der stetige Proceß des mählichen Verlöschens und Sichentzündens, in dessen beständigem Sichvollbringen daher nothwendig mählich die eine und ebenso wieder die andere Seite dieses Processes ein quantitatives Uebergewicht erlangen mußte. Es sind daher die obigen Worte des Platon, die dies schon enthalten, nicht als eine blos ungenauere (s. Schleierm. p. 392) Anführung des nachfolgenden von Aristoteles aufbewahrten Fragmentes zu betrachten, sondern sie beruhen ebenfalls auf einer von diesem Fragmente verschiedenen heraklitischen Textstelle, welche nur den Grund angiebt für den andern vom Stagiriten citirten Ausspruch Heraklits, daß „die Sonne alle Tage neu" sei: „— *δῆλον ὅτι καὶ ὁ ἥλιος οὐ μόνον, καθάπερ ὁ Ἡράκλειτός φησι, νέος ἐφ' ἡμέρᾳ ἐστίν, ἀλλ' ἀεὶ νέος συνεχῶς*" (Arist. Meteor. II. c. II, 9. p. 355. Bekk.).

Wie Aristoteles führt noch der Aphrodisier dies Fragment mit der bereits hervorgehobenen Erweiterung am o. a. O. an.

Wenn aber Aristoteles a. a. O. den Epheſier dahin berichtigt, nicht nur täglich, sondern continuirlich immer neu (*ἀεὶ νέος*) müsse die Sonne sein, so macht er ihn dabei offenbar nur in der Sprache consequenter, ohne der Hauptsache nach etwas von der Ansicht Heraklits Verschiedenes zu sagen. Die Weisheit, welche hier der Aphrodisier dem Heraklit zu hören giebt, daß die Flamme nur in ihrem Werden ihr Sein habe (*ἀλλ' ἀεί τι καὶ συνεχῶς νέος τε καὶ ἄλλοτε ἄλλος ἐγένετο, ὥσπερ καὶ αἱ φλόγες ἐν τῷ γίνεσθαι τὸ εἶναι ἔχων*) brauchte der Epheſier wahrhaftig von keinem Menschen zu lernen oder sich vorhalten zu lassen. Sein ganzes System beruhte auf ihr, und ebenso ist die Definition, die Aristoteles selbst dabei von der Flamme giebt, daß sie continuirlicher Proceß sei „keinen Augenblick mit sich selber identisch" (*οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ οὖσα διαμένει οὐδένα χρόνον ὡς εἰπεῖν*) erst auf heraklitischem Acker gewachsen.

Heraklit wußte sehr gut, daß die Sonnenflamme, wie alles Feuer überhaupt, ein ununterbrochenes Processiren sei. Wenn irgend etwas, so ist dies in seinem System, welches nur eine systematische Durchführung dieses Gedankens ist, eine Nothwendigkeit. Nannte aber Heraklit dabei die Sonne gerade nur täglich neu, so ist hierin nur noch der zusätzliche Gedanke oder die Maaßbestimmung zu erblicken, daß — genau dieselbe Masse des Feuchten, welche im Laufe eines Tages (sich nach Oben in Feuer umwandelnd) die Sonnenflamme herstellt und ernährt, auch wieder noch im Laufe desselben Tages den Weg nach Unten einschlagend wieder verlischt, d. h., aus Feuer

Digitized by Google

in Feuchtes ſich rückwandelt. So iſt dem Herakleitos die Sonne beſtändiger Proceß, continuirliches Werden; ſie iſt, auch im Laufe deſſelben Tages, immer unausgeſetzt ſich aus dem Feuchten erzeugend und ergänzend und wieder in dieſes ſich umwandelnd, keinen Augenblick mit ſich wirklich identiſch und ein und dieſelbe; aber aus dem Laufe des einen Tages in den andern hinüber — kann ſie auch nicht ein Atom ihres Daſeins bewahren, auch nicht in modificirtem oder aufgehobenem Zuſtand, denn ſelbſt jedes ſolche Atom iſt bereits noch am erſten Tage wieder nach Unten in Feuchtes umgewandelt worden und in die *θάλασσα* zurückgekehrt. Dies iſt, wie ſich im Verlauf noch weiter beſtätigen wird, der beſtimmte Gedanke, den wir in dem *νέος ἐφ' ἡμέρῃ* und noch deutlicher ausgeſprochen in jenen obigen von uns der Hauptſache nach dem Epheſier ſelbſt vindicirten Worten des Alexander erblicken: *καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἄλλος ἐξαπτόμενος, τοῦ πρώτου ἐν τῇ δύσει σβεννυμένου* „täglich (ſei) eine andere Sonne entzündet, da die erſte im Untergange verlöſcht ſei".—

Daß aber Heraklit wirklich wie wir ſagten, mit ſeiner der Sonne zugeſchriebenen täglichen Erneuerung auch den Begriff der perennirend vor ſich gehenden Erneuerung (da ihre Flamme auch im Lauf deſſelben Tages in beſtändiger Aufreibung, ein perennirender Act des Verlöſchens iſt und ſich ebenſo fortwährend aus dem Feuchten wieder ergänzt), alſo den Begriff des *ἀεὶ νέος*, wie es Ariſtoteles nennt, ſchon verband, zeigt außer ſeinem geſammten Syſtem zunächſt ein bisheran überſehenes mit großer Beſtimmtheit auftretendes Citat aus Heraklit, welches ſich bei keinem geringeren Gewährsmann, als Plotinus findet, der von Plato ſagt: Ennead. II. lib. I. p. 97. ed. Bas. p. 181. ed. Cr.[1]): *συγχωρεῖν καὶ ἐπὶ τούτων δηλονότι τῷ Ἡρακλείτῳ, ὃς ἔφη, ἀεὶ καὶ τὸν ἥλιον γίνεσθαι*, „auch die Sonne werde immer". Es ſcheint mir nicht zweifelhaft, daß Plotinus hier eine andere heraklitiſche Stelle als jene von dem *νέος ἐφ' ἡμέρῃ* im Auge hat, in welcher der Epheſier der Sonne alſo blos dieſes Immerwerden zuſchrieb, ohne auch jene Maaßbeſtimmung des täglichen totalen Erneutſeins hinzuzufügen.— Wie aber jedenfalls in der aufgezeigten Weiſe in dem *νέος ἐφ' ἡμέρῃ* auch das *ἀεὶ νέος* ſchon enthalten iſt, zeigen noch wichtige Stellen, welche mit jenem Bruchſtück in Beziehung ſtehen. So zunächſt eine Stelle des Proclus (Comm. in Tim. p. 334, ed. Bas.): *διὰ δὴ τοῦτο καὶ τὸν Ἥλιον νέον θεὸν εἰώθασιν ἀποκαλεῖν* —,

1) Cf. Philoponus contr. Procl. de mundi aetern. ed. Venet. f. 1535. XIII, 15. u. Schol. in Plat. Timaeum ap. Bekk. Comm. Critica II. p. 440: — — *συγχωρῶν καὶ ἐπὶ τούτων δῆλον ὅτι τῷ Ἡρακλείτῳ ὃς ἔφη, καὶ τὸν ἥλιον ἀεὶ γίνεσθαι.*

Digitized by Google

καὶ νέος ἐφ' ἡμέρῃ θεὸς, φησὶν Ἡράκλειτος —, ὡς Διονυσιακῆς μετέχοντα δυνάμεως. „Deshalb pflegen ſie auch den Helios einen neuen Gott zu nennen, als einen an der dionyſiſchen Potenz Antheil habenden und „täglich neu iſt der Gott“ [1]), ſagt Heraklit“.

Mit Unrecht nämlich meint Schleiermacher (p. 393), daß Proklus den Helios von Heraklit blos deshalb ſo nennen laſſe, weil er zur zweiten (dionyſiſchen) Demiurgie gehört. Lieſt man bei Proklus weiter, ſo findet man den inneren, ganz echt heraklitiſchen Grund dieſer Benennung bald ſehr gut herausgeſetzt. Denn Proklus ſagt bald darauf: — „*νέοι οὖν εἰσὶν (θεοί) οὐχ ὡς ἀρξάμενοί ποτε εἶναι, ἀλλ' ὡς ἀεὶ γεννητοὶ καὶ ὡς εἴρηται πρότερον ἐν τῷ ποτε εἶναι ὑφεστῶτες· πᾶν γὰρ τὸ γιγνόμενον ὅσον ἴσχει, τοῦ εἶναί ποτε ἴσχει καὶ οὐχ ὁμοῦ πᾶν, οὐ δὲ τὴν ἀπειρίαν ὅλην παροῦσαν, ἀλλ' ἀεὶ χορηγουμένην· οὕτως οὖν νέοι λέγονται, ὡς τῷ χρόνῳ συμπαρατεινομένην λάχοντες τὴν ὑπόστασιν καὶ ἀεὶ γιγνόμενοι καὶ ἐπισχευαστὴν ἀθανασίαν ἔχοντες*“. „neu aber ſind die Götter, nicht in dem Sinne als ihr Daſein jemals beginnende, ſondern als ſolche, welche immergeborene ſind und zugleich, wie früher geſagt wurde, im zeitlichen Sein ihr Beſtehen haben. Denn alles Werdende, inſofern es Realität hat, hat am zeitlichen Sein Antheil und nicht (enthält es) das All auf einmal, noch die geſammte Unendlichkeit als eine gegenwärtige, ſondern als eine immer ihren Reigen aufführende. Deshalb werden ſie neue genannt, als ſolche, die ein mit der Zeit parallel laufendes Weſen erhalten haben und immerwerdende ſind und die Unſterblichkeit ſelbſt zu ihrer Ausrüſterin (Herſtellerin) haben“ [1]).

Der echtheraklitiſche Charakter der Grundidee dieſer Stelle liegt auf der Hand. Das „neu“ bei Heraklit würde alſo nach Proklus ſchon an und für ſich den Begriff des immerwerdenden, des *ἀεὶ νέος*. und den Gedanken der Ewigkeit in ſich ſchließen. Wer ſich aber durch Proklus nicht gerne etwas beweiſen läßt, kann dieſen Beweis noch einfacher und kürzer bei Platon ſelbſt finden und zwar im Kratylos p. 411. D. p. 132. Stallb., wo Sokrates ſagt: „*εἰ δὲ βούλει, αὐτὸ ἡ νόησις τοῦ νέου ἐστὶν*

1) Cf. Macrob. Saturn. I. c. XVII. p. 291. ed. Bip., wo es bei der Etymologie des Phanes heißt: item Phaneta appellant *ἀπὸ τοῦ φαίνειν* et *φαναῖον, ἐπειδὴ φαίνεται νέος* quia sol quotidie renovat sese, unde Virgilius: Mane novum. Camerienses qui sacram soli incolunt insulam, *ἀεὶ γεννήτῃ* Apollini immolant, *τῷ τὸν αὐτὸν ἀεὶ γίγνεσθαι καὶ ἀεὶ γενναῖον* i. e. quod semper exorieus gignitur etc. Man vgl. endlich noch die Bezeichnung des Apollon als *ἀγήρως ἀεὶ καὶ νέος* in jener Stelle des Plutarch, die wir oben (§ 10.) für Heraklit vindicirt haben.

Digitized by Google

ἔσις· τὸ δὲ νέα εἶναι τὰ ὄντα σημαίνει γιγνόμενα ἀεὶ εἶναι", die Einſicht iſt des Neuen Sicht, denn daß das Seiende neu ſei, bedeutet daß es ein immer Werdendes ſei.

Daß Platon (und ſomit auch oben Proklus) in dieſer Definition des *νέος* als des im immerwährenden Werden Begriffenen und Ewigen nur ein heraklitiſches Philoſophem widergiebt, läßt ſich bei dem Inhalt dieſes Philoſophems und der Natur des Dialogs nicht beſtreiten. Endlich wird dies aber auch bewieſen durch ein noch vorhandenes Fragment des Epheſiers, deſſen hier in Betracht kommender Theil, weil er nicht in dem Zuſammenhang mit der vorſtehenden Ideenreihe aufgefaßt wurde, unverſtändlich blieb und es nothwendig bleiben mußte, jetzt aber, wie er das Vorige beſtätigt, ſo auch vice versa wieder aus ihm das hellſte Licht empfängt.

Wir meinen das Bruchſtück bei Plutarch Consol. ad Apoll. p. 106. E. p. 422 W. „*καὶ ᾗ φησιν Ἡράκλειτος ταὐτό τ' ἐστι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα*" und wie Heraklitos ſagt: „daſſelbe iſt lebend und todt und das wachende und das ſchlafende und jung und alt. Denn dieſes iſt umſchlagend jenes und jenes wieder dieſes". Die Identität der Gegenſätze von Leben und Sterben haben wir bereits oben (§§ 5. u. 7.) betrachtet, die des Schlafens und Wachens werden wir anderwärts (§ 30.) erklären. Hier beſchäftigt uns nur die Identität der Gegenſätze von jung und alt. Schleiermacher, der die Worte: „denn dieſes iſt umſchlagend jenes ꝛc." nicht, wie wir, als dem Epheſier ſelbſt zugehörig (ſ. Bd. I. p. 158 sqq.), ſondern für eine Erklärung des Plutarchus nimmt, meint, daß dieſer dabei „das *νέον καὶ γηραιόν*, wozu die Erklärung ſich nicht ſonderlich ſchicken will, überſah" (Schl. p. 434). Allein dies iſt ein Irrthum, der nur in dem mangelnden wahren Verſtändniß des ganzen Fragments ſelbſt wurzelt. Der wirkliche Sinn der Identität des jungen und alten, welcher, zumal dies feſte Beſtimmungen und nicht Proceſſe zu ſein ſcheinen, auf den erſten Blick ganz paradox erſcheinen muß, wird ſich jetzt aus dem Vorigen bereits ergeben haben. Das Junge oder Neue (*νέος*) bedeutet bei Heraklit, wie uns Platon gezeigt hat, im immerwährenden Werden begriffen zu ſein. Hierin liegt aber ſchon eo ipso auch die Bedeutung des Ewigen und ſomit Uralten. Was, wie z. B. die Sonne nur einen Tag alt und alſo immer *νέος* iſt, iſt, eben weil es nur im ewigen Werden ſein Sein hat, in der That gerade ganz alt, ſo alt wie die Welt ſelbſt. Was dagegen in ſeiner Individualität ſehr alt zu ſein ſcheint,

Digitized by Google

wie z. B. ein Menſchenleben, welches den im Vergleich mit jener Tagesdauer ſcheinbar ſehr langen Zeitraum von ſo vielen Jahren gewährt haben kann, iſt doch in der That neben der Exiſtenz jenes immer neuen, neben der Sonne, vielmehr nur blutjung und erſt von geſtern her und geht auch ſehr bald — durch den Tod — in ein anderes Neues wieder über. Jung und alt ſind daher wirklich ebenſo begrifflich als phyſiſch ineinander umſchlagende Beſtimmungen, und die Worte: „denn dieſes iſt umſchlagend jenes und jenes wieder umſchlagend dieſes" ſind daher, möchten ſie auch nur, was gewiß nicht der Fall, dem Plutarch angehören, die richtigſte und zupaſſendſte Erklärung des Fragmentes. —

Kehren wir jetzt zu der phyſiſchen Rolle der Sonne ſelbſt zurück. Wir haben geſehen, daß ſie ein fortgeſetztes mähliches Sichentzünden und Verlöſchen [1]) iſt, von denen, entſprechend der auch dem ſinnlichen Auge wahrnehmbaren ſteigenden und ſich wieder neigenden Tageshelle, erſt der eine Proceß und dann der andere das quantitative Uebergewicht hat.

Wenn wir jetzt über den Grund dieſes wechſelnden Uebergewichts zu einer Conjectur greifen, die ſchon in ſich ſelbſt ſehr wahrſcheinlich ſein dürfte, ſo würde dadurch ſich vielleicht Vieles in überraſchender und übereinſtimmender Weiſe löſen und erklären.

Soviel iſt noch poſitiv, daß die Sonne die Herſtellung ihrer Flamme an der Sichumwandlung des Meeres in Feuer hat, und ferner ſoviel, daß ihr Verlöſchen in der Rückwandlung ihres Feuers in θάλαττα beſteht.

Zur Erklärung nun des mählich wechſelnden quantitativen Uebergewichts des Entzündens über das Verlöſchen und umgekehrt, wodurch Tag und Nacht entſteht, bietet ſich nun wohl die an ſich ſelbſt ſehr plauſible, ja nothwendige Vermuthung dar, Heraklit habe angenommen, jemehr das Meer ſich in Feuer umwandelnd die Sonnenflamme entzünde, umſomehr laſſe — quantitativ — dieſe beſtändige Umwandlung der durch dieſelbe mehr und mehr verringerten Meeresmaſſe nach, bis wieder das ganze Quantum des aus der Umwandlung des Meeres erzeugten Sonnenfeuers ſich mählich in Waſſer zurückgewandelt und ſo das Meer wieder auf ſein

---

1) Denn in jedem von beiden iſt, da es eben Proceſſe ſind, ſchon beides enthalten; oder die Sonne iſt auch, wie wir geſehen, ἀεὶ νέος, immerwerdend; das heißt aber nichts anderes, als ſie iſt auch, wie das Feuer, im Sichentzünden (d. h. am Tage) Umſchlagen des Entzündens in das Verlöſchen, und auch in der Nacht — im Verlöſchen — Umſchlagen dieſes Actes in das Sichentzünden. Der Unterſchied des Tages und der Nacht iſt nur der zu erklärende quantitative, daß in dem Proceß des Entzündens und Verlöſchens, der den Tag bildet, das Entzünden, in dem entgegengeſetzten Proceß das Verlöſchen überwiegend iſt.

Digitized by Google

urſprüngliches Quantum und Maaß [1]) vermehrt hat, was alſo, wie wir ſahen, erſt mit Ablauf eines ganzen bürgerlichen Tages eintritt [2]). (Oder um dieſen Proceß von der umgekehrten Seite auszudrücken: umſomehr nehme die Rückwandlung des Sonnenfeuers in Waſſer — die Seite des

1) Man vgl. hierzu auch *θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται* in dem Fragment bei Clemens (ſiehe p. 62 sq.), was dann aber nur heißen würde: das Waſſer tritt auseinander, in Feuer und Erde ſich umwandelnd (*διαχέεται*), und wird wieder auf ſein früheres Maaß zurückgebracht durch die Umwandlung in Waſſer.

2) Wir nennen oben die Conjectur eine ſehr plauſible, aber es iſt in der That gar keine Conjectur zu nennen. Selbſt die Darſtellung des Diogenes L. IX, 11, welcher den Tag auf die helle, die Nacht auf die aus der Erde ſich entwickelnde dunkle *ἀναθυμίασις* zurückführt, hat nicht den Sinn, daß am Tage blos die eine, in der Nacht blos die andere *ἀναθυμίασις* vorhanden ſei. Sondern beide Arten von *ἀναθυμίασις*, die aus dem Meer wie die aus der Erde, die helle wie die dunkle, ſind auch nach ihm gleichzeitig da und nur jenachdem die eine derſelben über die andere quantitativ vorwiegt, tritt Tag und Nacht ein (*τὴν δὲ ἐναντίαν (ἀναθυμίασιν) ἐπικρατήσασαν νύκτα ἀποτελεῖν*). Folglich läuft das wieder auf die Frage zurück: wodurch denn aber am Tage die helle *ἀναθυμίασις* (nach uns, die aus dem Meer) und in der Nacht die dunkle (die aus der Erde) dazu gelange, über die andere vorwiegend zu ſein, eine Frage, die nur in dem Obigen ihre erſchöpfende und nothwendige Beantwortung findet. Dieſes blos quantitativ wechſelnde Uebergewicht des Verlöſchens und des Entzündens in dem ſtets dieſe beiden Bewegungen bereits in ſich einenden Proceß ſowohl des Verlöſchens als des Entzündens — dieſer Hauptpunkt der obigen Darſtellung — iſt aber auch offenbar der Sinn jener uns bei dem Heraklitiker, dem Pſeudo-Hippokrates de diaeta I., überall begegnenden Entwicklungsformel *αὔξεσθαι εἰς τὸ μήκιστον καὶ μειοῦσθαι εἰς τὸ ἐλάχιστον* — Vermehrtwerden auf das Maximum und Verringertwerden auf das Minimum — und der daſelbſt überall hervorgehobenen Identität dieſer quantitativen Bewegungen. Man vgl. nur z. B. folgende Stellen a. a. O. p. 632. Kühn: *ἀλλ' αὔξεται πάντα καὶ μειοῦται ἐς τὸ μήκιστον καὶ μειοῦται ἐς τὸ ἐλάχιστον· — — — χωρὶς δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενος· ἡμέρη καὶ εὐφόνη ἐπὶ τὸ μήκιστον καὶ ἐλάχιστον ὡς καὶ τῇ σελήνῃ τὸ μήκιστον καὶ τὸ ἐλάχιστον πυρὸς ἔφοδος καὶ ὕδατος. ἥλιος ἐπὶ τὸ μακρότατον καὶ βραχύτατον. πάλιν ταῦτα καὶ οὐ ταῦτα.* ib. p. 633: *φοιτεόντων δ' ἐκείνων ὧδε, τῶν δὲ κεῖσε — — καὶ ἐπὶ τὸ μέζον καὶ ἐπὶ τὸ μεῖον· φθορὴ δὲ πᾶσιν ἀπ' ἀλλήλων, τῷ μείζονι ἀπὸ τοῦ μείονος καὶ τῷ μείονι ἀπὸ τοῦ μέζονος.* Doch die ganze Schrift iſt auf jeder Seite voll davon. Es iſt evident, wie ſtricte das im Texte Geſagte durch dieſe Stellen des Heraklitikers und andere, die man bei ihm ſehe, bewieſen wird. Entſtehen und Vergehen, Entzünden und Verlöſchen ſind hiernach nur quantitativ wechſelnde Uebergewichte und Maaße. Entzünden iſt Uebergewicht des Entzündens über das Verlöſchen, Verlöſchen iſt Uebergewicht des Verlöſchens über das Entzünden. Aber in jedem von beiden iſt ſchon beides, Entzünden wie Verlöſchen, immer vorhanden (darum ſind ſie eben Proceſſe). — Zur Evidenz wird dieſen Punkt, außer den oben (u. vgl. p. 116 sqq.) folgenden Beweiſen, der § 26. bringen.

Verlöschens der Sonne — zu, umsomehr die aufsteigende Umwandlung des Meeres in Feuer — die Seite des Entzündens der Sonne — gerade wegen der durch diesen Proceß mehr und mehr eintretenden Verminderung der Meeresmasse abzunehmen beginnt, bis wieder die totale Rückwandlung des Sonnenfeuers in Meer eingetreten und dieses dadurch auf sein früheres Maaß zurückgebracht ist, womit denn ein neues steigendes Uebergewicht des Sichentzündens beginnt).

Hierdurch[1]) würden nun nicht blos die Phänomene des Tages und der Nacht, der steigenden und fallenden Tageshelle, in einer selbst der sinnlichen Anschauung entsprechenden und doch für Heraklit ganz consequenten Weise erklärt sein, sondern es wird dadurch auch ein helles Licht auf die allgemeine Bedeutung und Rolle geworfen, welche die Sonne bei Heraklit hat, und vieles erklärt, was sonst dunkel und sich widersprechend erscheinen müßte. Denn es läßt sich nicht läugnen, daß über die Rolle der Sonne bei Heraklit bis jetzt ganz entgegengesetzte Spuren und Anzeigen vorzuliegen scheinen. Denn einerseits erklärt jener Heraklitiker im platonischen Kratylos (s. oben p. 13 sq.) die Sonne für das höchste, alles durchwaltende[2]) heraklitische Princip, und wie sehr dies kein bloßer phantastischer Einfall Platons ist, sondern irgend welchen realen Hintergrund bei Heraklit haben muß, zeigt sich zum Ueberfluß durch das nach unserer Ansicht ebenso bedeutsame Factum, daß Kleanthes bekanntlich hierbei verblieben ist und der Sonne wirklich das alles durchwaltende Principat zuertheilt hat.

Scheint schon hiernach[3]) der Sonne eine wunderwiegroße Function

1) Dieser Punkt wird ferner unterstützt durch die bisher übersehene Notiz, nach welcher Heraklit auch die Ebbe und Fluth des Meeres auf die Sonne zurückführte, denn soviel wird doch jedenfalls als wahr angenommen werden können aus Plut. Plac. III, 17. p. 615. W.: *Ἀριστοτέλης, Ἡράκλειτος, ὑπὸ τοῦ Ἡλίου· τὰ γὰρ πλεῖστα τῶν πνευμάτων κινοῦντος καὶ συμφέροντος ὅς᾽ ὧν ἐμβαλόντων μὲν προωθουμένων ἀνοιδεῖν τὴν Ἀτλαντικὴν θάλασσαν καὶ παρασκευάζειν τὴν πλημμυρὰν, καταληγόντων δ᾽ ἀντιπερισπωμένην ὑποβαίνειν, ὅπερ εἶναι ἄμπωτιν.*

2) Kratyl. p. 413. B.: *ὁ μὲν γάρ τίς φησι τοῦτο εἶναι δίκαιον, τὸν ἥλιον· τοῦτον γὰρ μόνον διατόντα καὶ κάοντα ἐπιτροπεύει τὰ ὄντα.*

3) Nach Macrobius in Somn. Scip. I. c. 20. p. 98. hat Heraklit die Sonne fontem coelestis lucis genannt (sed hunc ducem et principem quem Heraclitus f. c. l. appellat). Wenn dem Lydus, de mensib. V, 39. p. 36. ed. Bonn. darin zu trauen wäre, so hätte er sie göttlich genannt (*ὅ γε μὴν Ἡράκλειτος τὸ αὐτὸ περὶ τὸν θεῖκὸν κτλ.*). Aber abgesehen von noch manchen andern Spuren beweisen auch die untergeschobenen Briefe (*οἶδα ἥλιον, ὁποῖος ἐστὶ κτλ.*) doch soviel, daß nach einer sehr verbreiteten Annahme die Sonne geradezu als ein Mittelpunkt seines Systems galt.

Digitized by Google

und Bedeutung mindeſtens in einzelnen Stellen des heraklitiſchen Werkes zuzukommen, ſo ſehen wir ſie doch andererſeits bei ihm ebenſo wieder zu einer bloßen meteoriſchen Erſcheinung herabgedrückt, ſie iſt wie jede andere ſinnliche Exiſtenz den Dienerinnen der Dike unterworfen und darf nicht überſchreiten ihr Maaß (ſ. das Fragment § 16.), ja ſie hat bei Heraklit, wie uns Diog. L. IX, 7. ſagt, nur die ihr nach dem ſinnlichen Augenſchein zukommende Größe, oder wie bei Plut. Plac. II, 21. p. 584. W. beſtimmter noch angegeben wird, blos die Breite eines Fußes (*εὖρος ποδὸς ἀνθρωπείου*[1]). Ja man kann in ihr nicht einmal eine eigentliche Urſache des ſinnlichen Gedeihens und Wachsthums bei Heraklit erblicken, denn einerſeits wird alle Entwickelung der einzelnen ſinnlichen Dinge auf das Meer zurückgeführt (bei Diogenes wie Clemens, wovon wir ſchon geſehen haben, wie echt es iſt), und andererſeits würde, inſofern man die auch dem Meere zu Grunde liegende Feuersnatur als die Urſache der Hervorbringung betrachtet, dieſe Rolle dem Feuer ſelbſt, nicht aber blos der Sonne zuzuſchreiben ſein.

Durch das Vorſtehende löſen ſich nun aber die beiden ganz widerſprechenden Angaben und Spuren über die Function und Bedeutung der Sonne bei Heraklit in der befriedigendſten Weiſe auf. Denn die Sonne war dem Epheſier in der That gar keine ſelbſtändige und eigentlich-wirkende Urſache, vielmehr nur eine durch die Umwandlung des Meeres erzeugte Flamme. Aber ſie war ihm, nach der obigen Auseinanderſetzung, der reale Zeitmeſſer, oder richtiger: der Circulationsmeſſer der *ἀναθυμίασις ἀπὸ θαλάσσης*, aus welcher alles Sinnliche wird[2]), des unabläſſigen Umwandlungsproceſſes des Meeres in Feuer und der Rückwandlung deſſelben in Meer. Sie war ihm, um mich eines Bildes zu bedienen, die abſolute Weltuhr, welche ſelbſt nichts that, aber durch ihre ſteigende und ſinkende Helle beſtändig anzeigte, wie weit das Meer in ſeiner alles bedingenden Umwandlung in Feuer und reſp. in der Rückwandlung aus dieſem in ſich ſelbſt vorgerückt ſei, welches quantitative Stadium dieſer alleserzeugende Umwandlungsproceß, der Weg der Natur nach Oben und Unten, jedesmal erreicht habe. Jetzt können wir daher erſt in ſeiner Beſtimmtheit den heraklitiſchen Gedankeninhalt in der nachfolgenden Stelle des Plutarchus

---

1) Und bei Theodoret. T. IV. p. 718. ed. Hal. I. p. 45. Gaisf.: *Ἡράκλειτος δὲ ὁ Ἐφέσιος ποδιαῖον* und bei Stob. Ecl. Phys.

2) *σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τὴν ἀπὸ τῆς θαλάττης* bei Diog. L.

Digitized by Google

(Quaest. Plat. p. 1007. E. p. 101. W.) verſtehen: „*οὕτως οὖν ἀναγκαίαν πρὸς τὸν οὐρανὸν ἔχων συμπλοκὴν καὶ συναρμογὴν ὁ χρόνος, οὐχ ἁπλῶς ἐστὶ κίνησις, ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται κίνησις ἐν τάξει μέτρον ἐχούση καὶ πέρατα καὶ περιόδους· ὧν ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὢν καὶ σκοπὸς, ὁρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύναι καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας „„αἱ πάντα φέρουσιν““ καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ φαύλων οὐδὲ μικρῶν ἀλλὰ τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων τῷ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῷ γίνεται συνεργός*“. „So iſt nun die Zeit, da ſie eine nothwendige Verknüpfung und Verbindung mit dem Himmel [1]) hat, nicht blos Bewegung überhaupt, ſondern eine Bewegung, die in ihrer Anordnung ein Maaß und Grenzen und Kreisläufe hat, deren Vorſteher und Aufſeher die Sonne iſt, deren Sache es iſt, zu begrenzen und anzuordnen und aufzuweiſen die Umwandlungen und die Zeitabſchnitte, „„die Alles bringen““ nach Heraklit, und die hierdurch nicht etwa in kleinen und geringfügigen, ſondern in den größeſten und alles Andere am meiſten beherrſchenden Dingen dem leitenden und erſten Gotte ein Mitarbeiter wird“. —

Der über das kurze wörtliche Citat weit hinausgehende heraklitiſche Inhalt dieſer Stelle iſt Schleiermacher im Allgemeinen nicht entgangen. Aber er faßt ihn bei weitem nicht richtig und beſtimmt genug auf, wenn er (p. 400) meint, es ſei „die Sonne die Urſache der Erleuchtung und ſo auch die Quelle alles Wachsthums und aller Hervorbringung auf der Erde, wenn anders Plutarchus (a. a. O.) nur irgend etwas Heraklitiſches ſagt von den Grenzen und Abſchnitten der Zeit“. Die Sonne iſt ſelbſt weder Quell noch Urſache der Hervorbringung, deren Grund vielmehr nur die *μεταβολή*, die allgemeine Umwandlung, iſt; ſie, die Sonne, iſt gar nicht eigentlich wirkend und veranlaſſend; ſie iſt nur der abſolute Meſſer dieſer durch ſie hindurchgehenden Circulation; ſie zeigt nur auf, welche Abſchnitte und Stadien jener Umwandlungsproceß immer erreicht hat, und ſo ſcharf wie nur möglich wird dies in der angez. St. durch die dreimalige Nebeneinanderſetzung deſſelben Begriffs, *ὁρίζειν. ἀναδεικνύναι, ἀναφαίνειν* hervorgehoben. Deshalb heißt auch die Sonne daſelbſt nur *συνεργός* des Gottes, aber *συνεργὸς τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων*, Mitarbeiter an dem am meiſten Beherrſchenden, weil jener Circulationsproceß, deſſen Abſchnitte und Stadien ſie nachweiſt, die alles

1) Der Seitenblick auf den heraklitiſchen Antheil an dem, was Platon im Timäus über die Zeit und die Sonne ſagt, ergiebt ſich ſchon hier aus dem Obigen von ſelbſt.

Wachsthum und alle Hervorbringung lenkende Ursache ist [1]). Was wirklich Alles hervorbringt, sind eben die Zeitabschnitte (*ὧραι*[2]), wie Heraklit selbst sagt, *αἱ πάντα φέρουσιν*. Denn diese Zeiträume sind — und darum kann auch Plutarch *μεταβολὰς καὶ ὥρας* wie zwei identische Begriffe setzen — die realen Stadien, die realen Quanta selbst dieses beständigen Umwandlungsprocesses; Quanta, die aber, weil dieser Umwandlungsproceß die Ursache der Entwickelung alles Besonderen und Verschiedenen ist, sofort in qualitative Grenzen und Abschnitte umschlagen. Und darum etymologisirt Platon im Krathylus p. 410. D. p. 128. St.: *ὧραι γάρ εἰσι διὰ τὸ ὁρίζειν χειμῶνάς τε καὶ θέρη καὶ πνεύματα καὶ τοὺς καρποὺς τοὺς ἐκ τῆς γῆς· ὁρίζουσαι δὲ δικαίως αἱ ὧραι καλοῖντο.*

Haben wir gesagt, die Sonne habe bei Heraklit die Function eines Circulationsmessers, haben wir sie mit einer Weltuhr verglichen, bei der das Zifferblatt die Sonnenscheibe, der Zeiger das Sonnenlicht, die Zahlen die Tageszeiten, und die diesen Zeit-Quantis zu Grunde liegende Einheit jene *μεταβολή* sei, so konnte in einer Zeit, wo man Uhren in unserem Sinn nicht kannte, Heraklit ebensowohl, zumal wenn bereits ein concreter Anlaß dazu vorlag, einen andern Vergleich dafür gebrauchen. Denn da jene circulirende Umwandlung durch die Sonne selbst hindurchgeht, aus dem Meer in Sonnenfeuer und aus diesem zurück in Meer sich wandelnd, und da die Sonne, wie wir gesehen, in ihrem Auf- und Niedersteigen das quantitative Maaß dieser Umwandlung anzeigt und so diese Circulationsbewegung selbst begleitet, so konnte Heraklit sehr wohl mit Beziehung auf die bekannten Verse des Homer [3]), obwohl wahr-

---

1) So gewinnt auch die noch von den Stoikern beibehaltene, unbedingt auf Heraklit selbst zurückweisende Bezeichnung der Sonne als temperatio mundi einen ganz energisch-concreten Sinn und ist fast nur wie eine Uebersetzung der von uns gebrauchten Bezeichnung: Circulationsmesser. Auch der Titel, der ihr bei Lydus de Ostentis c. 46. p. 174., ed. H. p. 341. ed. Bonn. gegeben wird „Verwalter des Feuers, *ταμίας πυρός*", scheint, auch nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle, auf heraklitischen Quell hinzuweisen.

2) Man muß bei *ὧραι* bei Heraklit nicht an unsere Stunden denken wollen, denn in jener Zeit kannten die Griechen diesen Begriff noch gar nicht und drücken mit *ὧραι* vielmehr nur so Tages- wie Jahreszeiten aus, wie Ideler beweist, Handbuch der technischen Chronologie T. I. p. 238 und der daselbst cit. Hindenburg.

3) Il. VIII, 19 sqq.:

Auf! wohlan ihr Götter, versucht's, daß ihr All' es erkennet,
Eine goldene Kette befestigend oben am Himmel,
Hängt dann all' ihr Götter euch dran, und ihr Göttinnen alle,

Digitized by Google

ſcheinlich polemiſch[1]), gegen dieſelben ſich richtend, die Sonne mit einer in ſteter Bewegung befindlichen Kette vergleichen, durch welche das All mit ſich ſelbſt verknüpft und die Circulation in ſich ſelbſt zurückkehrend ſei, und durch deren Stillſtand ſomit dieſer Circulationsproceß ſelbſt zerriſſen, und da er eben die erhaltende und hervorbringende Urſache des Weltbeſtandes iſt, das kosmiſche All ſelbſt vernichtet ſein würde.

Darum glauben wir denn ohne zu große Kühnheit beſtimmt auf Heraklit beziehen zu müſſen jene vielberühmte Stelle des Platon im Theaetetos (p. 153. D.), wo er, nachdem er eben Heraklits Theorie von der Bewegung durchgenommen hat, unmittelbar fortfährt: „*καὶ ἐπὶ τούτοις τὸν κολοφῶνα ἀναγκάζω προσβιβάζων, τὴν χρυσῆν σειρὰν ὡς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸν ἥλιον Ὅμηρος λέγει καὶ δηλοῖ, ὅτι ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ἡ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος, πάντα ἔστι καὶ σώζεται τὰ ἐν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις· εἰ δὲ σταίη, τοῦτο ὥσπερ δεδὲν πάντα χρήματ' ἂν διαφθαρείη καὶ γένοιτ' ἂν τὸ λεγόμενον ἄνω κάτω πάντα*“[2]). „Und ſoll ich nun über dies Alles noch den letzten Stein hinzutragend beweiſen, daß unter der goldenen Kette Homeros nichts Anderes verſteht, als die Sonne und alſo andeutet, ſo lange der geſammte Umkreis[3]) in Bewegung iſt und die Sonne, ſo lange beſtehe auch Alles bei Göttern und Menſchen, wenn aber dieſes einmal wie gebunden ſtillſtände, ſo würden alle Dinge untergehen und wie man ſagt, das Unterſte zu Oberſt gekehrt werden“ (nach Schleiermacher's Ueberſetzung des Plato).

Dennoch zögt ihr nie vom Himmel herab auf den Boden
Zeus den Ordner der Welt, wie ſehr ihr rängt in der Arbeit;
Wenn nun aber auch mir im Ernſt es gefiele zu ziehen,
Selbſt mit der Erd' euch zög ich empor und ſelbſt mit dem Meere,
Ja die Kette darauf um das Felſenhaupt des Olympos
Bänd ich feſt, daß ſchwebend das Weltall hing in der Höhe.
(Nach Voß).

1) Nicht ſeinen eigenen Sinn als Homers Meinung darſtellend, ſondern polemiſch, indem er etwa gegen Homer ſagte, daß die goldene Kette, die Zeus hier zur Beſchämung der Götter auszuhängen drohe, vielmehr ſchon immer vorhanden und ihr fortlaufendes Gezogenwerden nach Oben und Unten gerade die Erhaltung des Alls bedinge, weil eben die Sonne ſelbſt nichts anderes als eine ſolche Kette ſei x.

2) Vgl. hierzu die von Heyne zu Homer Il. VIII, 19—26, von Creuzer zu Proclus Instit. Theol. p. 126 und von Hermann zu Lucian. de hist. conse. p. 56 angeg. Stellen.

3) Umkreis, *περιφορά*, ſagt Plato für jenen durch die Sonne hindurchgehenden Circulationsproceß — und hier ſieht man wohl am deutlichſten, wie (vgl. § 13.) die ſpäten Berichte über das heraklitiſche *περιέχον* als Princip alles Daſeins entſtanden ſind und ihnen doch nichts als jener circulirende Umwandlungsproceß zu Grunde liegt.

Digitized by Google

Jetzt wird auch erst die Stelle der homerischen Allegorieen (p. 118. ed. Schow.) ganz verständlich: „*σείραν δ' ἀπήρτησεν ἀπὸ τοῦ αἰθέρος ἐπὶ πάντα χρυσῆν· οἱ γὰρ δεινοὶ τῶν φιλοσόφων περὶ ταῦτα ἀνάμματα πυρὸς εἶναι τὰς τῶν ἀστέρων περιόδους νομίζουσι*". „eine goldene Kette aber knüpfte er von dem Aether um Alles: denn die Gewaltigen von den Philosophen meinen hierüber, Entzündungen aus Feuer seien die Umläufe der Gestirne". Die Stelle mußte bisher irgendwo zu kranken scheinen. Der Autor will zeigen (cf. ib. p. 117), daß sich Homer der physischen Theorie nähere. In dem mit „denn" eingeführten Satze müßte also etwas aus der physischen Philosophie kommen, was mit der homerischen Dichtung von der goldenen Kette stimmt. Statt dessen heißt es: „denn die Umläufe der Gestirne seien nach den Philosophen Feuerentzündungen". Da dies in diesem Zusammenhange gar keinen Sinn zu geben schien, so hat Schneider am Rande meines Exemplars vorgeschlagen, statt *ἀνάμματα* zu lesen *ἅμματα πυρὸς*, Bänder von Feuer, was freilich einen ganz leichten Sinn und Zusammenhang geben würde. Aber einen nur zu leichten eben. Das durch so viele Stellen gestützte *ἀνάμματα* muß vielmehr stehen bleiben und erweist sich jetzt doch als ganz passend. Denn in diesen „Entzündungsprocessen des Feuers" liegt bereits, wie wir gesehen haben, der Begriff der Circulationskette oder deutlicher: der der Kette vergleichbare Begriff der stetigen Circulationsbewegung, welcher auch nochmals in der Stelle — indem es nicht heißt: *ἀναπ. πυρ· εἰν· τοὺς ἀστέρους*, sondern *τῶν ἀστέρων περιόδους* — bedeutsam hervorgehoben wird. — Wohl aber dient es allerdings zur Bestätigung des hier von uns Entwickelten und zur Certificirung dessen, daß die Stelle des Theaetetos auf Heraklitos zu beziehen ist, wenn wir bei Porphyrius (vgl. auch Stob. Ecl. Phys. p. 521) hören, daß die Stoiker die Gestirne Bänder oder Gürtel, *ἅμματα*, genannt haben, de antr. Nymph. c. XI.: *τοῖς δ' ἀπὸ τῆς στοᾶς ἥλιον μὲν τρέφεσθαι ἐκ τῆς ἀπὸ τῆς θαλάσσης ἀναθυμιάσεως ἐδόκει· σελήνην δ' ἐκ τῶν πηγαίων καὶ ποταμίων ὑδάτων· τὰ δ' ἄστρα ἀπὸ τῆς ἐκ γῆς ἀναθυμιάσεως· καὶ διὰ τοῦτο* (also blos deswegen, weil sie aus der *ἀναθυμίασις* sich herstellt, die aber freilich nach uns der circulirende Umwandlungsproceß selbst ist) *ἅμμα μὲν νοερὸν εἶναι τὸν ἥλιον ἐκ θαλάσσης κτλ.* „und deshalb sei die Sonne ein vernünftiges Band aus dem Meere ꝛc." —

Nun liegt auch, wie wir glauben, der Sinn jenes astronomischen Fragmentes des Ephesiers klar zu Tage, das uns von Strabo mitgetheilt wird (l. c. l. p. 8. ed. Tsch.): „*βελτίων δ' Ἡράκλειτος καὶ Ὁμηρ-*

Digitized by Google

χώτερος ὁμοίως ἀντὶ τοῦ ἀρκτικοῦ τὸν ἀρκτὸν ὀνομάζων „„Ἠοῦς γὰρ καὶ ἑσπέρας τέρματα ἡ ἀρκτὸς καὶ ἀντίον τῆς ἀρκτοῦ οὖρος αἰθρίου Διός““. „Des Morgens und des Abends Scheidung iſt der Bär und dem Bären gegenüber die Grenze des hellen Zeus". Jedenfalls hatte dieſe Stelle bei Heraklit den Zweck, ſein Princip von den Gegenſätzen als auch durch die Himmelsgeographie ſich durchführend aufzuzeigen. Aber wenn unſere bisherige Auseinanderſetzung richtig iſt, ſo hat es hauptſächlich auch noch den andern, übrigens nur eine reelle Durchführung jenes Gedankens bildenden Zweck gehabt: feſte Maaße, beſtimmte Grenzen und Uebergangspunkte für jenes quantitative Uebergewicht des Verlöſchens und Sichentzündens in der auf- und untergehenden Laufbahn der Sonne nachzuweiſen. Mit der Erreichung des Bärs tritt das Uebergewicht des Verlöſchens, mit der des ihm gerade gegenüberliegenden *αἰθρίου Διός* wieder die höchſte Steigerung der Sichentzündung ein. —

Was hierin liegt und nicht ſcharf genug hervorgehoben werden kann, ſind die bereits nachgewieſenen drei Punkte: Erſtens, daß im Entzünden wie im Verlöſchen immer ſchon beides iſt und jedes von beiden nur ein wechſelndes Maaßverhältniß, ein quantitatives Ueberwiegen des Entzündens über das dadurch nicht total aufgehobene Verlöſchen und umgekehrt iſt, wie wir dies ſchon p. 59 an dem eigenen Fragment des Epheſiers hervorgehoben, ſoeben in einer Note (p. 109, 2.) durch Stellen des Heraklitikers evident nachgewieſen haben und in der Folge noch mehr belegen und als den Angelpunkt der kosmiſchen Bewegung des Epheſiers darthun werden, der übrigens ſeinerſeits nur die Folge der anſichſeienden Identität beider Gegenſätze iſt. Zweitens iſt als der ſyſtematiſchſte Punkt der ſideriſchen Bewegung bei dem Epheſier feſtzuhalten, daß, wie wir einſtweilen wenigſtens von der Sonne klar geſehen haben, die Laufbahn derſelben keine ihr blos äußerliche und der beſtändigen *μεταβολή*, dem unausgeſetzten Werden, in dem ſie (die Sonne) ſich innerlich befindet, fremde Ortsbewegung iſt, ſondern daß dieſe Vollbringung ihrer Ortsbewegung — ihrer Laufbahn — durchaus identiſch iſt und zuſammenfällt mit ihrem Entzündungsproceß und Verlöſchungsproceß aus dem Meer und in das Meer, dem ſie ihr Daſein verdankt. Durch ihre Laufbahn — und dies iſt ein tiefer, an Conſequenzen reicher, ſyſtematiſcher Gedanke des ſideriſchen Proceſſes bei Heraklit — vermittelt ſie ſich ihr eigenes Werden[1]) und ebenſo — weil es jene Alles erzeugende

1) Dieſe Verknüpfung der ſteigenden und ſich ſenkenden — überwiegend ſich entzündenden und verlöſchenden — Laufbahn der Geſtirne mit der kosmiſchen

Digitized by Google

Umwandlung des Meers in Feuer und dieſes in Meer iſt, welche durch ihren Ring hindurchläuft — vermittelt ſie dadurch alles kosmiſche Werden. Drittens aber iſt — und dies liegt ſchon in dem vorigen — die totale Renovation der täglich neuen Sonne erſt mit Vollbringung ihrer ganzen örtlichen Laufbahn, mit ihrer Rückkehr in ihren Ausgangspunkt, vollbracht[1]) und gegeben.

μεταβολή oder dem Werdensproceß in dem ſie begriffen ſind, wird man jetzt auch nicht verkennen können in den Worten des Heraklitikers, Pseudo-Hippocrates de diaeta I. p. 628. K.: *ἄστρωντε ἐπιτολὰς καὶ δυσίας γινώσκειν δεῖ, ὅκως ἐπίστηται τὰς μεταβολὰς καὶ ὑπερβολὰς φυλάσσειν καὶ σίτων καὶ ποτῶν καὶ πνευμάτων καὶ τοῦ ὅλου κόσμου κτλ.* „man muß auch kennen die Aufgänge und Niedergänge der Geſtirne, um zu verſtehen die Umwandlungen und die Maaßüberſchreitungen zu beachten der Speiſen und Getränke und der Luft und des geſammten Weltalls, aus welchen auch die Krankheiten der Menſchen entſtehen". —

1) Dieſen Sinn hat alſo, was der Scholiaſt zu Plat. Rep. a. a. O. (ap. Bekk. Comment. Crit. II. p. 409) berichtet: *Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, φυσικὸς ὤν, ἔλεγεν ὅτι ὁ ἥλιος ἐν τῇ δυτικῇ θαλάσσῃ ἐλθὼν καὶ καταδὺς ἐν αὐτῇ σβέννυται, εἶτα διελθὼν τὸ ὑπὸ γῆν καὶ εἰς ἀνατολὴν φθάσας ἐξάπτεται πάλιν καὶ τοῦτο ἀεὶ γίγνεται.* Wenn man hierbei feſthält, daß im Entzünden auch ſtets bereits der Proceß des Verlöſchens, in dieſem wieder das Entzünden fortdauert und in jedem von beiden die eine oder andere dieſer Seiten immer nur quantitativ überwogen, auf ein Minimum oder Maximum (*ἐς τὸ ἐλάχιστον καὶ ἐς τὸ μήκιστον*, wie Pseudo-Hippokrates ſagt) reducirt wird, ſo iſt dies alſo ganz richtig. Man kann in dieſem Sinne ſagen, daß die Sonne unter der Erde herumgehend und in ihren Ausgangspunkt zurückkehrend, wieder entzündet wird, d. h. das ſteigende Uebergewicht des Entzündens tritt nun ein*), wenn es auch der Scholiaſt nicht ſo gemeint haben ſollte.

---

*) Wir ſehen jetzt, daß Zeller p. 474, 3. an dieſer Stelle Anſtoß nimmt, nicht weil ſie eine Kreisbewegung der Sonne um die Erde und eine Kugelgeſtalt derſelben unterſtellt, wovon Zeller p. 476 ſehr wohl ſieht, daß ſich dies Heraklit in der That ſo gedacht haben muß, ſondern weil ſie angeblich der Stelle des Aphrodiſiers (ſiehe oben p. 103), daß die Sonne täglich eine andere ſei, widerſpricht. Dies iſt aber, wenn man dieſe tägliche Renovation der Sonne ſo faßt, wie wir ſie erklärt und nachgewieſen zu haben glauben, daß ſie nämlich (ſiehe oben p. 105) kein Atom ihres Daſeins aus einem Tag in den andern hinüber bewahre, weil das ganze Quantum Meer, das ſich in einem Tage in ſie ſich entzündend umgewandelt hat, auch noch im Lauf deſſelben bürgerlichen Tages in Meer rückſchlägt, durchaus nicht der Fall; denn dann wird der Proceß der Sonne auch während der Nacht überhaupt nicht unterbrochen, vielmehr nur auf ein Maximum des Verlöſchens (i. e. der Umwandlung in Waſſer, durch welche das in Sonnenfeuer entzündete Waſſerquantum ins Meer überwiegend zurückkehrt und die Erneuerung der Sonne begründet wird) reducirt. Und daß es ſich ſo verhalte, zeigt jetzt auch die hierin gegebene Erledigung einer Schwierigkeit, die

Digitized by Google

Nun liegt es auch auf der Hand, welches doch jene „Maaße" μέτρα sind, die laut einem früher betrachteten (ſ. § 16.) jetzt aber erſt concreter verſtändlichen Fragment Heraklits die Sonne nicht überſchreiten wird, widrigenfalls ſie ergreifen würden die Erinnyen, die Dienerinnen der Dike. Denn das ganze Daſein der Sonne hat ſich als ein — Maaßverhältniß des ihr zu Grunde liegenden circulirenden Umwandlungsproceſſes ergeben, und freilich würde die Sonne, wenn ſie dieſes Maaß verließe, um ſo ſchneller von der Negativität ergriffen, von den rächenden Gottheiten vernichtet werden, als ihr daſſelbe nicht blos eine äußerliche Schranke iſt, ſondern ſie vielmehr gerade nur in der Einhaltung dieſes Maaßes ihr Sichentzünden und ihre Exiſtenz hat.

Jetzt fällt wohl auch von ſelbſt ein hinreichendes Licht auf das „maaßvolle Sichentzünden und maaßvolle Verlöſchen" zurück, welches Heraklit zum beſtändigen Leben ſeines kosmiſchen Einen, des πῦρ ἀείζωον macht (ſ. § 20.), ſowie auf das daſelbſt von uns Geſagte, wonach beide Seiten nur quantitativ wechſelnde Maaße derſelben Bewegung ſind. —

Ja, irren wir nicht, ſo muß ſich nun bereits lange ergeben haben, wie erſt dieſer kosmiſch-ſideriſche Proceß, dieſe circulirende Umwandlung des Meeres durch die Sonne — denn vorläufig haben wir ihn blos mit

---

Zeller gut hervorhebt. Er ſagt p. 476, 2., indem er die Worte des Heraklitikers anführt: „φάος Ζηνὶ, σκότος Ἀΐδῃ, φάος Ἀΐδῃ σκότος Ζηνὶ· φοιτᾷ κεῖνα ὧδε καὶ τὰ δε κεῖσε πᾶσαν ὥρην": „Wie freilich das Licht von der Oberwelt in die Unterwelt gelangen ſoll, wenn die Sonne jeden Abend erliſcht, läßt ſich nicht abſehen, aber die gleiche Schwierigkeit bliebe auch, wenn wir eine andere Deutung der Worte verſuchen wollten". Nach unſerer Ausführung iſt nun gar keine Schwierigkeit mehr da, wenn man mit uns und mit demſelben Heraklitiker ſelbſt Verlöſchen und Entzünden nicht als ſich ausſchließende, ſondern ſtets zugleich vorhandene und nur quantitativ überwiegende Seiten faßt, als ein Procediren ἐς τὸ μήκιστον καὶ ἐς τὸ ἐλάχιστον des Verlöſchens und des Sichentzündens, wie der Heraklitiker ſelbſt ſo oft ſagt. Seine Worte und die des Scholiaſten zu Plato beſtätigen und interpretiren ſich dann gegenſeitig. Auch während ſich die Sonne unter der Erdkugel herumbewegt, iſt noch auf ein Minimum reducirtes Entzünden in ihr. Das iſt das dunkle Licht, wie es dem Hades zukommt; zum Aufgang wieder gelangt, nimmt das Entzünden ſein Uebergewicht ein und zugleich iſt jetzt — wegen des ſo lange andauernden Uebergewichts des Verlöſchens — jedes Quantum, das aus der vortägigen Umwandlung des Meeres in Feuer in ihr war, wieder in das Meer zurückgekehrt. (Bei dieſer Auffaſſung der Stelle des Aphrodiſiers braucht man auch nicht, wie Zeller für die ſeinige p. 475 thun muß, die übereinſtimmenden Berichte über die nachenförmige Geſtalt der Sonne zu verwerfen, was höchſt bedenklich iſt, weil die ſchwerlich erfundenen Berichte über ſeine Erklärung der Sonnenfinſterniſſe ꝛc. darauf baſirt ſind.

dieſer verbunden geſehen; vielleicht enthüllt ſich uns in der Folge auch näher ſeine Wechſelwirkung mit den andern Geſtirnen — der wahre, ſtets überſehene Schlüſſel iſt zu dem geſammten kosmiſchen Syſtem des Epheſiers. Wir werden dies erſt ſpäter in concreterer Fülle ſich entwickeln ſehen. Vorläufig wollen wir nur die gewonnenen Reſultate theils beſtätigen, theils einiges wenige hinzufügen.

Wir haben oben (p. 113 sqq.) die Stelle des platoniſchen Theaetetus auf dieſe durch die Sonne hindurchcirculirende Umwandlung Heraklits bezogen und ſpeciell die Worte *ὅτι ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ᾖ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος* als auf dieſe alles producirende Circulationsbewegung Heraklits gehend, in Anſpruch genommen. Wie unabweisbar recht wir hierbei hatten, zeige jetzt ferner eine Stelle jenes Heraklitikers — des Pſeudo-Hippokrates de diaeta I. T. I. p. 645. ed. Kuehn.: „*κεραμέες τροχὸν δονέουσι καὶ οὔτε ὀπίσω οὔτε πρόσω χωρεῖ καὶ ἀμφοτέρωσε ἅμα τοῦ ὅλου μιμητὴς περιφερής· ἐν δὲ τῷ αὐτῷ ἐργάζονται εἴδη περιφερομένων παντοδαπά, οὐδὲν ὅμοιον τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ· ἐκ τῶν αὐτῶν ἄνθρωποι ταῦτα πάσχουσι καὶ τἄλλα ζῶα ἐν τῇ αὐτῇ περιφορῇ πάντα ἐργάζονται· ἐκ τῶν αὐτῶν ὅμοιον οὐδὲν τοῖσι αὐτοῖσι ὀργάνοισιν, ἐξ ὑγρῶν ξηρὰ ποιέοντες καὶ ἐκ τῶν ξηρῶν ὑγρά*“. Alſo im All, wie im Menſchen, der jenes Nachahmung iſt, wird alles aus dieſem circulirenden Umlauf, aus dieſer Umkreiſung, der *περιφορή*, hergeſtellt und geſchaffen, aus Demſelben das Verſchiedene, aus dem Feuchten das Trockene und aus dieſem das Feuchte gebildet. Iſt jetzt nicht handgreiflich, daß es gar nichts Anderes als dieſe circulirende *περιφορά* iſt, welche den Berichten über das *περιέχον* als das Alles erzeugende und vernünftige Princip des Epheſiers zu Grunde liegt?

Evident empfangen hier unſere Widerlegungen (ſ. §§ 6. 12. 13.) der mißverſtändlichen Auffaſſungen, ſowohl der *ἀναθυμίασις* als des *περιέχον*, ihre letzte Beſtätigung. Das *περιέχον* iſt ſomit keine örtlich getrennte Region; es iſt auch ebenſowenig ein ruhiger, umſchließender Umkreis, ſondern eine Kreisbewegung. Es iſt vielmehr nur das thätige Umkreiſen des Kosmos durch jenen ſich aus Meer in die Sonne und aus dieſer in Meer umwandelnden Circulationsproceß [1]). Wenn uns lateiniſche

1) Es iſt jene Kreisbewegung der Sonne, von der Ariſtoteles Meteorol. I. c. IX, 5. p. 346. b. B., Heraklit im Auge, ſagt: *γίνεται δὲ κύκλος οὗτος μιμούμενος τὸν τοῦ ἡλίου κύκλον· ἅμα γὰρ ἐκεῖνος εἰς τὰ πλάγια μεταβάλλει καὶ οὗτος ἄνω καὶ κάτω· καὶ δεῖ νοῆσαι τοῦτον ὥσπερ ποτάμιον ῥέοντα κύκλῳ ἄνω καὶ κάτω, κοινὸν ἀέρος καὶ ὕδατος.* — Von hier aus wird ſich auch erſt beurtheilen laſſen, wie viel Ariſtoteles in ſeiner Meteorologie von Heraklit entlehnt

Digitized by Google

Stoiker und Berichterstatter also häufig das *περιέχον* durch id quod ambit wiedergeben, so ist dieser Ausdruck an sich richtig und richtiger als *περιέχον*. Er muß aber nicht in seiner tropischen Bedeutung, als das, was umgiebt, gefaßt werden, sondern ganz wörtlich, wie auch *περιφορά*, als das, was beständig die ganze Welt umläuft[1]).

Es ist evident, wie diese wahre Bedeutung des *περιέχον* mit der der *ἀναθυμίασις* zusammenfällt. Letztere drückt diesen selben Proceß nur mehr in seiner ursächlichen Hinsicht aus: das Uebergehen jedes Zustandes in den andern, die allgemeine *μεταβολή* als solche; das *περιέχον* aber: die durch dieses beständige Uebergehen bewirkte und mit ihr identische kreisende Bewegung des *κόσμος* nach Oben und Unten, die fortlaufende Umwandlung des Meeres in die Gestirne oder die Sonne und dieser in Meer[2]). —

Ein anderer Punkt, der hauptsächlich urgirt werden muß, ist folgender:

Wir haben bereits nachgewiesen (p. 111), wie Heraklits Begriff von der Zeit aufs innerste und systematischste identisch ist mit dieser Circulationsbewegung des Meeres und der Sonne. Wir haben gezeigt, wie ihm die Zeiträume nichts als die realen Quanta und Stadien dieser realen Circulations- und Umwandlungsbewegung sind, wie ihm der Begriff der Zeit und des realen Processes also identisch ist. Von hier aus empfängt nun sein volles physisches Licht jener oben (§ 16.) berührte treffliche Bericht des Aenesidemus bei Sextus Emp. adv.

---

und nicht, cf. ib. c. IX, 2. p. 346. B.: *Ἡ μὲν οὖν ὡς κινοῦσα καὶ κυρία καὶ πρώτη τῶν ἀρχῶν ὁ κύκλος ἐστὶν, ἐν ᾧ φανερῶς ἡ τοῦ ἡλίου φορὰ διακρίνουσα καὶ συγκρίνουσα τῷ γίνεσθαι πλησίον ἢ πορρώτερον αἰτία τῆς γενέσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἐστίν* (vgl. über den *κύκλος* bei Heraklit Bd. I. p. 88 sq. und § 27).

1) Man vgl. jetzt auch oben Bd. I. p. 43 Anm. was aus Sextus u. A. über die Erderschütterungen und andern elementarischen Erscheinungen als Umwandlungen (*μεταβολαί*) des *περιέχον* angeführt ist.

2) Es ist übrigens ersichtlich, wie diese Auflösung des *περιέχον*, als die das All umkreisende Umwandlungsbewegung des siderisch-elementarischen Processes, dem im § 13. Gesagten und der daselbst vermutheten Entstehung des Wortes aus dem heraklitischen *περιγίνεται*, der Bedeutung nach nicht widerspricht. Denn ob *περιφορά* ein Ausdruck des Ephesiers selbst ist, steht nicht fest. Bei beiden Erklärungen ist aber der Gedanke ganz identisch, daß das *περιέχον* nichts bestimmtes, sondern nur das wirkliche Umwandeln und Uebergehen des Bestimmten in einander i. e. die allgemeine reale *μεταβολή* ist. Diese jede Bestimmtheit ihres Daseins stets überwindende Bewegung ist es, die sich realiter als jener das All umkreisende siderisch-elementarische Proceß darstellt.

Digitized by Google

Math. X, 216: Nach Heraklit ſei die Zeit ein Körper und zwar ſei ſie gar nichts anderes als das (reale) Sein ſelbſt und der erſte Körper (*μὴ διαφέρειν γαρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος*), wobei man nicht vergeſſen darf jenen andern Bericht des Sextus (ib. 223), daß mindeſtens nach ſehr Vieler Meinung das Allererſte bei Heraklit — das Princip — kein Körper ſei (*καὶ μὴν οἱ λέγοντες μὴ ὑπάρχειν τὸ πρῶτον σῶμα κατὰ τὸν Ἡράκλειτον*). Denn in der That, dem realen Proceſſe, der circulirenden Umwandlungsbewegung, geht bei ihm das Princip, der *λόγος*, voraus, der ideelle Proceß, in Gemäßheit deſſen der reale Proceß erſt wird.

Wenn aber, wie oben nachgewieſen, die Zeitabſchnitte nur die realen Quanta jenes allesbedingenden Umwandlungsproceſſes ſind, ſo iſt jetzt nicht nur der ſtreng heraklitiſche Inhalt der früher angeführten ſtoiſchen Definition, dies Weſen der Zeit ſei die Bewegung ſelbſt (*κίνησις*), oder die Zeit ſei der reale, herausſondernde, unterſcheidende Fluß des Fließens (*ἐκκριτικὸν ῥοῦν ῥεύματος*, ſ. Bd. I. p. 359 sq.), evident, ſondern es iſt auch ſchon hier evident, daß auch die platoniſche Definition der Zeit als Abſtand (reales Auseinandertreten) der Weltbewegung (*διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως* ap. Plut. Plac.) gar nichts anderes als eine logiſche Beſtimmung der bei Heraklit ſchon ganz und gar vorhandenen phyſiſchen Entwickelung der Zeit iſt, und es ebenſo nur jene bei Heraklit nachgewieſene Rolle der Sonne als realer Zeitvermittler und Meſſer der durch ſie ſelbſt hindurchgehenden Circulation iſt, welche der Ausführung im platoniſchen Timaeus über die Sonne zu Grunde liegt. —

Wir werden hierauf ſpäter näher zurückkommen. Einſtweilen kehren wir zu anderweitigen Angaben über die Function der Sonne bei Heraklit zurück.

Zu der nachgewieſenen Rolle derſelben ſtimmt es nun ganz wohl, wenn wir ihr von Heraklit ein Principat über die andern Geſtirne zugeſtanden ſehen, wie in dem Fragment bei Plutarch (aqu. et ign. comp. p. 957. p. 879 W.): *Ἡράκλειτος μὲν οὖν „Εἰ μὴ ἥλιός, φησιν, ἦν εὐφρόνη ἂν ἦν“*. „Wenn die Sonne nicht wäre, ſo wäre Nacht“. Daſſelbe Fragment nochmals, obwohl in minder wörtlicher Form bei demſelben Autor, de fortuna p. 98. C. p. 385 W.: *καὶ ὥσπερ ἡλίου μὴ ὄντος, ἕνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων εὐφρόνην ἂν ἤγομεν, ὡς φησιν Ἡράκλειτος*. „Wenn die Sonne nicht wäre, wegen der andern Geſtirne hätten wir Nacht, wie Heraklit ſagt“. Es iſt daher ſchon als Motivirung dieſes den Sternen zugeſchriebenen geringeren Lichts die

Nachricht bei Plut. Plac. II, 17. p. 580. W. [1]) nicht gerade unglaublich, daß er ebenſo wie die Stoiker die Sterne ihre Nahrung aus der ſich aus der Erde entwickelnden *ἀνθαυμίασις* habe beziehen laſſen (*Ἡράκλειτος καὶ οἱ Στωϊκοὶ τρέφεσθαι τοὺς ἀστέρας ἐκ τῆς ἐπιγείου ἀναθυμιάσεως*), während Diogenes IX, 10. und Andere [2]) den Unterſchied nur dahin angeben, daß die Sterne weiter abſtänden von der Erde als die Sonne, und der Mond der Erde zwar näher ſei, dafür aber durch einen unreineren Umkreis ſich bewege.

Nimmt man aber an, daß die bei den Stoikern conſtante Unterſcheidung, die Sterne würden aus der *ἐπίγειος ἀναθυμίασις* genährt, ihre Grundlage bei Heraklit ſelbſt habe, ſo gewinnt dann viel Wahrſcheinlichkeit — und würde auch wieder rückwirkend jenem Punkte ſolche verleihen — die Annahme, daß auch die weitere Unterſcheidung der Stoiker, nach welcher der Mond ſeine Nahrung zwar aus der feuchten *ἀναθυμίασις* erhält, aber aus der, welche ſich aus dem Süßwaſſer der Flüſſe und Quellen entwickelt, auf heraklitiſchem Fundament beruhe. Daß bei Heraklit die Hervorhebung der Gegenſätze im Waſſer ſelbſt, des Süß- und des Salzwaſſers, vorgekommen ſein muß, ſcheint ſchon nach den im Anfange dieſes § bezogenen Worten des Philo um ſo gewiſſer anzunehmen, als dieſe ihm doch unmöglich unbekannte Erſcheinung ſeinem antinomiſchen Princip ſo vollkommen entſprach. Daß er aber dieſen Gegenſatz des Süßen und Salzigen im Feuchten auch zur Entwickelung weiterer Unterſchiede benutzte, — dieſes würde ſich, wenn wir auch keinesfalls mehr aus ihr folgern wollen, mit Beſtimmtheit ergeben aus einer Notiz bei Olympiodor (Comm. in Ar. Meteor. f. 33): *ἄλλοι δὲ ἔλεγον, ὧν εἷς ὑπῆρχεν Ἡράκλειτος, ὅτι ἰδρὼς ὑπάρχει τῆς γῆς ἡ θάλασσα* (das Meer wird alſo hier in ſeiner Entwickelung aus der Erde auf ihrem Wege nach Oben gefaßt), *καὶ ὥσπερ ὁ τῶν ζώων ἱδρὼς, περίττωμα ὑπάρχων τοῦ σώματος, ἁλμυρός ἐστιν, οὕτω καὶ ὁ τῆς γῆς ἱδρὼς, περίττωμα ταύτης ὑπάρχων, ἁλμυρὸς ὑπάρχει· καὶ οὕτως ἐστὶν ἡ θάλασσα ἁλμυρά*, falls nicht Idelers Vermuthung, daß dies blos, wie allerdings nicht unwahrſcheinlich iſt, von Empedokles auf Heraklit übertragen ſei, gegründet iſt. Endlich zeigt auch eine in anderer Hinſicht ſchon angeführte Notiz der ariſtoteliſchen Problemata (XXIII, 30. p. 934. B.) mindeſtens von den Heraklitikern, daß ſie eine unterſchiedene Weiterentwickelung des ſüßen

1) Und ebenſo bei Stobäus Ecl. phys. p. 510: *Παρμενίδης καὶ Ἡράκλειτος πιλήματα πυρὸς τὰ ἄστρα, τρέφεσθαι δὲ τοὺς ἀστέρας ἐκ τῆς ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσεως.*

2) Siehe Plut. Plac. Phil. II, 28.; Theodoret. IV. p. 798.

Digitized by Google

und das Meereswaſſer angenommen haben: *διὸ καί φασί τινες τῶν ἡρακλειτιζόντων ἐκ μὲν τοῦ ποτιμοῦ ξηραινομένου καὶ πηγνυμένου λίθους γίνεσθαι καὶ γῆν, ἐκ δὲ τῆς θαλάττης τὸν ἥλιον ἀναθυμιᾶσθαι.* —

Daß Heraklit auch phyſiologiſche Beobachtungen im engeren Sinne machte und wie wichtig und folgenreich ſein gerade den Begriff des phyſiologiſchen Lebensproceſſes erfaſſendes Princip geweſen iſt, haben wir ſchon früher betrachtet (§§ 7. 9.), daſelbſt auch Einzelheiten angeführt. Anderes muß, um Wiederholungen zu vermeiden, anderwärts ſeinen Platz finden. Hier ſei nur noch einer einzelnen Beſtimmung Erwähnung gethan, welche aber gerade zeigt, mit welcher gewaltigen Conſequenz der Epheſier ſeinen ſyſtematiſchen Gedanken bis in jedes Detail hinein feſtgehalten und ſo aus ihm die Grundlinien für die verſchiedenſten Gebiete und Begriffe der Wiſſenſchaft und des Lebens entwickelt hat. —

Wir haben geſehen (z. B. p. 68 sq.), wie bei Heraklit der Begriff der Bewegung überhaupt und ebenſo auch alle kosmiſche Bewegung und Production nur in der Thätigkeit beſteht ſich zu dem zu machen, was jedes ſchon an ſich iſt, alſo in der Thätigkeit der Selbſtverwirklichung. Hierdurch, indem es ſich nur zu dem macht, was es an ſich ſchon iſt, indem es die an ſich in ſeiner Einheit bereits enthaltenen Momente des Sein und Nichtſein, des Entzündens und Verlöſchens herausſetzt und verwirklicht, producirt das reine Werden oder das immerlebende Feuer das kosmiſche Weltall. Hierdurch, indem es ſich nur als das wirklich ſetzt, was es an ſich ſchon iſt, legt ſich das Waſſer wieder in Feuer und Erde auseinander u. ſ. w. Indem Heraklit nun dieſen ſeinen ſyſtematiſchen Begriff der Bewegung als der Thätigkeit des Sichſelbſthervorbringens auf das phyſiologiſche Gebiet nur übertrug, war er der Erſte, welcher auf eine wiſſenſchaftliche Weiſe zunächſt den Begriff der Vollendung des Menſchen wie der Pflanze, auf die erlangte Fähigkeit fixirte, ſich auch ſelbſt fortzeugend wieder hervorbringen zu können. Und zwar beſtimmte er dieſes Alter bei dem Menſchen auf das vierzehnte Jahr. So ſagen die Placita V, 24. p. 672. W. „Herakleitos und die Stoiker laſſen die Vollendung des Menſchen entſtehen mit dem vierzehnten Jahr, zu welcher Zeit die Saamenflüſſigkeit abgeſondert wird; denn die Bäume erlangen auch dann ihre Vollendung, wenn ſie Saamen zu entwickeln anfangen; unvollendet aber ſind ſie, ſolange ſie unreif und unfruchtbar ſind. Vollendet wird alſo auch dann der Menſch. Es entſteht aber um das vierzehnte Jahr die Einſicht des Guten und Böſen und der Belehrung darüber". — Hierbei blieb aber Heraklit nicht ſtehen, ſondern auf dieſe Beſtimmung wieder weiter bauend, beſtimmte er zuerſt den Begriff eines Menſchenalters

Digitized by Google

oder einer Generation, *γενεά*, auf den Zeitkreislauf, in welchem auch der Gezeugte wieder ſich zu dem gemacht und als einen ſolchen hervorgebracht hat, der er an ſich iſt, d. h. als ein Zeugender — alſo, da die erſte Zeugung mit dem vierzehnten Jahre eintritt, auf den Zeitraum von 30 Jahren.

So ſagt uns Plutarchus (de def. Orac. p. 415. E. p. 701. Wytt.): „dreißig Jahre machen eine *γενεά* nach Herakleitos, da in dieſem Zeitraum der Zeugende den aus ihm Gezeugten ſelbſt wieder als einen Zeugenden darſtellt“ [1]). Und noch durchſichtiger läßt den Gedanken dieſer Periodenbeſtimmung — als den ſich ſelbſt verwirklichenden und gerade in dieſer Thätigkeit der Selbſtverwirklichung in ſeinen eignen Anfang zurückkehrenden Kreislauf der Natur — eine bisher überſehene*) Stelle des Cenſorinus hervortreten, de die nat. c. XVI. p. 79. ed. Haverc. „Quare qui annos triginta saeculum putarunt, multum videntur errasse. Hoc enim tempus *γενεάν* vocari Heraclitus auctor est. Quia orbis aetatis in eo sit spatio. Orbem autem vocant aetatis dum natura humana a sementi ad sementem revertitur.

Von beſonderem Intereſſe in Bezug auf die Gedankenbeſtimmung und auch von hier aus einen hellen Rückblick darauf ergebend, wie Heraklit im Allgemeinen ſeine Bewegung der Selbſtrealiſirung aufgefaßt hat, iſt dabei der Umſtand, daß der Epheſier nicht mit fünfzehn Jahren, d. h. mit dem Zeitraum, in welchem der Menſch nach ihm gezeugt haben und zum Vater geworden ſein kann, die Periode ſich abſchließen läßt. Mit dieſem erſten Zeugen iſt der Menſch gleichſam nur erſt noch in ſein Gegentheil übergegangen, der entwickelte Menſch iſt zum Saamen oder unreifen Kinde geworden. Es iſt, um die entſprechende Bewegung in den andern Gebieten der heraklitiſchen Philoſophie zu paralleliſiren, wie wenn das Feuer in Waſſer oder wie wenn das Moment des Nichtſeins in das ihm entgegengeſetzte Moment des Seins umſchlägt. Zwar iſt dies entgegengeſetzte Moment an ſich ſchon mit dem erſten identiſch und darum eben geht dieſes in es über. Aber dieſe Identität iſt eben erſt nur noch an ſich vorhanden, und darum das Moment vorläufig nur noch in ſeinen reinen Gegenſatz umgeſchlagen. Die an ſich ſeiende Identität, in der es mit dieſem entgegengeſetzten Momente ſteht, iſt erſt dann eine verwirklichte und

---

1) *ἔτη τριάκοντα ποιοῦσι τὴν γενεὰν κατὰ Ἡράκλειτον· ἐν ᾧ χρόνῳ γεννῶντα παρέχει τὸν ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένον ὁ γεννήσας.*

*) Nicht von Bernays Rhein. Muſ. VII. p. 106 der auch erwähnt, daß Lachmann vocant in vocat verbeſſert.

Digitized by Google

herausgestellte, wenn wieder dies zweite Moment gezeigt hat, daß es nur die Bewegung ist, sich wieder in das erste zu repelliren.

Die Identität der beiden entgegengesetzten Momente, welche das Werden ist, ist erst dadurch da, daß das Moment des Seins sofort wieder in das des Nichtseins, wie dieses in das des Seins umschlägt. Ebenso besteht auch die verwirklichte Identität und Totalität der kosmischen Bewegung noch nicht darin, daß Feuer in Wasser, sondern erst darin, daß nun auch dieses wieder in jenes zurückschlägt. Ist also, wie wir sagten, mit der ersten Zeugung der Zeugende nur in sein Gegentheil, der vollendete Mensch in den Saamen oder das Ansich eines Menschen übergegangen, so muß also, damit die Bewegung der Sichselbsthervorbringung vollendet und die Periode abgeschlossen wird, dieses Ansich eines Menschen wieder in den vollendeten Menschen zurückgegangen sein, d. h. es muß die zweite Zeugung eingetreten sein, es muß der Saamen oder das Kind sich selbst wieder zu einem Zeugenden gemacht haben. Daß dann 30 Jahre erforderlich sind — bei jener Grundbestimmung von 14 — liegt auf der Hand und wird auch noch ängstlich genau von Philo herausgerechnet in einer Stelle, in welcher er auch noch einige eigene Worte Heraklits anführt, und welche gerade dem Nachgewiesenen entsprechend den Schluß der Periode und den Grund ihrer Ziffer an die Großvaterschaft knüpft: Quaest. in Genes. II. § 5., p. 83. A. T. VI. p. 311. ed. Lips.): Unde non gratis ac frustra Heraclitus generationem id vocavit, cum diceret: „ex homine in tricennio potest avus haberi", quoniam pubertatem attingit quarto et decimo aetatis anno, quo seminare potest: semen autem ejus inter annum confectum iterum post annum quindecim generat similem sibi".

Digitized by Google

§ 24. Die ἐκπύρωσις.

Sowohl aus dem gesammten ontologischen Theil dieses Werkes, als aus seinem physischen hat sich überall ergeben, daß alle Existenz nichts anderes ist, als die beständig umschlagende Bewegung des processirenden Nichtsein in Sein und des Sein in Nichtsein oder der beständige dialectische Fluß des Werdens. Oder es hat sich überall ergeben, daß alle Existenz nur der beständig in seine isolirten Momente auseinandertretende und aus jedem derselben wieder in das andere umschlagende (verlöschende und sich entzündende) Proceß des kosmischen Feuers ist, welches seinerseits wieder nur die Bewegung des sich im gesammten Weltall und seinem Formenwechsel verwirklichenden absoluten Werdens ist. Es geht also jede Einzelexistenz nothwendig ebenso wieder in das Feuer dieser allgemeinen Bewegung, in diesen kosmischen Proceß zurück, wie es nur aus ihm hervorgequollen ist und nur aus ihm sein Dasein hat. Es geht nicht nur zurück, einmal, zu einer bestimmten Zeit. Sondern schon sein Dasein selbst ist gar nichts andres, als ein solcher ununterbrochener Rückgang, eine stetige μεταβολή. Sein Leben ist Sterben, sein Sein ist Nichtsein, und mit dem qualitativen Moment seines Todes schlägt es nur in das um, was es bis dahin an sich schon war, offenbart nur, daß es auch bis dahin nur als seiend gesetztes und daher processirend in sich zurückgehendes Nichtsein, eine sich rückwandelnde Umwandlung aus Feuer war. Weil jedes an sich selbst schon Feuer — in sein Gegentheil umgewandeltes Feuer — ist, und die Feuersnatur eben die ist, beständig in das Gegentheil umzuschlagen, kann es nicht umhin, diese seine innere Natur zu vollziehen und sich als das erweisend was es ist, in dieses sein an sich mit ihm identisches Gegentheil zurückzugehen.

Auch nicht blos in das kosmische, sondern ganz nothwendigerweise in das sinnliche erscheinende Feuer geht jedes Existirende zurück. Denn das kosmische Feuer existirt überhaupt gar nicht anders, als in dem

kreiſenden Umſchlagen in einander ſeiner drei realen Momente: ſinnliches Feuer (*πρηστήρ*), Waſſer und Erde. Alles was aus dieſen drei Grundformen gebildet iſt — und Alles iſt aus ihnen gebildet — durchläuft ohne Unterlaß den Rückweg ins Feuer — die *ὁδὸς ἄνω* — gleichwie es nur dem Wege des Feuers nach Unten ſeine Exiſtenz verdankt. —

Aber eben weil ſo der Rückweg ins Feuer — das Sichentzünden *ἅπτεσθαι* oder *ἀνάπτεσθαι*, wie Heraklit es nannte, oder *ἐκπυροῦσθαι*, *ἐκπύρωσις*, wie die Stoiker es nannten — ſich immerwährend im Weltall vollbringt, das Weltall ſogar nur ſein Beſtehen und den Quell ſeiner ewig neuen Formenbildung in der beſtändigen Vollbringung dieſes Weges hat, iſt es durchaus und ſchlechterdings unmöglich, daß Heraklit eine reale *ἐκπύρωσις* im Sinne d. h. eine plötzliche Vernichtung der geſammten Welt durch Feuer und einen plötzlich getrennten Wechſel von Weltbildung und Weltzerſtörung angenommen habe.

Es iſt, nach uns, das große Verdienſt der Schleiermacher'ſchen Arbeit, dies bereits erkannt zu haben (p. 457 sqq.). Schleiermacher hat bereits ausgeſprochen, daß die ſtoiſche *ἐκπύρωσις*, der Weltbrand, nur durch Mißverſtändniß des bei Heraklit immerwährend, auch während des Weltbeſtehens, ſtattfindenden Rückgangs in Feuer entſtanden ſei, wie ja auch der ſtoiſche Kunſtausdruck für jenen Weltbrand, die *ἐκπύρωσις*, unbeſtrittenermaaßen (Clemens Al. Strom. V. 1. und Simplicius in Phys. f. 111. b.) ein gar nicht bei Heraklit vorkommendes Wort iſt. Die Beweiſe, die Schleiermacher für ſeine Meinung anführt, beſtehen in folgenden Stellen: Er bezieht ſich erſtens auf die früher angeführte Stelle des Maximus Tyrius, die, nachdem ſie die heraklitiſche *ὁδὸς ἄνω κάτω* geſchildert, mit den Worten ſchließt „*διαδοχὴν ὁρᾷς βίου καὶ μεταβολὴν σωμάτων, καινουργίαν τοῦ ὅλου*" „du ſiehſt die Aufeinanderfolge des Lebens und den Proceß der Körper und die Erneuerung der Welt", ſo daß, wie Schleiermacher ſagt „dieſer Schriftſteller keine andere Erneuerung gekannt hat, als eben die theilweiſe erfolgende". Schleiermacher bezieht ſich ferner auf eine Stelle des Marcus Antoninus, der, obgleich er (III, 3.) auch ſagt, „*Ἡράκλειτος περὶ τῆς τοῦ κόσμου ἐκπυρώσεως τοσαῦτα φυσιολογήσας*", dennoch an einem andern merkwürdigen Orte (aber nicht V, 32. wie Schleierm. citirt, ſondern X, 7.) ſage „*ὥστε καὶ ταῦτα ἀναλῃφθῆναι εἰς τὸν τοῦ ὅλου λόγον, εἴτε κατὰ περιόδων ἐκπυρουμένου, εἴτε ἀϊδίοις ἀμοιβαῖς ἀνανεουμένου*", „ſo daß auch dieſes zurückgenommen wird in den Logos des Alls, ſei dieſes nun ein periodenweiſe in Feuer aufgehendes oder ein ſich im ewigen Wandel erneuerndes". So daß alſo hier „ganz deutlich der ſtoiſchen Lehre von der *ἐκ-*

Digitized by Google

πύρωσις eine andere gegenübergeſtellt wird von einer nur durch immerwährenden Wechſel erfolgenden Erneuerung". „Auf wen aber — frägt Schleierm. — ſoll man dieſe zurückführen, als auf den Epheſier, da ſich ſonſt nirgends eine ähnliche Anſicht findet, und muß man nicht hieraus faſt auf eine zwiefache Auslegung dieſes Theils ſeiner Lehre ſchließen?"

Schleiermacher bezieht ſich drittens auf die früher durchgenommenen (ſ. § 10.) Worte des Plutarchus: *Ἀκούω ταῦτ'. ἔφη, πολλῶν καὶ ὁρῶ τὴν στωϊκὴν ἐκπύρωσιν ὥσπερ τὰ Ἡρακλείτου καὶ τὰ Ὀρφέως ἐπενεμομένην ἔπη οὕτω καὶ Ἡσιόδου καὶ συνεξαπατῶσαν κτλ.*

Ob man dies nun mit Kaltwaſſer überſetzt: „Ich ſehe nunmehr allzuwohl, daß die von den Stoikern behauptete Verbrennung der Welt, die ſich ſchon in Heraklitus und Orpheus Gedichte eingeſchlichen hat, auch Heſiodus ſeine zu verwirren anfängt", oder mit Bähr nach der Lesart *συνεξάπτουσαν*. „daß die Lehre der Stoiker von einem Weltbrand in die Lehre des Heraklit und Orpheus ebenſogut eingedrungen iſt, als in die des Heſiod" — immer liegt darin Seitens des Plutarchus der Vorwurf, daß die Stoiker die Lehre des Heraklit wiſſentlich oder unwiſſentlich entſtellt und alterirt hätten, indem ſie die Lehre von einem Weltbrand in ihn hineintrugen.

Die vierte Stelle endlich, die Schleiermacher für ſich anführt, iſt das mächtige Zeugniß Platons im Soph. p. 242. c.: „*Ἴάδες δὲ καὶ Σικελικαί τινες ὕστερον μοῦσαι ξυνενόησαν ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέστατον ἀμφότερα καὶ λέγειν, ὡς τό τ' ὂν πολλά τε καὶ ἓν ἐστιν· ἐχθρᾷ δὲ καὶ φιλίᾳ συνέχεται· διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται, φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν μουσῶν· αἱ δὲ μαλακώτεραι τὸ μὲν ἀεὶ ταῦτα οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τοτὲ μὲν ἓν εἶναί φασι τὸ πᾶν . . . τοτὲ δὲ πολλά*"[1]). „Ausſchließlich wird alſo hier — ſagt Schleierm. — dem Empedokles zugeſchrieben, daß er das Seiende laſſe abwechſelnd Eines ſein und Vieles, dem Herakleitos aber recht nachdrücklich beigelegt, daß es bei ihm immer beides zugleich ſei und Platon könnte unmöglich ſo geredet haben, wenn er im Herakleitos gefunden hätte ein zweifaches *συμπλέκειν* dieſer Gegenſätze, deren eines ausgedrückt werde durch die oben ſchon angeführten Worte *διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται*, das andere aber

1) „Die Joniſchen Muſen aber und ſpäter gewiſſe Sicilische meinten, daß es am beſten ſei, beides zuſammenzuknüpfen und zu ſagen, daß das Seiende ſowohl Vieles als Eines iſt, durch Haß aber und Freundſchaft zuſammengehalten wird. Denn „das Auseinandertretende einigt ſich immer (tritt immer zuſammen)", ſagen die ſtärkeren Muſen, die ſchwächeren aber lockerten dies, daß ſich dies immer ſo verhalte, auf und ſagen abwechſelnd ſei das All bald Eines .. bald Vieles".

Digitized by Google

dem Empedokleiſchen ganz gleich wäre. Wie nun der Zuſammenhang ergiebt, daß er allerdings bei Empedokles unter dem Vieles ſein verſteht die Welt der Zwietracht, unter dem Eines ſein aber den *σφαῖρος*: ſo geht auch beim Herakleitos das Eines ſein offenbar darauf, daß in einer Hinſicht Alles Feuer iſt, das Vieles ſein aber auf die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen, und wenn beides immer ſtattfindet, ſo kann auch nie dieſe Vielheit zerſtört und zuweilen Alles lediglich Feuer ſein".

Soweit Schleiermacher. Merkwürdigerweiſe iſt man aber Seitens ſeiner Nachfolger, und obwohl ſie ſonſt ſeine Meinung in allen Punkten theilen, gerade in dieſem Einen Punkte einſtimmig von ihm abgewichen. Denn ſowohl Ritter (Geſch. d. ioniſchen Phil. p. 128 sqq.) als Brandis (I. p. 178 sq.) kehren wieder*) mit Entſchiedenheit zu der Annahme eines ſtoiſchen Weltbrandes bei Heraklit zurück. Wenn wir aber eben ſagten, daß dieſer Rückfall merkwürdig ſei, ſo iſt er vielmehr bei genauer Betrachtung nur ſehr natürlich. Denn indem Schleiermacher auf das Härteſte das „Zugleich von Sein und Nichtſein" bei Heraklit dem Ariſtoteles beſtreitet [1]), indem er ferner (was freilich alles nur auf ein und denſelben Gedankenpunkt hinausläuft) die *ὁδὸς ἄνω* und *ὁδὸς κάτω* nur als abſtracte Gegenſätze und nicht als auch zugleich identiſch, das Fragment von ihrer Identität aber als eine blos formale Gleichheit der Stufen beſagend auffaßt [2]), indem er in dem Fragmente von dem Einen, welches ſich im Auseinandertreten immer mit ſich eint, unter dem Subjecte dieſer Bewegung das Meer [3]) verſteht, während dieſes Subject doch vielmehr das kosmiſche Feuer ſelbſt iſt [4]), indem er das wirklich Feurige im Feuer, die logiſch-dialectiſche Natur der heraklitiſchen Bewegung überſieht, indem er ſo überſieht, daß das heraklitiſche Werden (Feuer wie Fluß oder andere Bilder deſſelben) nur die Einheit und das ununterbrochene Umſchlagen der beiden an ſich ſchon identiſchen Momente von Sein und Nichtſein ineinander iſt, indem er deshalb den Begriff des

*) Und jetzt auch Bernays und Zeller, deren Gründe in dem Nachtrag am Schluß des § beleuchtet ſind.

1) Siehe oben Bd. I. p. 10. 74. 87. 288.

2) Siehe oben Bd. I. p. 173 sq.

3) Siehe oben z. B. Bd. I. p. 209 sq.

4) Oder noch genauer geſagt: während das innere Geſetz dieſer Bewegung der Logos iſt, die einzelnen Stufen als ſolche, durch welche ſich dieſe Bewegung vermittelt, die drei Stufen des Elementarproceſſes ſind, der thätige Uebergang dieſer Stufen ineinander als ſich vollbringende Einheit, als ideelles Subject gedacht, das kosmiſche Feuer, — und die äußere Totalität dieſer Bewegung das im beſtändigen Fluſſe begriffene ewige Weltall iſt.

Digitized by Google

kosmiſchen Feuers bei Heraklit (ſ. § 18.) gar nicht kennt, daſſelbe vielmehr für eine immerhin nur phyſiſche belebende Wärme hält, indem er ſomit auch nicht zu ſehen vermag, daß dieſes kosmiſche Feuer Heraklits ebenſoſehr und ebenſo weſentlich im Verlöſchen ſein Leben und ſeine Function hat, wie im Sichentzünden, und beides nur Momente deſſelben ſind, indem er alſo, was wir noch von hundert andern Seiten ausdrücken und durch hundert andere Beziehungen belegen könnten, Heraklits Gedanken und Syſtem überall in ſeinem tiefſten Mittelpunkt durchaus und total verkennt, — hat Schleiermacher, indem er nun dennoch jenen Ausſpruch that, daß die ἐκπύρωσις bei Heraklit nur als mit dem Weltbeſtande gleichzeitig und ſomit als immerwährend zu denken ſei, einen ſehr hellen und richtigen Blick geworfen, der aber eigentlich eine totale Inconſequenz gegen ſeine geſammte Auffaſſung des heraklitiſchen Syſtems iſt, deshalb auch nicht wohl Anklang finden konnte und für den er ſich die entſcheidenden Beweiſe durch jenes gänzliche Verkennen Heraklits überall abgeſchnitten hatte.

Was aber die gegenwärtige Lage der Sache betrifft, ſo muß ſich nun bereits in dem geſammten ontologiſchen wie phyſiſchen Abſchnitte dieſes Werks die abſolute innere Unmöglichkeit jener ſ. g. ἐκπύρωσις überall und auf jeder Seite aus der geſammten Darſtellung ſeiner Philoſophie, aus der Erklärung eines jeden Fragmentes mit Nothwendigkeit und Evidenz von ſelbſt ergeben haben, ſich auch in den nachfolgenden Abſchnitten noch weiter ergeben. Mindeſtens würden wir verzweifeln, einem Solchen, dem dieſer Beweis noch nicht erbracht wäre, ihn jemals erbringen zu können. Aber auch bei dem beſten Willen vermöchten wir nicht einen beſondern und erſchöpfenden Beweis gegen jene ἐκπύρωσις hier zu erbringen — gerade wegen Ueberfülle von Beweis. Wir müßten ſonſt das geſammte Werk wieder unter die Ueberſchrift dieſes Capitels placiren. Denn bei uns ſteht, wie jeder von ſelbſt ſehen wird, die Sache ſo, daß wir, wie wir nicht zaudern einzugeſtehen, auch nicht ein einziges Fragment des Epheſiers richtig erklärt haben und im Verfolg erklären werden, falls jene ἐκπύρωσις bei Heraklit wirklich vorhanden geweſen iſt. Unſere geſammte Auffaſſung und Darſtellung des Epheſiers, die Entwickelung eines jeden Bruchſtücks bricht entweder über die ἐκπύρωσις, oder dieſe über jene den Stab.

Dennoch ſcheint es bei dem Gewichte der Männer, die ſich für die reale ἐκπύρωσις erklärt haben, angemeſſen hier noch einiges Beſondere gegen dieſelbe zu ſagen und den Beweis gegen ſie, ſoweit er in einem beſonderen § und ohne allzu läſtige Wiederholungen zu erbringen iſt, zu führen. Nur daß

Digitized by Google

Niemand meine, das Nachfolgende ſei der geſammte und volle Beweis gegen jene ἐκπύρωσις, der vielmehr nur in der Geſammtdarſtellung ruht und faſt aus jedem Bruchſtück des Epheſiers ebenſogut entwickelt werden kann.

Werfen wir zunächſt einen Blick auf die Gründe, mit welchen Ritter die letztbezogene Stelle des Platon abzuſchwächen ſucht. Er ſieht ſich gezwungen, gegen das ἀεὶ in dem von Platon citirten διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται anzugehen und zu vermuthen, daß „Platon es hier nur einſchob, um den Gegenſatz zwiſchen dem Empedokles und Heraklit hervorzuheben". Da aber dieſer ganze Gegenſatz zwiſchen beiden überhaupt lediglich in dieſem ἀεὶ beruht (denn ἐν μέρει war das Seiende ja auch bei Empedokles Eines und Vieles), weshalb es Platon auch nochmals in ſeiner Erklärung (τὸ μὲν ἀεὶ ταῦτα οὕτως ἔχειν κτλ.) hervorhebt, ſo hätte Platon, wenn er dieſes ἀεὶ blos ſelbſt einſchob, den Epheſier vielmehr ganz wiſſentlich alterirt und gefälſcht und ſelbſt einen Gegenſatz geſchaffen, der blos durch dies ἀεὶ und ſonſt gar nicht vorhanden war. Ueberdies haben wir bereits anderwärts (z. B. Bd. I. p. 75, 2. p. 170 ꝛc.) geſehen, daß nichts echter, nichts heraklitiſcher iſt, als dies ἀεὶ als Verbindung und Zuſammenknüpfung der proceſſirenden Gegenſätze. Ritter muß ferner auch dem Platon wiederholt unpaſſende und eigentlich unrichtige Darſtellung vorwerfen. „Daß aber Platon dieſe nicht ganz paſſende Darſtellung wählt, liegt in ſeinem Beſtreben, den Fluß der Dinge ſo zu wenden, daß er mit den von ihm eben erwähnten Urſachen der Bewegung, der Liebe und dem Haſſe des Empedokles, eine ſcheinbare Aehnlichkeit gewinne". Dieſe iſt alſo nach Ritter gar nicht wirklich vorhanden; ja es beruht hiernach überhaupt nur auf einer Verdrehung oder ſchiefen Auffaſſung Platons, wenn dieſer jenes heraklitiſche Fragment von dem Auseinandertreten zu einer Parallele von dem νεῖκος und σφαῖρος des Empedokles benutzt. Weshalb Ritter (p. 132) auch fortfährt: „Wie ſehr jedoch der Krieg des Heraklit von dem Zwiſte des Empedokles verſchieden iſt, wurde ſchon früher gezeigt, und es kann daher auch nicht befremden, wenn man den Platon in der Vergleichung beider zu einer etwas gezwungenen Wendung ſeine Zuflucht nehmen ſieht." Aber alle dieſe gegen Platon, unſern älteſten und beſten Zeugen und den genaueſten Kenner heraklitiſcher Philoſophie erhobenen Vorwürfe zeigen nur, wie falſch Ritter die Stelle Platons, reſp. das in ihr angeführte Fragment des Epheſiers erfaßt, wie weit tiefer und richtiger dagegen es von Platon verſtanden worden iſt.

In der That hat Schleiermacher ſelbſt die platoniſche Stelle noch nicht erſchöpfend benutzen können, weil er das in ihr enthaltene Fragment nicht richtig erfaßt hatte. Denn es verhält ſich nicht blos ſo, wie Schleier-

macher (p. 470) meint, daß das Seiende dem Heraklit immer beides zugleich ſei, Eines und Vieles, ſondern ſogar ſo, daß Jedes von beiden an ſich ſchon mit dem Andern identiſch, gar nichts Anderes iſt, als die Bewegung, unabläſſig ins Andere umzuſchlagen.

Gerade dies iſt nun natürlich der Grund, weshalb jede Trennung Beider abſolut unmöglich iſt, da Jedes ſofort das Andere ſelbſt iſt und ſich in es umſetzt (vergl. §§ 1. 2. 10. 11.). Das Auseinandertreten bedeutet nur die eigene Bewegung der Einheit oder des kosmiſchen Feuers, ſich in ſeine eigenen unterſchiedenen Momente auseinanderzulegen und iſt ſomit der dem Einzelnen reales Daſein gebende Weg nach Unten. Das Zuſammentreten iſt nicht, wie bisher ganz irrig, und auch von Ritter [1]), angenommen wurde, das Werden der realen Vielheit der Dinge, ſondern im Gegentheil der ſtetige Rückgang des Werdens aus ſeinen realen Unterſchieden in ſeine reine Einheit [2]), oder der Weg nach Oben (ſiehe hierüber § 27.).

Beides ſind ſomit Proceſſe, an ſich identiſche und von ſelbſt ineinander umſchlagende Bewegungen, die, wie im ontologiſchen Theile überall gezeigt wurde, gar nicht auseinandergeriſſen werden können und auch niemals bei Heraklit auseinandergeriſſen waren. Daß das eine Auseinandertretende im Auseinandertreten ſelbſt immer mit ſich zuſammengeht, heißt alſo gar nichts Anderes als: *ὁδὸς ἄνω κάτω μία*, der Weg nach Oben und nach Unten ſind identiſch, die proceſſirende Umwandlung der Einheit in die Vielheit oder des kosmiſchen Feuers in ſeine realen Momente iſt an ſich ſelbſt ſchon die Umwandlung der realen Vielheit in die Einheit des Feuers, — denn ſie iſt, wie auch dieſe, nichts Anderes als: in ihr Gegentheil umſchlagende Bewegung — und ſchlägt ſomit auch offenbar in jedem Augenblick unabläſſig in dieſe, wie dieſe in jene um. Es iſt nur ein und dieſelbe dialectiſche Bewegung, durch welche gezwungen das kosmiſche Feuer in ſeine einzelnen elementariſchen Stufen auseinanderſchlägt und dieſe wieder in ihrer Umwandlung in Feuer in die Einheit deſſelben zurückgehen. Daß der Weg nach Oben und Unten eins ſind, jeder in ſich ſelbſt ſchon der andere und jeder nur

---

1) p. 130: „Das Zuſammentreten Entgegengeſetzter (welcher? es iſt von ſolchen angeblich Entgegengeſetzten bei Heraklit gar keine Rede, es iſt blos das Eine, das beſtändig auseinander und mit ſich ſelbſt zuſammentritt) bezeichnete Heraklit das Werden der einzelnen Dinge". Gerade umgekehrt.

2) Denn dies Zuſammentreten iſt nur ein Zuſammengehen — des Einen — mit ſich ſelbſt, wie Platon anderwärts (Symp. p. 187) citirt: *τὸ ἓν γάρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι*; ſiehe z. B. oben Bd. I. p. 209 sq.

dies ist: zum andern zu werden oder daß das Auseinandertretende hierin selbst immer wieder zusammentritt und vice versa, dies begründet ja eben den heraklitischen Krieg, den Vater aller Dinge (siehe § 4.) und eben auch weil der Weg nach Unten an sich selbst schon Weg nach Oben ist, weil jeder, als Umschlagen ins Gegentheil, an sich schon Totalität ist, haben wir gehört (s. Bd. I. p. 172), daß Krieg und Zeus auch identisch seien.

Zerreißt man aber nun doch dieses den Weg nach Oben und nach Unten untrennbar aneinander knüpfende Band, die Identität ihrer ineinander umschlagenden Bewegung, wie Empedokles gethan hat und wir bereits anderwärts (p. 43 sq.) näher beleuchtet haben, dann werden die *ὁδὸς ἄνω* und die *ὁδὸς κάτω* feste, von einander getrennte Bestimmungen, die aber eben deshalb schon gar nicht mehr Processe sind; dann erhält man die reine Einheit oder die Welt des *σφαῖρος* auf der einen, die bloße Vielheit oder die Welt des *νεῖκος* auf der andern Seite, die man jetzt nur noch miteinander abwechseln lassen kann. Indem Empedokles jenes, wie Platon sagt: „*τὸ μὲν ἀεὶ ταῦτα οὕτως ἔχειν*“ fortnahm, indem er die Identität des Sichunterscheidens und Mitsichzusammengehens, des Wegs nach Unten und Oben aufhob, mußte er das Seiende abwechselnd bald Eins, bald Vieles sein lassen. — Dies ist es, was Platon äußerst schön, äußerst treffend, nicht in gezwungenen Wendungen und Parallelen, sondern beide Philosophen gerade in Dem zusammenstellend, worin sie am meisten sich berühren und doch am meisten voneinander abweichen, nachzeigt und wozu er sich mit Recht gerade des tiefsten ontologischen Fragmentes des Ephesiers bedient, welches den innersten Grund dafür enthält, warum die sich herstellende Einheit und realisirende Vielheit, *ἐκπύρωσις* und *διακόσμησις*, immer miteinander identisch und ineinander umschlagend sein müssen.

Und bei aller Bemühung, Platon etwas anderes sagen zu lassen, als er sagt, und bei aller Nichterfassung des eigentlichen Sachverhältnisses gelangt man bei jener Ansicht nicht einmal dazu, der platonischen Stelle, der Ritter doch nicht gänzlich widersprechen kann, einen irgendwie plausiblen, wenn auch selbst noch so willkürlichen Sinn abzugewinnen. Denn soviel sagt Platon doch mit dürren Worten, daß das Eine und Viele bei Heraklit immer geeint sei. Wie aber in dem bloßen Feuer, nach der Weltverbrennung, noch ein Vieles sein könne, das hat Ritter nicht gezeigt [1]); wenigstens gestehen wir, es nirgends in seiner Auseinandersetzung

1) Brandis scheint dies zu fühlen und will diesem Mangel ganz kurz mit der Bemerkung zu Hülfe kommen (p. 180): „so erhellet daraus nur (aus der platonischen

begriffen zu haben. Es ist aber freilich auch ganz unmöglich. Denn das Viele waren bei Heraklit immer nur die sinnlich-wirklichen Dinge und unterschiedenen Elemente. Wie ihm in jenem Fragmente, in welchem er die Umwandlung des Geldes in die Sachen (*χρήματα*) und dieser wieder in Geld mit der kosmischen Umwandlung des Feuers in die Dinge (*ἅπαντα*) und dieser in Feuer vergleicht, das Geld blos die ideelle Wertheinheit und nur die reellen nutzbaren Sachen die reale Vielheit sind (§§ 10. 19.), so waren ihm nach diesem Vergleiche selbst auch in der kosmischen Bewegung nur die realen sinnlichen unterschiedenen Dinge die Seite der *διακόσμησις* oder das Viele, — und das Feuer als solches oder die *ἐκπύρωσις* nur die reine Einheit [1]).

Kein Zweifel also, daß wenigstens die Platonische Stelle niemals mit einem realen Weltbrand zu vereinbaren sein wird. Kein Zweifel auch, daß wie bereits gezeigt, Platon durch und durch im Recht ist.

Aber wir gehen weiter! Wir bitten, Aristoteles einen Augenblick ganz aus dem Spiele lassen zu wollen, weil wir über denselben bald besonders handeln werden. Und nachdem wir diese Bitte vorausgeschickt, fragen wir: welches sind denn eigentlich die Stellen (denn eigene Fragmente des Ephesiers, die diese *ἐκπύρωσις* lehren, hat man gar nicht*), welche diesen Weltbrand als bei Heraklit selbst vorkommend berichten sollen? Wir gehen nämlich so weit zu behaupten, daß es auch keine einzige Stelle eines solchen Autors, der bei einer derartigen Frage wirklich mitzählen kann, giebt, welche uns jenen Weltbrand als heraklitisch nachweist. Ja wir behaupten, daß selbst von jenen späten nachstoischen und daher schon deshalb hierin von keinem Gewichte bekleideten Berichten, welche dies wirklich behaupten, bei weitem die meisten, sobald sie sich nur auf

---

Stelle) wie Heraklit die Bewegung, d. h. den wirkenden Grund der Mannigfaltigkeit als ewig setzte, Empedokles sie im Sphairos als aufgehoben dachte." Richtig! Aber wenn nach Heraklit im Feuer selbst der wirkende Grund der Mannigfaltigkeit vorhanden sein soll, so muß er doch nun auch eben wirken, d. h. diese Mannigfaltigkeit sofort erzeugen. Wodurch war denn diese wirkende Kraft des Feuers suspendirt? Und war sie das, so war sie also eben im reinen Feuer nicht da, und es war somit auch bei ihm nur ein Sphairos ganz wie bei Empedokles vorhanden.

1) Dies ist so klar, daß es ja gar keines Beweises bedarf. Man vgl. z. B. Aristoteles de coelo III, 1., wo auch das kosmische Feuer oder die thätige Umwandlungsbewegung nur als das rein Eine (*ἓν τε ὑπομένον καὶ μετασχηματίζον*) erscheint und als das Viele nur die den Gegensatz hierzu bildenden sinnlichen Dinge (*τὰ ἄλλα πάντα*).

*) Vgl. jetzt den Nachtrag am Schluß des §.

Digitized by Google

eine nähere Explication dieſer *ἐκπύρωσις* einlaſſen, ſelbſt das Irrige dieſer Anſicht und die Entſtehung dieſes Irrthums deutlich genug hervortreten laſſen.

Auf Plutarch kann man ſich nicht ſtützen. Er iſt vielmehr, wie die von Schleiermacher ſchon angezogene Stelle zeigt, gerade ganz gegentheiliger Anſicht geweſen. Er nennt den ſtoiſchen Weltbrand eine Verwirrung oder Entſtellung heraklitiſcher wie orphiſcher Lehre. Und wenn wir oben (§ 10.) die Stelle de Ei ap. Delph. p. 389. ihrem geſammten Hauptinhalte nach als ſich nicht blos auf die Stoiker, ſondern ebenſo weſentlich auf Heraklit ſelbſt beziehend in Anſpruch genommen haben, ſo haben wir doch eben daſelbſt auch nachgewieſen, wie dieſe Stelle der Annahme eines Weltbrandes bei Heraklit ſelbſt durchaus nicht das Wort ſpricht. Wir werden anderwärts ſehen, daß ſie ſogar gegen dieſelbe concludirt.

Worauf alſo ſtützt man ſich? Brandis bezieht ſich zunächſt auf Philo (Alleg. Leg. III. p. 62). Aber wir haben ſchon oben (Bd. I. p. 232. 233, 1.) nachgewieſen, daß gerade Philo durch ſeinen ſchönen und richtigen Vergleich der *ἐκπύρωσις* und *διακόσμησις*, oder wie Heraklits Ausdrücke lauten *χρησμοσύνη* und *κόρος* [1]), mit der Seele und dem gegliederten Leib des Thieres — wo Einheit und Vielheit ja auch nur immer zugleich iſt — das wahre Sachverhältniß ganz wie Platon und wir ſelbſt aufgefaßt hat und alſo eine nicht geringe Autorität iſt, welche den realen Weltbrand für Heraklit ſelbſt entſchieden bekämpft. Man vergleiche doch auch nur Philo's Schrift de incorrupt. mundi, in welcher Philo, obwohl er darin die Meinungen vom Weltuntergang und auch beſonders die der Stoiker bekämpft, uns kein Wort davon ſagt, daß Heraklit gleichfalls dieſer Annahme gehuldigt. Im Gegentheil! Gerade Heraklits Doctrin iſt es, die er im § 21. der Weltuntergangslehre entgegenſtellt, als eine ſolche, die gerade im beſtändigen Untergang des Einzelnen die Unvergänglichkeit der Welt vollbringe, da der Tod des Einen die Geburt des Andern ſei (*θνήσκειν δοκοῦντα ἀπαθανίζεται δολιχεύοντα ἀεὶ καὶ τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἄνω καὶ κάτω συνεχῶς ἀμείβοντα κτλ.*). Und bald darauf (p. 509. Mang.) citirt er auch den Epheſier perſönlich und zwar belobigend „*Εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἐν οἷς φησι ψυχῆς θάνατον ὕδωρ γενέσθαι κτλ.* und fährt dann fort: *θάνατον οὐ*

1) Auch dieſe Namen hätten ſchon gegen jenen realen Weltbrand ſprechen ſollen. Denn wenn letztere Auffaſſung bei dem materiellen Ausdruck *ἐκπύρωσις* ſehr nahe lag, ſo laſſen jene Bezeichnungen doch ihre ideelle Natur deutlich genug hindurchſchimmern; vgl. § 10. u. 26.

Digitized by Google

τὴν εἰς ἅπαν ἀναίρεσιν ὀνομάζων (Heraklit) *ἀλλὰ τὴν εἰς ἕτερον στοιχεῖον μεταβολήν, ἀπαραβλήτου δὴ καὶ συνεχοῦς τῆς αὐτοκρατοῦς ἰσονομίας ταύτης ἀεὶ φυλαττομένης, ὥσπερ οὐκ εἰκὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀναγκαῖον*". Deutlicher konnte ihn doch Philo unmöglich der daſelbſt bekämpften ſtoiſchen Weltuntergangslehre als einer ihm fremden und ihm widerſprechenden, entgegengeſetzten und ihn als einen vielmehr mit ihm ſelbſt hierüber übereinſtimmenden hinſtellen! Niemals aber konnte Philo ſo ſchreiben, wenn er nur irgend davon gewußt hätte, daß dieſer ſelbe Heraklit gleichfalls den Untergang der Welt lehre.

Brandis bezieht ſich ferner auf Diogenes L. IX, 8, welcher freilich ſagt: *γεννᾶσθαί τε αὐτὸν* (*τὸν κόσμον*) *ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τινας περιόδους ἐναλλὰξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα· τοῦτο δὲ γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην.*

Und gewiß, wenn irgend ein Irrthum in der Welt war, wie ſollte ihn Diogenes nicht theilen! Wie ſollte Diogenes echt heraklitiſche Lehre und ſtoiſche Auffaſſung der Commentatoren auseinander halten! Wenn aber gar nichts darauf ankommt, was Diogenes ſagt, ſo kommt doch ſehr viel darauf an, was er zeigt — und gerade im Widerſpruche mit ſich ſelber zeigt.

Und ſo liefert denn auch Diogenes einen äußerſt erheblichen Beweis gegen jene Weltvertilgung. Denn unmittelbar nach den angezogenen Worten fährt er fort: „*τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν, τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ὁμολογίαν καὶ εἰρήνην· καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω· τόν τε κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταύτην*". Es bleibt uns unbegreiflich, wie man bisher hat überſehen können, daß dieſe Stelle, die Diogenes offenbar aus irgend einem guten Commentator — denn er ſelbſt verſteht ſie nicht einmal — ſich gerettet hat, jedem Weltbrande bei Heraklit peremtoriſch widerſpricht. Wir verweiſen deshalb auf die ausführliche Erörterung dieſer Stelle § 5. Es iſt daſelbſt gezeigt, daß, was ja auch mit Evidenz in den Worten ſelbſt liegt, die *ἐκπύρωσις* hier nur als das zum Nichtſein führende Moment, als das Gegentheil des Momentes, welches als das *τὸ ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον* bezeichnet iſt, kurz als der Weg nach Oben auftritt, der ja immerwährend auch in der realen Welt ſtatt hat, ja deſſen Umſchlagen in den Weg nach Unten und umgekehrt dieſe reale Welt erſt herſtellt. So ſagt ja Diogenes auch ausdrücklich *καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω*, alſo das Umſchlagen dieſer beiden eben von ihm genannten Gegentheile (*τῶν ἐναντίων τὸ μὲν ... τὸ δὲ*) in einander oder das Umſchlagen

Digitized by Google

von *ὁμολογία* und *πόλεμος*, von dem zur *ἐκπύρωσις* und dem zur *γένεσις* oder *διακόσμησις* führenden Momente in einander ſei der Weg nach Oben und Unten. Jedes jener beiden „Gegentheile“ entſpricht alſo einem dieſer ſtets mit einander gleichzeitigen, identiſchen und durch ſich ſelbſt in einander übergehenden Wege; die *ἐκπύρωσις* iſt der nach Oben, die *γένεσις* oder *διακόσμησις* der nach Unten. Die reale Weltbildung kommt nicht blos zu Stande durch den iſolirten Weg nach Unten, ſondern nur durch das beſtändige Umſchlagen deſſelben in den Weg nach Oben. Und dies wiſſen wir nicht nur aus ſo vielen andern Zeugniſſen und Fragmenten, ſondern die Stelle ſelbſt ſagt es: *τόν τε κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταύτην*, alſo *κατὰ τὴν μεταβολὴν τῶν ὁδῶν ἄνω κάτω*, die Welt entſtehe vermöge des Umſchlagens der Wege nach Oben und Unten, des zur *ἐκπύρωσις* und des zur *γένεσις* führenden Momentes, ineinander. Dieſe Stelle des Diogenes zeigt ſomit ausdrücklich, daß die heraklitiſche *ἐκπύρωσις* nichts anderes als der beſtändig ſich vollbringende und ebenſogut wie ſein entgegengeſetztes Moment weltſchöpferiſche Weg nach Oben war. Sie zeigt zugleich handgreiflich, wie jener Glaube an eine reale *ἐκπύρωσις*, den Weltbrand, entſtanden iſt, durch Mißverſtändniß nämlich des bei Heraklit immerwährenden Rückgangs in Feuer, in dem freilich Alles begriffen iſt, aber Alles eben immer begriffen iſt und der darum ein ſtets in ſein Gegentheil umſchlagendes und gerade dadurch die Welt und ihren Formenfluß fortzeugendes Moment iſt. Die Stelle beweiſt alſo nicht nur ganz daſſelbe, was die platoniſche, ſondern man möchte faſt ſagen, ſie beweiſt gerade deshalb noch mehr, weil ſie ſich des Ausdrucks *ἐκπύρωσις* ſelbſt bedient, ſeine richtige Auflöſung und Entſtehung hervortreten läßt und zeigt, was, zumal als bereits das Gerede von der ſtoiſchen *ἐκπύρωσις* alle Welt füllte, von dieſem Ausdruck, ſeinem Gewicht und ſeiner wahren Bedeutung zu halten iſt [1]).

---

1) Wir ſagten oben, daß auch jene nachſtoiſchen und ganz unzuverläßigen Berichte ſogar, welche die reale *ἐκπύρωσις* wirklich behaupten, dennoch, ſobald ſie ſich nur ein wenig näher darüber expliciren, ſelbſt den Irrthum und den Grund deſſelben hervortreten laſſen. Ein Beiſpiel hiervon iſt auch die Stelle bei Plut. Plac. I, 3. p. 877. und Euseb. Praep. Ev. XIV. c. 14. p. 749: *Ἡράκλειτος καὶ Ἵππασος ὁ Μεταποντῖνος ἀρχὴν τῶν ὅλων τὸ πῦρ· ἐκ πυρὸς γὰρ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾶν λέγουσι· τούτου δὲ κατασβεννυμένου, κοσμοποιεῖσθαι τὰ πάντα· πρῶτον μὲν γὰρ τὸ παχυμερέστατον αὐτὸ εἰς αὐτὸ συστελλόμενον γῆν γίνεσθαι, ἔπειτα ἀναχαλωμένην τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ πυρὸς φύσει ὕδωρ ἀποτελεῖσθαι, ἀναθυμιώμενον δὲ ἀέρα γίνεσθαι· πάλιν δὲ τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ σώματα ὑπὸ πυρὸς ἀναλοῦσθαι ἐν τῇ ἐκπυρώσει*

Daß ſich Simplicius ganz beſtimmt und ausdrücklich gegen einen Weltbrand bei Heraklit ausſprach, werden wir im folgenden § ſehen. Daß es ſelbſt mit Alexander Aphrod. und Clemens Alex. durchaus nicht ſo ſteht, wie man meint (ſo wenig auch ihre Anſicht, ſelbſt die des Erſteren,

---

ἀρχὴν οὖν τὸ πῦρ, ὅτι ἐκ τούτου τὰ πάντα. τέλος δὲ ὅτι καὶ εἰς τοῦτο ἀναλύεται πάντα. In dieſem ganz ſtoiſchen Berichte wird alſo die ſ. g. *ἐκπύρωσις* ganz beſtimmt gelehrt. Aber wenn man die Stelle nur näher anſieht, ſo ſieht man auch wo ſie herkommt. Zuerſt wird der Weg nach Unten, dann der Weg nach Oben durch alle ſeine Stufen beſchrieben. Die Erde wandelt ſich in Waſſer, das Waſſer in Luft um. Warum wird nun aber hier des Rückgangs aus dieſer in Feuer nicht Erwähnung gethan? Warum wird der Weg nach Oben bei der Stufe der Luft plötzlich abgebrochen? Aber der ganze letzte Satz von *πάλιν* ab iſt eben nur an die Stelle dieſer letzten Stufe des Weges nach Oben getreten! Die ganze geſchilderte *ἐκπύρωσις* iſt bei Heraklit ſelbſt nichts als die ſich immer vollbringende Umwandlung des Waſſers in Feuer und aus ihrer Mißdeutung entſtanden, eine Mißdeutung, die übrigens bei ſeinen älteſten ſtoiſchen Commentatoren mit dem Gebrauch des Ausdrucks *ἐκπύρωσις* durchaus nicht verbunden geweſen zu ſein braucht — und darum muß nun, wo dieſe *ἐκπ.* ſteht, jene letzte Stufe der *ὁδὸς ἄνω* fortfallen, an deren Stelle ſie getreten iſt. —

Ja, will man ganz klar bewieſen ſehen, daß auch bei den älteren Stoikern ſelbſt, und zwar noch bei Chryſippus der Ausdruck *ἐκπύρωσις* gar nichts anderes bedeutete als den beſtändigen Entzündungsproceß des Feuers in der wirklichen Welt elbſt, — das was Heraklit *ἅπτεσθαι* nannte und als das Eine Moment dem *σβέννυσθαι* entgegenſetzt, deren Einheit erſt die reale Welt erzeugt und erhält, — ſo braucht man nur das 47. Capitel bei Plutarch. de Stoic. Repugn. durchzuleſen, wo Plutarch den Chryſippus bekämpft und dabei beſtändig die *ἐκπύρωσις* in dieſem Sinne des in der Welt unabläßig thätigen Proceſſes und als Princip der Belebung des Stofflichen gebraucht. So ſagt er daſelbſt von Chryſippus: *ἀλλ' ὅμως, ὅπου μὲν τὴν ἄναψιν, ὅπου δὲ τὴν περίψυξιν, ἀρχὴν ἐμψυχίας ποιεῖ· καὶ μὴν ὅταν ἐκπύρωσις γένηται, δώλου ζῆν καὶ ζῶον εἶναι φησι· σβεννύμενον δ' αὖθις καὶ παχύμενον, εἰς ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τὸ σωματοειδὲς τρέπεσθαι*". Hier wird alſo die *ἐκπύρωσις* als ſynonym mit *ἄναψις* gebraucht, und wie letzteres von Heraklit dem *σβεννύμενον* entgegengeſetzt; ja es heißt „ſobald die *ἐκπύρωσις* erfolgt iſt, ſei das Thier da und lebe". Sie iſt alſo nur jene beſtändig im Kosmos wirkende und ihn belebende Bewegung; ſtatt Weltvertilgung zu ſein, iſt ſie vielmehr das eigenſte Princip alles animaliſchen Lebens und der kosmiſchen Bewegung, ganz wie bei Heraklit ſelbſt das *ἅπτεσθαι* im Gegenſatz zu *σβέννυσθαι* (vgl. hierzu das Fragment § 30. und das dort Geſagte). Ebenſo bald darauf: *ἐνταῦθα δή που σαφῶς τῇ μὲν ἐκπύρωσει καὶ τὰ ἄψυχα τοῦ κόσμου φησιν εἰς τὸ ἔμψυχον τρέπεσθαι*, durch die *ἐκπύρ.* werde auch das Unbeſeelte in der Welt in Beſeeltes umgewandelt! Klarer kann es doch wohl nicht ſein, daß noch bei Chryſippus die *ἐκπύρωσις* nur das in der Welt ſelbſt perennirend wirkende Princip iſt und jede andere Auffaſſung ein Mißverſtändniß, deſſen Anläſſe ſich uns ſpäter noch näher ergeben werden.

Digitized by Google

hierbei irgend entſcheidend ſein könnte), werden wir gleichfalls daſelbſt zeigen.

Bleibt ſomit nur der ganz ununterſtützte Ariſtoteles. — Wir glauben im Laufe dieſes Werkes gezeigt zu haben und ſpäter zu zeigen, daß uns das Anſehen des Stagiriten ſo ſehr am Herzen liegt, wie nur irgend Jemand, und ſeltſam genug wäre es, wenn ſich vielleicht herausſtellen ſollte, daß auch er gar nicht für jene ἐκπύρωσις, ja vielleicht ſelbſt ſehr beſtimmt gegen ſie ſpricht. Aber auch abgeſehen hiervon, — der Autorität des Ariſtoteles ſtände immer die für unſere Philoſophen noch größere des Platon gegenüber.

Doch was bedarf es überhaupt der Autoritäten und Zeugniſſe! Wenn irgendwo, iſt gewiß hier der Ort zu ſagen: amicus mihi Plato, amicus Aristoteles etc. Denn wie ſoll ein plötzlich eintretendes Aufgehen der geſammten Welt in materielles Feuer und das Feſthalten dieſes Zuſtandes in zeitlicher Trennung von der Periode der Weltbildung bei Heraklit nur im entfernteſten möglich ſein, — da ja das ſinnliche Feuer ſelbſt bei Heraklit gar nichts anderes iſt, als die Bewegung: raſtlos in ſein Gegentheil umzuſchlagen, ununterbrochen zu Waſſer zu werden?

Es liegt auf der Hand, daß nur ſolange über die Möglichkeit eines Weltbrandes geſtritten werden konnte, ſo lange man das heraklitiſche Feuer als phyſiſchen Stoff oder Wärme oder irgendwie ſonſt auffaßte, ſeine Bedeutung aber: dialectiſcher Proceß, unabläſſiges Aufreiben ſeiner ſelbſt, abſolutes Umſchlagen in ſein Gegentheil, unabläſſiges Verlöſchen zu ſein, überſehen hatte. Gerade nur deshalb war dem Epheſier das Feuer das Bild und die Thätigkeit ſelbſt der Bewegung, weil auch das ſinnliche Feuer nicht, wie Waſſer, Erde ꝛc., aufgehaltenes Werden oder an ſich feſthaltendes Sein, mähliche Veränderung, ſondern in jedem Augenblicke ſeines Daſeins raſtloſes Umſchlagen in ſein Gegentheil iſt; weil es gerade nur in dieſem abſolut unaufgehaltenen Umſchlagen, in dieſem perennirenden Verzehren und Verlöſchen ſeiner ſelbſt ſein Daſein ſelbſt hat. Nach allem aber, was ſich uns hierüber überall und gerade auch im phyſiſchen Theile ergeben hat, iſt die Vertilgung der totalen Welt durch ſinnliches Feuer die baarſte Unmöglichkeit. Denn dieſes Feuer iſt ſchon in jedem Augenblicke ſeines Entſtehens, im Momente ſeines Sichentzündens ſelbſt, — perennirendes Sichſelbſtaufheben, Verlöſchen d. h. Umſchlagen in Waſſer, das Moment der realen Welt [1]). In dem-

1) Haben dies — und damit zugleich die ganze Natur des heraklitiſchen Elementarproceſſes — die Neueren überſehen, ſo iſt es dagegen ſchon vom Rabbi Maimonides ein-

Digitized by Google

ſelben Maaße alſo, in welchem jenes Weltbrandfeuer fortlaufend um ſich griffe, in demſelben Maaße müßte es auch immer unabläßig von neuem ins Sein, in das Waſſer, in die Weltbildung umſchlagen, d. h. alſo eben, wie es wirklich der Fall geweſen iſt, die ἐκπύρωσις vollzieht ſich bei Heraklit nie in dem Sinne, daß ſie ihr Gegentheil wirklich aufhebt; das kann ſie nicht, da ja das πῦρ ſelbſt nur Umſchlagen in ſein Gegentheil iſt, mit Aufhebung des Gegentheils ſomit ſogar ſelbſt aufgehoben und wiederum verloſchen wäre. Die ἐκπύρωσις iſt daher nur die immerwährend ſich vollziehende und dadurch ſelbſt immerwährend in ihr Gegentheil, die reale Weltbildung, umſchlagende Bewegung des Werdens. —

Oder von einer andern Seite. Welches Feuer ſoll denn bei Heraklit die Welt verbrennen und wie ſoll es das fertig bringen?

Was wir das kosmiſche Feuer genannt haben, kann dies nicht, weil es vielmehr gerade nur die Totalität aller drei Elementarſtufen und ihr ineinander kreiſendes Umſchlagen iſt. Das ſinnlich-elementariſche Feuer, welches ſich auf dem Wege nach Oben entwickelt, iſt es vielmehr, das nach der bisherigen Meinung dieſes Unheil anrichten ſoll. Aber das elementariſche Feuer kann dies auch ſchon deshalb nicht, weil es ſelbſt

---

geſehen worden. Denn man kann nicht deutlicher heraklitiſiren und nicht trefflicher die wahre Beſchaffenheit des heraklitiſchen Elementarproceſſes, das beſtändige ununterbrochene Uebergehen jedes Elementes und jedes Daſeins überhaupt in das andere, hervorheben als Maimonides in einer offenbar heraklitiſcher Quelle entfließenden Stelle thut, Constitut. de fundament. Legis, Amsterd. 1638. cap. IV. § X. p. 42: Quatuor ista elementa perpetuo invicem permutantur, quolibet die atque hora, secundum partes suas, non juxta totum corpus. Quomodo? Pars terrae, proxima aquae, mutatur, liquefit atque efficitur aqua: sic quoque particula aquae conjuncta aëri alteratur, rarefit, atque fit aër; ita quoque portio aëris vicina igni mutatur, formatur atque fit ignis: sic etiam pars ignis propinqua aëre alteratur, disponitur, congregat se et efficitur aër: similiter quoque aëris pars conjunctissima aquae alteratur, condensatur atque fit aqua. ita etiam aqua parte sua, qua cingit terram, transmutatur, condensatur atque efformatur terra. Haec autem transmutatio (perficitur) paullatim atque longo temporis spatio.

XI. Non autem totum elementum transmutatur, adeo ut fiat omnis aqua aër, aut totus aër ignis; fieri enim nequit ut destruatur unum ex istis quatuor elementis; sed pars mutatur ex igne in aërem et partim commutatur ex aëre in ignem: atque mutua deprehenditur transmutatio inter quatuor, ac semper redeunt in circulum.

Digitized by Google

durch Umwandlung des Waſſers entſteht, und das Waſſer, wenn es ſich in Feuer umwandelt, geht nicht ganz in dieſes auf, ſondern, wie uns Heraklit ſelbſt in ſeinem Bruchſtück (§ 20.) geſagt hat und wie man bisher mehr auf die Berichte als die Fragmente achtend merkwürdigerweiſe bei dieſer Frage ſtets überſehen hat, das Waſſer zerlegt ſich bei dieſer Umwandlung in Feuer nur „zur Hälfte in Feuer und zur Hälfte in **Erde.**" (*θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ*). Wie ſoll alſo jemals das Feuer jene Weltvernichtung fertig bekommen können, wenn doch vielmehr mit jedem Quantum Feuer, das entſteht, gleichzeitig auch immer ein entſprechendes Quantum Erde entſteht, die ſich wieder ihrerſeits in Waſſer umbildet ꝛc.? Es iſt überhaupt bei Heraklit von hoher Bedeutung, daß das Waſſer bei ihm die Mitte iſt, deren Proceß es iſt, ſich gleichzeitig nach beiden entgegengeſetzten Richtungen in Feuer und Erde je zur Hälfte umzuſetzen. Es iſt eine Beziehung mehr, in der er ſagen konnte, der Weg nach Oben iſt der Weg nach Unten, oder vielmehr, es hat ſeinen Grund in dieſem Gedanken ſelbſt. Aber jedenfalls, wenn die Entwicklung des Feuers aus dem Feuchten damit nothwendig auch immer ein gleiches Quantum Erde ſchafft, das ſich wieder in Feuchtes entwickelt und ſo fort, — bei dieſer Kreisbewegung, die in der That die Heraklits iſt (§ 1. u. 27.), kann es offenbar niemals zu einer Weltverbrennung kommen.

Wir wiſſen nicht, ob es nöthig iſt, auch nur noch einen Moment länger zu inſiſtiren. Es muß bereits von allen Seiten uns klar ſein, daß nur das conſequente Mißverſtändniß der heraklitiſchen Philoſophie ſowohl in ontologiſcher als phyſiſcher Hinſicht die Annahme der Weltvernichtung möglich machte. In ontologiſcher Hinſicht verkannte man, daß ſeine Bewegung — die man ich weiß nicht für welchen unklaren Fluß hielt — abſolutes Umſchlagen in ihr Gegentheil iſt, daß ſie ſomit ſelbſt ſchon Einheit ihrer und ihres Gegentheils iſt und dieſes alſo niemals los werden kann. Oder man verkannte, was auf daſſelbe hinausläuft — daß, wenn man den Weg nach Unten, der ins Daſein führt, ſich aufgehoben dachte, auch das heraklitiſche Abſolute (ſein Werden oder ſeine Bewegung ſelbſt), welches nur die Einheit der Wege nach Unten und nach Oben als ſeine Momente iſt, damit zugleich vernichtet war.

Nach der phyſiſchen Seite hin verkannte man, daß auch ſein ſinnliches Feuer nur der beſtändige Proceß des Verlöſchens, perennirendes Umſchlagen in Waſſer iſt und daß alſo, ſolange ein Atom dieſes Feuers da iſt, in dem Maaße, in dem es entſteht, es beſtändig in Waſſer, d. h. in neue Weltbildung umſchlägt.

Digitized by Google

Will man dies Alles endlich noch durch ein Zeugniß vom höchstem Werthe verbürgt sehen, ein Zeugniß, welches von einem Anhänger des Ephesiers selbst herrührt und durch die Klarheit, mit der es seine echte Ansicht auseinandersetzt, den Werth eines Fragmentes selbst hat, so sehe man jetzt die schon angeführte Stelle des Pseudo-Hippokrates, auf deren nähere Beleuchtung (p. 72 — 74) wir zurückverweisen. Er zeigt daselbst, daß Feuer und Wasser jedes das andere von beiden schon an sich selbst haben, was er so ausdrückt: „denn diese beiden mit einander geeint (*ξυναμφότερα*) sind sowohl allem Anderen, als auch sich wechselseitig selbst genug; jedes von beiden getrennt aber genügt weder sich selbst (*οὔτε αὐτὸ ἑωυτῷ . . . αὐταρκές*), noch irgend einem andern". Denn das Feuer habe die Eigenschaft, Alles durch Alles zu bewegen, das Wasser aber Alles durch Alles zu ernähren. Eben deshalb könne niemals eins von beiden das Andere ganz bewältigen (*οὐδέτερον γὰρ κρατῆσαι παντελῶς δύναται διὰ τόδε*). Denn: „das Feuer vorrückend bis zum Aeußersten [1]) des Wassers, entbehrt der Nahrung (weil es eben doch selbst nur Umschlagen von Sein in Nichtsein oder von Wasser in Feuer ist), denn es selbst wendet von sich ab (*ἀποτρέπεται*. hebt auf) das, woher es ernährt werden soll. Wenn aber das Wasser bis zum äußersten des Feuers vordringt, so fehlt die Bewegung. Es steht also. Wenn es aber steht, ist es nicht mehr übergreifend (*ἐγκρατές*), sondern wird nur von dem einbrechenden Feuer in seine Nahrung umgewandelt. Deshalb kann keines von Beiden das andere gänzlich bewältigen". Nur nachdem der Verfasser mit dieser naiven Dialectik auseinandergesetzt, wie jedes, Feuer wie Wasser, das Andere an sich selbst habe und eben deshalb immer erzeuge, fährt er fort: „Würde aber irgend Eines von Beiden — Feuer oder Wasser — welches es auch sei, jemals bewältigt werden, so würde nichts verbleiben von den jetzt existirenden Dingen (*οὐδὲν ἂν εἴη τῶν νῦν ἐόντων ὥσπερ ἔχει νῦν*. d. h. also: nur dann — in jenem nach dem Verfasser selbst unmöglichen Falle — würde jene reale Weltvernichtung eintreten). „Indem sich aber beide so verhalten (daß sie nämlich sich nie bewältigen, sondern selbst in einander übergehen), werden sie immer identisch sein, und somit weder eines von ihnen,

1) Es ist schon oben (p. 109, 2.) darauf aufmerksam gemacht worden, wie dieser Ausdruck eben nur besagt, daß Feuer wie Wasser, Entzünden wie Verlöschen, eben nur das wechselnde quantitative Uebergewicht (Maaße) der beiden entgegengesetzten und immer gleichzeitig ineinandergebundenen Seiten derselben Bewegung sind; vgl. § 26.

Digitized by Google

noch beide zugleich aufhören (*οὕτω δὲ ἐχόντων, ἀεὶ ἔσται τὰ αὐτὰ καὶ οὐδὲ ἅμα ἐπιλείψει*).

Es ist unmöglich, einen entscheidenderen Beweis gegen die Weltvernichtung zu führen, als der mit dieser Stelle gegeben ist*). Wie? Dieser Heraklitiker, der sich so genau in die Lehre des Ephesiers hineingelesen hat, der sich so fortwährend in dessen eigenen Ausdrücken und Gedankengang bewegt, der sollte gar keine Ahnung davon haben, daß sein Meister eine solche Weltverbrennung gelehrt hat, wenn dies wirklich der Fall war? Aber dieser Heraklitiker — und zwar, ohne zu seiner Zeit auch nur davon zu wissen, daß dies irgend Jemand seiner Lehre imputirt, lehrt nicht nur positiv die Ewigkeit und Unvergänglichkeit der realen Welt, sondern er zeigt auch die absolute Unmöglichkeit, daß es anders sein könne, indem er weiß und zeigt, was Feuer und Wasser beim Ephesier wirklich sind, daß sie nämlich nur Momente sind, von denen jedes von beiden das andere an sich selbst habe und durch seine eigene Bewegung in es übergehe. Was ist — eine so tiefe Concordanz herrscht zwischen diesen scheinbar so weit abliegenden Stellen — das hier von diesem Heraklites von Feuer und Wasser Ausgesagte: *ἀεὶ ἔσται τὰ αὐτὰ* anders, als die physische Consequenz des von Plato hervorgehobenen *διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται*. Denn das Auseinandertreten des Feuers in seine Momente ist eben im Physischen die sich in Wasser umwandelnde Bewegung, die aber, wie der Pseudo-Hippokrates weiß, immerwährend das Feuer wieder erzeugt und mit ihm identisch bleibt, also aus ihrem Sichvonselbstunterscheiden in ihre reine Einheit immer und beständig zurückkehrt (*ἀεὶ ξυμφέρεται*).

Nun ist freilich die Stelle jenes Heraklitikers bisher übersehen worden; aber ist man ihrer denn überhaupt benöthigt? Warum wandte man sich denn merkwürdigerweise bei dieser Frage der Weltvernichtung nicht vor allen Dingen an jenes eigene Fragment des Ephesiers, das ja die Frage in specie behandelt und entscheidet und sie nothwendig in irgend welchem Sinne entscheiden mußte, da sich Heraklit darin ja eben mit der Definition der Welt beschäftigt? Wir reden nämlich von dem

---

*) Unbegreiflich bleibt uns, wie Bernays, der gerade so sehr auf den heraklitischen Inhalt dieser Schrift urgirt, das Gewicht dieser Stelle übersehen konnte. Dasselbe ist ein ganz unverhältnißmäßig großes, da sie zugleich Zeugniß und Grund — und zwar systematischen — gegen die reale *ἐκπύρωσις* enthält. Bernays aber erwähnt dieselbe an den beiden Orten, wo er sich für diese *ἐκπύρωσις* ausspricht (Rhein. Mus. VII. u. IX. a. a. O.) gar nicht.

Digitized by Google

im § 20. erörterten Fragment, in welchem der Epheſier die „Welt“, den *κόσμος*, definirt. Wir bemerken zuvor, was Niemand beſtreiten wird: unter *κόσμος* kann man überhaupt ſtets nur zweierlei verſtehen wollen. Entweder die abſtracte *διακόσμησις*, die iſolirte Seite der realen endlichen gegenwärtigen Weltgliederung und Einrichtung, oder, was überhaupt richtiger und jedenfalls auch heraklitiſcher wäre, die Einheit und das beſtändige Umſchlagen von *διακόσμησις* und *ἐκπύρωσις* ineinander, wie ſie in unauflöslicher Verknüpfung die endlichen Formen und Gliederungen der Welt beſtändig auflöſen und neubilden. Niemals aber hat man doch unter *κόσμος* verſtanden oder würde darunter verſtehen können das iſolirte Moment der *ἐκπύρωσις*, die Seite der Weltvernichtung.

Wie definirt nun alſo Heraklit die Welt? Er ſagt: „die Welt, die Eine und identiſche aus Allem [1]) hat keiner der Götter und Menſchen gemacht; ſondern ſie war und iſt und wird ſein — —“ Schon hier müſſen wir uns unterbrechen. Dieſe Formel „war, iſt und wird ſein“ iſt zu allen Zeiten und bei allen Völkern immer der explicirte Ausdruck der Ewigkeit geweſen. Die Welt iſt alſo ewig nach Heraklit. Doch gehen wir weiter [2]): „die Welt war, iſt und wird ſein ewig lebendes Feuer“. Nochmals wird alſo in dem *πῦρ ἀείζωον* der Begriff der Ewigkeit der Welt — denn dieſe, die Welt, iſt ja definirt durch dies immerlebende Feuer — hervorgehoben.

Auch iſt doch gewiß unbegreiflich, wie die Welt nach Heraklit durch Feuer realiter zu Grunde gehen können ſoll, da ja hier gerade ihr Sein, das Leben des *κόσμος*, als ein immerlebendes Feuer von Heraklit definirt wird. Wenn der *κόσμος* ſelbſt [3]) Feuer iſt und noch dazu immerwährendes Feuer, — wie ſoll das Feuer ihn verbrennen?

Dem Heraklit gar zwei Welten nach empedokleiſcher Weiſe zumuthen zu wollen, wäre ja ganz unmöglich. Er weiß offenbar nur von einer [4]).

---

1) Dieſe Auffaſſung der Worte *τὸν κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων* dürfte ſich im Verlaufe bereits allmälig hinreichend belegt haben. Ich faſſe ſie in demſelben Sinne, in dem der Heraklitiker oben (p. 72 sq.) von Waſſer und Feuer ſagte: *ἀεὶ ἔσται τὰ αὐτά*; vgl. oben p. 57. 64 u. § 25. über Arist. de coelo III. 1.

2) Simplicius lieſt ſogar auch hier *ἦν ἀεί*; citirt aber die Stelle nicht weiter.

3) Heraklit ſcheint ſogar geſagt zu haben „*τὸν κόσμον τόνδε*“ „dieſe Welt hier“, ſomit auf das nachdrücklichſte die **reale** Welt als diejenige bezeichnend, die er als immerlebendes Feuer definirt.

4) Darüber ſind alle Zeugen einig, ſelbſt Diogenes L. IX, 9., der aber das *ἕνα εἶναι τὸν κόσμον* gleich wieder verdirbt durch ein zugefügtes *καὶ τετμῆσθαι*, wovon übrigens ſchon Schleiermacher gezeigt, daß es nur aus der Stelle

die immer dieſelbe iſt, die da war, iſt und ſein wird. Aber noch mehr. Die Welt wird ein Feuer und dieſes Weltfeuer immerlebend genannt. Leben heißt aber bei Heraklit immer: proceſſiren oder in ſein Gegentheil umſchlagen, und ſo heißt es denn in der That in dem Fragmente ſelbſt . . . *πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.* Dies, das Verlöſchen und Entzünden, ſind eben die Lebensfunctionen dieſes immerlebenden Feuers; nur in ihnen beiden, — in ihrem Umſchlagen ineinander, beſteht ſein Leben und Daſein; dies Leben iſt ein *ἀείζωον*, ein ewiglebendes und dies ewig lebende Feuer ſelbſt iſt, ſagt Heraklit, — der *κόσμος*, die Welt, die nie gemachte, immerſeiende!

Die Entzündung, der Weg nach Oben oder die *ἐκπύρωσις*, iſt alſo nur ein beſtändiges Moment des *κόσμος*. Billig fragt man ſich, wie war es möglich, bei dieſer Evidenz der eigenen Worte des Epheſiers jemals von einer Weltvernichtung zu ſprechen!

Wie und wo ſollte dieſelbe herkommen können? Durch das Moment der Entzündung gewiß nicht; denn ſeine Entzündung iſt ſein eigentliches Leben; des Feuers Leben iſt identiſch mit des *κόσμος* Leben, da Heraklit definirt:

κόσμος = πῦρ ἀείζωον.

Es müßte wahrhaftig, ſo paradox es klingt, die Weltverbrennung eher noch durch — das Verlöſchen des Feuers eintreten[1])! Das iſt doch

---

des Ariſtoteles, kein Phyſiker habe das *ἓν καὶ ἄπειρον* als Feuer oder Erde beſtimmt, entſtanden ſei. — Andere Zeugniſſe dafür — wenn es überhaupt nach dem obigen Fragment noch ſolcher bedürfte — werden ohnehin noch im Verlauf angeführt werden. Hier ſtehe nur das eine bisher überſehene und nicht unwichtige Zeugniß, welches Euſebius aus Dionyſius anführt, in welchem er in Gegenſatz zu Allen, die, ſei es zwei, ſei es viele Welten angenommen haben, gebracht, und ihm die Lehre von der Welt als einem zuſammenhängenden Einen zugeſchrieben wird, Praep. Ev. XIV. c. 24. p. 772: *πότερον ἓν ἐστι συναφὲς τὸ πᾶν, ὡς ἡμῖν τε καὶ τοῖς σοφωτάτοις Ἑλλήνων Πλάτωνι καὶ Πυθαγόρᾳ καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς καὶ Ἡρακλείτῳ φαίνεται ἢ δύο ὡς ἔσως τις ὑπήγαγεν, ἢ καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρα κτλ.*

1) Und gewiß würde der Weltuntergang eintreten, wenn dieſes Verlöſchen jenes Sichentzünden beſeitigen könnte. Denn dann hörte der Streit auf. Ueberhaupt wer eine reale *ἐκπύρωσις* annehmen wollte, müßte dazu erſt annehmen, daß der heraklitiſche *πόλεμος* aufhören und Alles zwar nicht durch Feuer, ſondern ich weiß nicht wodurch in die reine Zeuseinheit untergehen könnte, wie uns ja von den Stoikern in der That eine derartige Verwirrung berichtet wird. Aber bei Heraklit iſt dies unmöglich, denn bei Heraklit iſt Zeus ſelbſt nichts anderes

aber ganz unmöglich und wir haben § 19. gesehen, wie, was mit dem Vorigen durchaus übereinstimmt, durch das Verlöschen des Feuers gerade die Weltbildung (das Moment des realen Bestehens, der Weg nach Unten) eintritt.

Doch genug hiervon, da die Unmöglichkeit der Sache nun schon von so vielen Seiten aus über und über bewiesen ist, überdies auch noch im folgenden § bei der Rettung der verschiedenen Autoren ein helles Licht auf sie fallen wird.

Jetzt gelangt auch erst die Geschichte in Bezug hierauf wieder zu ihrer Vernünftigkeit. Denn bekanntlich hat ja doch — was man nie bei dieser Frage hätte übergehen sollen — große Uneinigkeit über diese Weltverbrennung im Schooße der stoischen Schule selbst stattgefunden und gerade die älteren Stoiker haben sie zumeist nicht anerkennen wollen. So haben Boethius, Posidonius, Panaetius, Diogenes der Babylonier diese Weltverbrennung verworfen[1]), also die heraklitische ἐκπύρωσις wie wir nur als eine immerwährende in dieser unsterblichen Welt selbst sich vollbringende aufgefaßt. Und auch Zeno, der Schüler des Chrysippus, also Zeno von Tarsus, hat wieder, wie uns Numenius bei Eusebius[2]) charakteristisch sagt, diesen realen Weltbrand „bezweifelt".

Ja es wird sich, wenn wir erst den letzten und innersten Entstehungsgrund dieser ἐκπύρωσις werden erkannt haben, noch gar sehr fragen, inwiefern denn überhaupt irgend einer der älteren Stoiker wirklich dieser Meinung von einer Weltvernichtung gewesen ist, und ob nicht alles von ihnen darüber Gesagte auf etwas ganz Anderes, der angebliche Meinungsunterschied aber nur auf eine Verschiedenheit der mehr oder weniger deutlichen und durchsichtigen Darstellung hinausläuft.

Aber hiervon einstweilen noch ganz abgesehen, wird doch Jedem sehr wohl einleuchten, wie leicht die Stoiker, welche, und zwar im Verlaufe immer

---

als Umschlagen aus seinem Moment als Apollo in sein Moment als Dionysos (siehe § 10. 11.), oder — was hiermit nur dasselbe ist und was uns aus Chrysippus über Heraklit berichtet wird (s. Bd. I. p. 172), Zeus und πόλεμος sind identisch!

1) Philo de incorr. mundi p. 496. Mang. T. VI. p. 13. ed. Lips.: *Βόηθος γοῦν καὶ Ποσειδώνιος καὶ Παναίτιος, ἄνδρες ἐν τοῖς Στωικοῖς δόγμασιν ἰσχυκότες, ἅτε θεόληπτοι, τὰς ἐκπυρώσεις καὶ παλιγγενεσίας καταλιπόντες, πρὸς θειότερον δόγμα τὸ τῆς ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου παντὸς ηὐτομόλησαν. Λέγεται δὲ καὶ Διογένης ἤνικα νέος ἦν κτλ.* cf. Cicero de nat. Deor. II, 46.; Diogenes L. VII, 142 etc.

2) Praep. Ev. XV. c. 18. p. 820. ed. Par.: *Τὸν μὲν γὰρ τούτου (Χρυσίππου) μαθήτην καὶ διάδοχον τῆς σχολῆς Ζήνωνά φασιν ἐπισχεῖν περὶ τῆς ἐκπυρώσεως τῶν ὅλων.*

mehr und mehr, alle speculativen Bestimmungen Heraklits abstract-physisch nahmen, welche sein dialectisches Feuer in ein stoffliches, wie überall nachgewiesen, umwandelten, dazu gelangen konnten, ja nach dieser Seite hin betrachtet durch dieses eine Mißverständniß schon zuletzt fast nothwendig dazu gelangen mußten, die bei Heraklit mit ihrem Gegentheil identische und deshalb immerwährende ἐκπύρωσις für ein sein Gegentheil blos ausschließendes abstract-sinnliches Feuer und somit für einen von der Weltbildung zeitlich getrennten Weltbrand zu halten. Und dann beruht die abweichende Meinung jener dissentirenden Stoiker nur auf einem wieder sehr leicht begreiflichen richtigeren Erfassen des wahren Sinns ihres gemeinschaftlichen Kanons, des heraklitischen Werkes! Niemand aber, der historischen Sinn hat, Niemand, welcher die stoische Philosophie näher kennt oder auch nur das im bisherigen und weiteren Verlaufe dieses Werkes gelegentlich über sie Auseinandergesetzte reiflich erwägt, wird sich bei der Annahme wohl fühlen können, daß Heraklit jene grob-sinnliche ἐκπύρωσις gelehrt, und jene dissentirenden Stoiker erst gegen die herrschende Meinung ihrer Secte, gegen die Lehre ihres physischen Kanons, des Ephesiers, den sinnlichen Weltbrand in den speculativen Proceß der immerwährend vor sich gehenden Welterneuerung umgebildet hätten. —

So groß aber ist die Unmöglichkeit einer realen ἐκπύρωσις bei Zugrundelegung des heraklitischen Systems, so unabweisbar sich aufdrängend der Zwang, in ihr nur — um uns des Ausdrucks des Aphrodisiers zu bedienen, den wir im nächsten § betrachten werden — eine beständige ἀλλοίωσις, eine ewig fortlaufende Veränderung zu sehen, so groß also ist die innere Nothwendigkeit der Unvergänglichkeit der Welt und der Ewigkeit ihres realen Processes nach dieser Doctrin, daß die Stoiker eigentlich niemals, selbst bis in die spätesten Zeiten, diese Ewigkeit wirklich los geworden sind. Sie drängt sich immer wieder, auch wenn sie gegentheiliger Ansicht sind, und trotz der Widersprüche, in die sie sich dabei verwickeln, bei ihnen durch; sie verräth sich und bricht sich Bahn in der schwankenden und ungewissen Weise, in der sie sich darüber auslassen, oder sie kommt darin zum Vorschein, daß sie unmittelbar neben die Annahme des Weltuntergangs selber den Beweis für die Unmöglichkeit desselben hinstellen. Niemals, sagen wir, ist die alte, echt heraklitische Tradition bei den Stoikern ganz untergegangen und fast beweisen in dieser Hinsicht die Zeugnisse gerade um so mehr, je später, schlechter und je weniger selbstdenkend die Zeugen sind, die sie wider Willen ablegen. Von dem Heer von Stellen aber, das hierüber zu Gebote stände und das nur in eine Entwickelung der stoischen Philosophie hineingehört, mögen hier zwei genügen. So läßt

Digitized by Google

es Balbus bei Cicero (de nat. Deor. II. 33.) unentſchieden ſein, ob die Welt vergänglich ſei oder nicht. Denn nachdem er daſelbſt gezeigt, wie durch den Weg nach Unten und nach Oben die Verbindung der Theile der Welt zuſammengehalten wird (sic naturis his quibus omnia constant sursum deorsum, ultro citroque commeantibus, mundi partium conjunctio continetur), fährt er unmittelbar fort: Quae (sc. mundi partium conjunctio) aut sempiterna sit necesse est, hoc eodem ornatu, quem videmus, aut certe perdiuturnus, permanens ad longinquum et immensum paene tempus".

Ebenſo ſagt jener mit dem Cenſorinus abgedruckte ſtoiſche Fragmentiſt (ed. Haverk. p. 129. cap. I.) in einer nach uns gerade deshalb ganz beſonders lehrreichen Weiſe, weil er ſich dabei in einem Athem drei- bis viermal widerſpricht: „Sive perpetuus (sic!) sive longaevus est mundus (bis jetzt ſchwankt er alſo) et in flammas abit et vicissim ex flammis renovatur ac restituitur, durantibus tamen principiis (jetzt alſo lehrt er entſchieden die ganz und gäbe reale ſtoiſche ἐκπύρωσις) nec recidere ad nihilum videri potest quod in se deficit et in se regignitur". „Denn nicht kann ins Nicht zurückfallen, was nur in ſich ſelbſt zurückgeht und in ſein eigenes Daſein wiederhergeſtellt wird". Dies iſt ſchon ein äußerſt gefährlicher Grund, der, wenn wir ein wenig näher auf ihn eingingen, ſofort die ſ. g. ἐκπύρωσις beſeitigen und ganz wie die Stellen des Plato und des Hippokrates und die Fragmente Heraklits auf die Ewigkeit des realen Proceſſes hinauslaufen würde. Aber wir haben nicht nöthig, näher auf ihn einzugehen. Der Fragmentiſt ſpart uns die Mühe. Denn nun ſetzt er die vier Elemente und ihren Proceß auseinander und ſchließt dieſe Elementarlehre noch auf derſelben Seite mit den uns aus der Seele geſprochenen ſich ſelbſt begründenden Worten, mit denen auch wir dieſen gewiß kaum beſſer zu ſchließenden Abſchnitt beenden wollen: „Invicem porro elementa succedere et interitu singulorum universa fieri sempiterna manifestum est". „Daß alſo die Elemente wechſelſeitig ineinander übergehen und gerade in und durch dieſen Untergang des Einzelnen dem Univerſum ſeine Ewigkeit entſteht, — iſt offenbar"!

Auch Bernays und Zeller haben ſich jetzt für die reale ἐκπύρωσις (den Weltuntergang durch Feuer und eine hiervon zeitlich getrennte Neubildung der Welt) ausgeſprochen und es iſt daher nothwendig, was dieſelben an neuen Gründen beibringen, nachträglich noch beſonders zu be-

Digitized by Google

trachten. Beide berufen ſich auf die von Ritter und Brandis aufgeſtellten Gründe, welche aber im Obigen ſchon Punkt für Punkt betrachtet und widerlegt worden ſind, es auch im Folgenden (Ariſtoteles ꝛc. anlangend) noch mehr werden. Außer dieſer Berufung aber führen dieſelben nur zwei neue Gründe an: 1) will Bernays Rhein. Muſ. VII, 109 sq. in dem weltbildenden Spiele des Zeus den Beweis einer ſolchen realen Weltzerſtörung und abwechſelnden Neubildung erblicken. Allein wenn unſere Darſtellung dieſes Zeus-Spieles (Bd. I. p. 57. 243 sqq., 262 sqq.) richtig war, ſo beruht dieſe Anſicht eben nur auf der Verkennung der wahren Bedeutung dieſes ſpeculativen Spiels, und dieſes Spiel iſt vielmehr, wie aus der früheren Entwickelung deſſelben von ſelbſt erhellt, als das beſtändige Ineinanderumſchlagen der in die Unterſchiede auseinandertretenden und in die ideelle Einheit derſelben zurückgehenden kosmiurgiſchen Bewegung einer der ſtärkſten Beweiſe gegen die reale *ἐκπύρωσις*, die nur durch die Trennung dieſer bei Heraklit an ſich identiſchen Bewegung entſtehen könnte; 2) aber beziehen ſich Bernays (Rhein. Muſ. IX. p. 265, 1.) und Zeller (p. 477, 3. p. 478, 3.) gemeinſchaftlich auf das neue Bruchſtück bei Pſeudo-Origenes IX, 10. p. 283: „*πάντα γάρ, φησι, τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται*“. Zeller ſcheint ſogar zu meinen, daß auch Schleiermacher, wenn ihm dieſes Bruchſtück vorgelegen hätte, die reale *ἐκπύρωσις* nicht mehr bezweifelt haben würde. Wir unſererſeits müſſen zunächſt geſtehen, daß wir nicht begreifen, was dieſes Bruchſtück Neues enthalten ſoll! Denn was enthält es denn, was nicht auch ſchon in dem Satze der ariſtoteliſchen Metaphyſik *πάντα γίνεσθαί ποτε πῦρ* und in Heraklits eigenem Fragmente, es werde Alles umgewechſelt gegen Feuer (ſ. § 10. 19.) enthalten wäre? Bernays ruft aus: „Die wunderſame Derbheit des Ausdrucks muß alle verflüchtigenden Deutungen zurückweiſen“, und weiſt dabei auf die Worte *κρινεῖ καὶ καταλήψεται* hin (welche letztere er beiläufig ohne Grund überſetzt: „Alles ſichtet und verſchlingt das Feuer. Wir müſſen auf der wörtlicheren Ueberſetzung beharren: „Alles ſcheidet und wird ergreifen, herantretend, das Feuer“). Aber dieſe wunderſame Derbheit des Ausdrucks anlangend, ſo könnten wir zunächſt antworten, wie dies ja eben die überall von uns nachgewieſene Eigenthümlichkeit Heraklits iſt, daß wir bei ihm ſtets ſehr ſinnliche Bezeichnungen für ſehr unſinnliche Dinge finden. Und ſo treffen wir ja gerade dieſes ſelbe *καταλήψεται* noch einmal in ſeinen eigenen Fragmenten, in dem Fragment nämlich von der Dike, welche die trugvorſpiegelnden Sinne ergreifen wird (ſ. § 32.), wo es doch alſo doch kein mit den Händen packen und noch weniger ein „Verſchlingen“,

Digitized by Google

sondern eben nur Negation, Aufhebung und Tod überhaupt bedeutet (der Tod des Einen ist aber bei Heraklit, wie nie vergessen werden darf, sofort die Geburt des Andern, ist Umschlagen in neue, anders bestimmte Realität). Aber der Schwerpunkt der Sache liegt gar nicht einmal in dem Ausdruck *καταλήψεται* und dessen Bedeutung; denn Niemand leugnet ja, daß wirklich jedes Daseiende sich einmal zu materiellem Feuer entwickelt oder das ihm immer zu Grunde liegende Feuer auch in ihm zum Ausbruch kommt (s. p. 126 sq). Und dies konnte Heraklit dann sehr gut so aussprechen, daß das Feuer Alles ergreift, selbst verzehrt, wenn man will. Der Schwerpunkt der Sache liegt vielmehr nur darin: ob das Feuer dies mit allen Dingen zugleich und auf einmal thut! Ja, wenn ein solches „Zugleich" (ein *ὁμοῦ πάντα*) in dem Fragmente ausgedrückt wäre! Davon fehlt aber selbst die leiseste Andeutung. Im Gegentheil. Jeder wird zugeben, daß *πάντα* in der Regel nicht (wie *τὸ πᾶν*) das All als Einheit gedacht ausdrückt, sondern gerade das All in seiner Vereinzelung, wie wir sagen, „Alles und Jedes". Also nicht das All auf einmal, das All als Einheit, sondern jedes einzelne reale Sein wird vom Feuer ergriffen und in es umgewandelt, was bei Heraklit ganz nothwendig ist, aber mit der realen *ἐκπύρωσις* so wenig zu thun hat, daß, wie wir in diesem § sattsam auseinandergesetzt, es vielmehr die eigentliche Ursache der immerwährenden realen Weltbildung und Erhaltung ist. — In der That liefert aber das Fragment statt eines Beweises für, vielmehr einen erheblichen gegen jene *ἐκπύρωσις*. Dieser Beweis steckt in dem kleinen, offenbar viel zu unbeachtet gebliebenen Wörtchen *κρινεῖ*. Bernays übersetzt „sichtet". Dies ist zu unbestimmt. Es verhält sich in dieser Hinsicht mit Heraklits Ausdrücken ganz eigenthümlich. Sie müssen immer ganz energisch sinnlich übersetzt werden. Zugleich mit dieser ersten sinnlichsten Bedeutung liegt immer auch bei ihm an sich schon die wahre begriffliche Bedeutung des Wortes darin. Wovor man sich aber durchaus hüten muß, ist, sie in dem Sinne von zwischen diesen beiden Bedeutungen in der Mitte liegenden unbestimmten Reflexionsbestimmungen aufzufassen. So auch mit *κρινεῖ*. Ganz klar wird der Sinn desselben erst werden, wenn wir in der Lehre vom Erkennen (§ 28.) sehen werden, was es mit dem heraklitischen *διαιρεῖν = τέμνειν* für eine Bewandtniß hat. Wie nämlich, weil jedes real Seiende nur ein scheinbar Eines, in der That aber ein mit seinem Gegensatze innerlich identisches und darum aus zwei Gegentheilen geeintes ist, das Erkennen darin besteht, im Gedanken das Ding zu zerschneiden in die beiden Gegensätze, die es constituiren, so besteht die in der Wirklichkeit vorsichgehende Fortentwickelung eines jeden

Digitized by Google

in der realen Vollbringung dieſer Operation, in ſeinem Zerlegen und Sichunterſcheiden in dieſe beiden Gegenſätze, die es eint. Dies iſt die wahre und eigentliche Natur der realen heraklitiſchen Bewegung und Fortentwickelung des Daſeienden. Dies iſt eben darum die zum Durchbruch kommende Thätigkeit des Feuers, des Subſtrats der Bewegung und Entwickelung bei Heraklit. Das *χρινεῖ* bedeutet uns alſo, ganz wie das heraklitiſche *διαφερόμενον* oder wie das *ἐκκριτικόν* in der ſtoiſchen Definition von der Zeit (ſ. p. 121 u. Bd. I. p. 359 sq.), Zerlegen in den realen Unterſchied, Herausſondern, Auseinandertreten machen. Was wir hier ſagen, iſt aber, wie uns der treffliche Bernays wie wir hoffen zugeben wird, keine bloße „Verflüchtigung". Es gilt vielmehr auch von dem ganz materiellen Feuer und dem geſammten realen Naturproceß. Wenn das Waſſer vom Feuer ergriffen und umgewandelt wird, ſo zerlegt es ſich, nach Heraklits eigenem Fragment, in *πρηστήρ* und Erde, und Heraklit nennt dieſe Operation *διαχέειν*, ganz wie hier *χρινεῖν* = *διακρίνειν*. Ebenſo natürlich Alles, was auf der Stufe des Feuchten entſteht und feuchter Natur iſt. Ebenſo der Menſch, der ſich beim Tode in Seele (Feuer) und Leichnam ſcheidet. Ebenſo alles Lebende überhaupt, denn alles dieſes beſteht aus Waſſer und Feuer (cf. Pſeudo-Hippokrates de diaeta p. 630. K. *ξυνίσταται μὲν οὖν τά ζῶα τά τε ἄλλα πάντα καὶ ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ δυοῖν, διαφόροις μὲν τὴν δύναμιν, συμφόροις δὲ τὴν χρῆσιν, πυρὸς λέγω καὶ ὕδατος*). Wenn es noch eines weitern Belegs dafür bedürfte, daß das *χρινεῖ* bei Heraklit nur ganz daſſelbe, was ſein *διαφέρειν* ausdrückt, alſo Zerlegung in den realen Unterſchied, und ſomit eine Operation und Bewegung iſt, welche beſtändig ſelbſt wieder andere Realitäten producirt, ſo iſt dieſer Beweis überreichlich bei dem Heraklitiker, dem Pſeudo-Hippokrates de diaeta vorhanden. Wir citiren nur einige Stellen: p. 631. Kuehn. *ἀπόλλυται μὲν οὐδὲν ἁπάντων χρημάτων* (sic!) *οὐδὲ γίνεται ὅ τι μὴ καὶ πρόσθεν ἦν. ξυμμισγόμενα καὶ διακρινόμενα ἀλλοιούμενα* (das *χρίνεσθαι* oder *διακρίνεσθαι* iſt alſo immer nur reales Anderswerden) — — — *ταῦτα δὲ καὶ ξυμμίσγεσθαι καὶ διακρίνεσθαι δηλῶ* (wie bei Heraklit *συμφερόμενον διαφερόμενον*). *ἔχει δὲ ὧδε, γενέσθαι καὶ ἀπολέσθαι τωὐτὸ, ξυμμιγῆναι καὶ διακριθῆναι τωὐτὸ, γενέσθαι ξυμμιγῆναι τωὐτὸ, ἀπολέσθαι, μειωθῆναι διακριθῆναι τωὐτὸ ἕκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τωὐτό.* ib. p. 634: — — *καὶ τὰ μὲν ἐπὶ τὸ μεῖον ἰόντα διακρίνεται εἰς τὴν ἐλάσσονα χώρην.* ib. p. 636. *ὁκότερα δ' ἂν ἐμπλήσῃ τὴν πεπρωμένην μοίρην, ταῦτα διακρίνεται πρῶτα καὶ ἅμα συμμίσγεται· ἕκαστον μὲν*

Digitized by Google

γὰρ διακρίνεται, πάντα δὲ ταῦτα συμμίσγεται, und ſo, und oft noch deutlicher, durch das ganze Schriftchen hindurch. Das κρινεῖ im obigen Fragment bezeichnet alſo die Thätigkeit des Feuers, die Dinge in ihren realen Unterſchied, aus dem ſie beſtehen (wie in Feuer und Erde, Waſſer und Feuer ꝛc.), zu zerlegen und iſt alſo eine ſolche Aufhebung und Operation, bei der immer anderes reales Daſein erzeugt wird (Entwickelung), d. h. es wird in dem Fragment nicht nur nicht der reale Weltvertilgungsbrand, ſondern ſein Gegentheil, der reale Entwickelungsproceß Heraklits gelehrt. Daß dies κρινεῖ aber wirklich bei Heraklit gar nichts Anderes bedeutet, zeigt auch recht entſcheidend der Ausdruck κόσμου κρίσις, den der Pſeudo-Origenes, gerade indem er dies Fragment anführt, gebraucht und der Sinn, indem er ihn anwendet. Offenbar aber iſt hierbei der Kirchenſchriftſteller ganz unbefangen und darum glaubwürdig und würde überhaupt dieſen, zumal in dieſem Sinne ungewöhnlicheren, Ausdruck gar nicht ſetzen, wenn er nicht durch den häufigen Gebrauch von κρίσις oder vielmehr κρινεῖν in dieſer Bedeutung bei Heraklit ſelbſt dazu veranlaßt wäre. Er ſagt: Λέγει δὲ (Heraklit) καὶ τοῦ κόσμου κρίσιν καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ διὰ πυρὸς γίνεσθαι, λέγων οὕτως. „Τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνὸς“, τουτέστι κατευθύνει. Nach ihm iſt alſo die κρίσις κόσμου nichts anderes als die dem Feuer zugeſchriebene gerade während des Weltbeſtandes wirkende alles lenkende, i. e. entwickelnde und ſchaffende, Thätigkeit deſſelben.

Digitized by Google

§25. Die ἐκπύρωσις und Aristoteles. Plotinus. Simplicius. Alexander von Aphrodisias. Clemens.

Soviel hat sich bereits unerschütterlich ergeben, daß wenn Aristoteles wirklich einen Weltuntergang durch Feuer bei Heraklit annähme, dies eben nur auf einer unrichtigen Auffassung Seitens des Stagiriten beruhen müßte.

Vielleicht wird sich aber herausstellen, daß auch Aristoteles von diesem Weltbrand des Ephesiers nichts weiß, und daß die Stellen, die man bisher dafür anzog, zum Theil einen solchen nicht bekunden, zum Theil ihm sogar direct entgegenstehen. Denn wenn es einerseits seltsam scheinen könnte, daß so viele und so gelehrte Männer den Aristoteles falsch verstanden haben sollten, so wäre es andererseits doch noch seltsamer, daß Aristoteles den Heraklit so arg mißkannt haben sollte. Jenes findet seine Auflösung noch darin, daß Schleiermacher selbst zugab und nachwies, Aristoteles sei in diesem Irrthum befangen und daß man seitdem weit mehr dies Schleiermacher'sche Zugeständniß unbesehen hingenommen, als die Sache von neuem gründlich untersucht zu haben scheint. Dieses aber — das Mißverständniß Seitens des Stagiriten selbst — würde um so unbegreiflicher sein, als er sich uns überall gerade als ein so tiefer Kenner heraklitischer Philosophie bewährt hat und noch bewähren wird. Denn werfen wir, was hier gewiß am Orte scheint, einen Blick auf die gesammte Auffassung Heraklits, die wir bei dem Stagiriten finden, so sehen wir, wie er überall in die innerste dialectische Seele heraklitischer Philosophie eingedrungen ist, und mächtig wächst schon hierdurch die Unwahrscheinlichkeit, daß Aristoteles nun dennoch auf einmal in ein solches mit seiner sonstigen Erkenntniß des Ephesiers in so tiefem Widerspruch stehendes Mißverständniß herabgefallen sein sollte.

So haben wir gesehen, wie der Stagirite überall gerade die von Schleiermacher verkannte Identität des Gegensatzes als den principiellen Gedanken des Ephesiers heraushebt und mit ihm durchkämpft (Bd. I. p. 79 sqq.).

Digitized by Google

Wir haben geſehen (Bd. I. p. 11. 64 sq.), wie er mit ſtreng dialectiſch richtiger, wenn auch einſeitiger, Conſequenz die Negativität als den Inhalt des heraklitiſchen Gedankens herausſchält. Wir haben endlich geſehen, wie er ſogar zu der Erkenntniß durchdringt, die proceſſirenden Gegenſätze von Sein und Nichtſein wären bei Heraklit jedes an ſich ſelbſt ſchon das andere, jedes an ſich ſelbſt ſchon mit dem andern identiſch und jedes wäre ſomit, in das andere ſich umwandelnd, nur bei ſich ſelbſt angelangt, und wie er ſich in ſeiner Kritik deshalb zu dem faſt paradox kühnen, aber ebenſo bewunderungswürdig tiefe Erkenntniß des Epheſiers manifeſtirenden Ausſpruch erhebt, es wäre bei Heraklit gar keine Bewegung vorhanden, ſondern nur ſtete Ruhe, weil es eben für jedes der proceſſirenden Momente gar kein wirkliches Andersſein gebe, in das es ſich umwandeln könne und jedes in der ſcheinbaren Umwandlung in ein Gegentheil vielmehr immer bei ſich bliebe (ſ. Bd. I. p. 50 sq.). —

Wie vertrüge ſich ſchon mit alle dieſem jene *ἐκπύρωσις*? Doch vorher noch ein Wort über die *ἀρχή*. Wir haben im § 18. gezeigt, daß und inwiefern es noch durchaus kein nothwendiges Mißverſtändniß in ſich ſchließt, wenn behauptet wird, wie in der Metaphyſik, daß das Feuer bei Heraklit *ἀρχή* ſei. Uebrigens findet ſich aber dieſe Behauptung in den ariſtoteliſchen Werken nur in der Metaphyſik. Unter ſolchen Umſtänden wird es ſchon an und für ſich Niemand für billig erachten, den Ariſtoteles ſelbſt für jede Aeußerung der Metaphyſik verantwortlich machen zu wollen. Aber auch abgeſehen von dem, was ſich gegen die Metaphyſik einwenden läßt, — daß Ariſtoteles keinesfalls in jenes grobe Mißverſtändniß verfallen iſt, das Feuer bei Heraklit in dem Sinne, wie das Waſſer bei Thales als *ἀρχή* anzunehmen, das zeigen ſehr viele und ſehr treffliche Stellen, welche, wie ein Schild, den Verdacht eines ſolchen Irrthums von dem Stagiriten abwehren. So zuerſt ſeine ſo beſtimmt ausgeſprochene Behauptung (Phys. Ausc. III, 5. p. 205. a. Bekk.), daß: „kein Phyſiker das Eine und Unendliche als Feuer oder Erde" beſtimmt habe. So ferner die Stelle de anim. I, 2., welche wir theils ſchon oben (§ 6.) betrachtet haben, theils im § 34. näher noch durchnehmen werden und welche zeigt, daß Ariſtoteles gar wohl gewußt hat, was allein bei dem Epheſier *ἀρχή* genannt werden könne. Und endlich jene treffliche Stelle, de coelo III, 1. p. 298. b. Bekk., wo Ariſtoteles den Heraklit zu denen in Gegenſatz bringend, welche Nichts ein Ungewordenes ſein laſſen (*εἰσὶ γάρ τινες οἳ φασι οὐθὲν ἀγένητον εἶναι τῶν πραγμάτων, ἀλλὰ πάντα γίγνεσθαι*), von ihm ſagt: „*οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαί τέ φασι, καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐθὲν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν,*

Digitized by Google

ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν· ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος".

Schon nach dieſer Stelle und ihrer oben (p. 21 sq.) gegebenen näheren Interpretation, auf die wir hier zurückverweiſen müſſen, würde die Annahme einer von der Weltbildung zeitlich getrennten Weltverbrennung Seitens des Ariſtoteles als ganz unmöglich erſcheinen müſſen. Denn zunächſt: wenn Ariſtoteles, wie nach dieſen ſeinen Worten unbeſtreitbar iſt, wußte, daß dem Heraklit das elementariſche Feuer nicht *ἀρχή* war, ſondern gleichfalls nur fließt, gleichfalls wie alles Andere nur aus jenem bleibenden Einen iſt und in jenes bleibende Eine[1]) — das kosmiſche Feuer oder das abſolute Werden — zurückgeht, in dieſes Eine, welches nur die Thätigkeit iſt, alles Andere zu *μετασχηματίζειν* und nur darin gerade ſein Sein hat, — wenn Ariſtoteles dies Alles wußte und annahm, wie konnte er nach ſeinem eigenen Grundſatz, nach dem er überall

---

1) Hier iſt auch der Ort hervorzuheben, wie richtig und übereinſtimmend mit der in der obigen ariſtoteliſchen Stelle unzweideutig ausgeſprochenen Erkenntniß des „bleibenden Einen" bei Heraklit die Metaphyſik l. c. 6. p. 987. B. ſich ausdrückt: *ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος* (nämlich Plato) *πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων κτλ.* Die Beſchränkung des Fließens auf das Sinnliche, welche in dieſer Stelle von der heraklitiſchen Philoſophie unterſtellt wird, hat bei der bisherigen Auffaſſung derſelben nothwendig in nicht geringe Verlegenheit ſetzen müſſen. Und ſo will denn Brandis durch die Bemerkung helfen, dieſe Beſchränkung auf das Sinnliche ſolle ſich nur auf das beziehen, was Plato aus der heraklitiſchen Philoſophie aufgenommen habe. Aber offenbar iſt dies ganz unmöglich. Denn der Satz, daß „alles Sinnliche immer fließe", wird daſelbſt ausdrücklich als Inhalt der heraklitiſchen Philoſophie (als *Ἡρακλείτειοι δόξαι*) hingeſtellt. Jetzt aber kann nach unſern früheren Entwicklungen die Stelle keine Schwierigkeit mehr gewähren. In der That kömmt das Fließen bei Heraklit nur der realen Veränderung zu, in der das Sinnliche immer begriffen iſt, nicht aber der reinen intelligiblen Gedankenbewegung der unſichtbaren Harmonie oder des Logos, die wir bei ihm nachgewieſen haben. Dieſe iſt das „bleibende Eine", welches Ariſtoteles oben ſo trefflich als das Abſolute der heraklitiſchen Philoſophie hervorhebt. Sie iſt ſtetige Identität mit ſich und ſomit nicht Fluß. Will man geltend machen, daß ſie Bewegung iſt, ſo muß man ſich erinnern, daß dies, wie ſo oft auseinandergeſetzt, eine Bewegung iſt, welche ihre Momente nie in realen Unterſchied auseinander läßt, ein *ἀεὶ θέειν*, aber kein *μεταβάλλειν* (vgl. oben p. 94 sq.), und nur dieſes iſt Fließen bei Heraklit. Es iſt alſo nur Ausfluß eines trefflichen Verſtändniſſes des Epheſiers, daß Ariſtoteles das Fließen bei ihm hier auf die Welt des Sinnlichen beſchränkt und nur in Folge des bisherigen Verkennens der eigentlichen Seele und der tiefſten Bedeutung der heraklitiſchen Philoſophie konnte dies überſehen werden.

Digitized by Google

verfährt: „Alles löst sich wieder dahinein auf, woraus es geworden ist", annehmen, daß das Seiende in materielles Feuer[1]) und nicht vielmehr in jenes bleibende Eine, d. h. also in das beständige *μεταςχηματίζειν* des Seienden, d. h. also in beständige Daseinsgestaltung, in fortwährende reale Weltbildung zurückgehe? Er nimmt dies aber auch wie die Stelle zeigt, durchaus nicht an. Er läßt ja vielmehr ausdrücklich *τὰ ἄλλα πάντα*, also auch das sinnliche Feuer, beständig fließen und in das Eine Bleibende zurückgehen und dieses selbst ist ihm nur darum das im ewigen Wandel Verharrende, weil es selbst die Thätigkeit des ewigen Umwandelns alles Seienden, auch des Feuers (*ταῦτα πάντα*) ist. —

Man hat also stets nur deshalb dem Stagiriten den Gedanken an die s. g. *ἐκπύρωσις* zumuthen können, weil man diese Stelle nicht richtig aufgefaßt hatte. Und man hat diese Stelle nicht richtig aufgefaßt, weil man sich niemals den von uns oben auseinandergesetzten Begriff des kosmischen Feuers bei Heraklit klar gemacht hat.

Denn ist es nicht offenbar, daß dieses aristotelische Eine, welches das im absoluten Wechsel Beharrende ist, gar nichts Anderes ist, als das, was Heraklit selbst in jenem Fragmente *πῦρ ἀείζωον*, immerlebendes Feuer nennt, welches selbst in seinem Verlöschtsein fortlebt?

Ist es nicht offenbar, daß also dieses aristotelische Eine und Beharrende gar nichts Anderes ist, als was Heraklit daselbst den „*κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων*", „die Welt die aus Allem Eine", nennt und als jenes immerlebende Feuer definirt? Und wenn dies doch Alles sonnenklar ist, so ist also, und zwar nach Aristoteles selbst, der heraklitische *κόσμος* ein *ἕν τι ὑπομένον*, ein Eines und Beharrendes, das niemals untergeht, vielmehr nur im perennirenden Untergehen, d. h. Anderswerden seiner Glieder, in dem beständigen *μεταςχηματίζειν* derselben sein Sein hat. Er ist nur der beständige Umgestaltungsproceß, das ewige Werden dieser fließenden, beständig in ihn als ihre innere Identität zurückgehenden wirklichen Dinge; er ist die herausgehobene Identität, das Kreisen derselben, und darum nennt Heraklit diese seine Welt „*τὸν αὐτὸν ἁπάντων*, die aus Allem Eine", wovon nur eine

---

1) Dieses selbst wieder mußte vielmehr sofort in das *ἕν τι ὑπομένον* — (in das *κοινὸν ὑποκείμενον*, wie Simplicius erklärt) — zurückgehen, oder aber dies *ἕν τι ὑπόμενον* hätte selbst aufgehört zu sein und wäre gar kein *ὑπομένον*.

Streng genommen ergiebt sich schon mit der Verwerfung des elementarischen Feuers als *ἀρχή* die Nothwendigkeit der Verwerfung des materiellen Weltbrands bei Heraklit.

Digitized by Google

Ueberſetzung iſt: das ariſtoteliſche Eine Beharrende, *ἕν τι ὑπομένον*. —

Könnte hieran nur noch der leiſeſte Zweifel ſein, ſo würde eine Reihe von Stellen zu Gebote ſtehen, um das Geſagte weiter nachzuweiſen. Nur einige, bisher überſehene, mögen hier angeführt werden, welche, indem ſie gerade zum Theil auf der Baſis der ariſtoteliſchen Stelle beruhen, dieſelbe erläutern und entwickeln und auch ſelbſt ganz beſtimmte Zeugniſſe gegen die *ἐκπύρωσις* enthalten.

So zunächſt eine Stelle des Simplicius, die man auffälliger Weiſe nie hierbei beachtet hat (Comm. in Phys. f. 257 b.): „*γεννητὸν δὲ καὶ φθαρτὸν τὸν ἕνα κόσμον*“ (Simplicius weiß alſo ſehr wohl, daß jenes ariſtoteliſche *ἕν* der *κόσμος* des Heraklits iſt, wie er es ja auch in ſeinem Comm. zu de Coelo (ſ. oben p. 20) als *κοινὸν ὑποκείμενον* erklärt; es fällt ihm auch nicht bei, zu glauben, daß Heraklit zwei Welten, wie Empedokles angenommen) *ὅσοι ἀεὶ μέν φασιν εἶναι κόσμον* (alſo ausdrücklich!), *οὐ μὲν τὸν αὐτὸν ἀεὶ* (nämlich wie der nachfolgende Gegenſatz zeigt, in Bezug auf ſeine ſich ſtets ändernden Beſtandtheile) *ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλον γινόμενον κατά τινας χρόνων περιόδους ὡς Ἀναξιμένης τε καὶ Ἡράκλειτος κτλ.* Die letzten Worte *κατά τινας χρόνων περιόδους* können zunächſt auffallen. Auch ſie werden ſpäter ihre befriedigende Löſung finden. Aber hier gehen ſie uns noch nichts an. Denn keinesfalls können ſie den in der Stelle ſo klar und beſtimmt ausgeſprochenen Gedanken umſtoßen. Heraklit, ſagt Simplicius, gehört zu denen, welche nur Eine Welt annehmen und welche zugleich ſagen, daß dieſe Eine Welt immer ſei! Iſt es möglich, ſich beſtimmter gegen die ſ. g. *ἐκπύρωσις* auszuſprechen? Denn dieſe kann doch nur annehmen, wer da meint, entweder daß Heraklit nur Eine Welt angenommen habe, ſie aber in zeitlicher Trennung verbrennen und wieder entſtehen laſſe — dann war ſie aber nicht immer — oder daß Heraklit zwei abwechſelnde Welten, wie Empedokles, angenommen habe, was Simplicius beides gleichmäßig verneint. Aber, fügt Simplicius hinzu, dieſe eine und immerſeiende Welt iſt bei Heraklit nicht eine beharrende, wie etwa die gewöhnliche ſinnliche Sprechweiſe die Welt als den Inbegriff bleibender Dinge auffaßt, ſondern da alle ihre einzelnen Theile ſich im beſtändigen Anderswerden befinden, ſo iſt ſie ſelbſt eine ſich ändernde, iſt in der Unruhe des Werdens begriffen und ſomit ein andermal eine andere. Simplicius ſetzt alſo hier nur das Verhältniß jenes ariſtoteliſchen *ἕν τι ὑπομένον* zu den ſtets fließenden und von ihm umgeſtaltet werdenden exiſtirenden Dingen auseinander und zwar

Digitized by Google

ſetzt er es auseinander als das Verhältniß des Einen und ewigen κόσμος zu den einzelnen Dingen.

Eine andere bisher ſtets überſehene Stelle iſt die des Plotinus (Ennead V. I. p. 490., p. 912. ed. Cr.), καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὸ ἓν οἰδεν ἀΐδιον καὶ νοητὸν, τὰ γὰρ σώματα γίγνεται ἀεὶ καὶ ῥέοντα. Auch nach ihm ſind alſo bei Heraklit die Körper immer im Fluſſe begriffen, ein Eines aber vorhanden, das ein Ewiges und Vernünftiges iſt. Die Stelle des Plotinus iſt faſt nur eine Paraphraſe jener des Ariſtoteles. Was Plotinus in ſeiner Sprache das Eine Vernünftige nennt, das iſt bei Ariſtoteles das Eine Bleibende. Plotinus fügt nur noch ausdrücklich hinzu, daß dies Eine, was ſich aus dem Gegenſatze in der ariſtoteliſchen Stelle von ſelbſt verſteht und nachgewieſenermaßen auch von Simplicius geſagt wird, ein Ewiges ſei, ἀΐδιον. Wenn aber jenes ariſtoteliſche Eine und Bleibende ein Ewiges iſt und zugleich nur darin beſteht, zu μετασχηματίζειν τὰ ἄλλα πάντα, ſo iſt alſo eben dieſes μετασχηματίζειν des Sinnlichen — und mit ihm das immer neue Sinnliche ſelbſt — ewig, und es kann alſo nach Plotinus wie Ariſtoteles zu keinem vom Weltbeſtande durch irgend welche Zeitperiode getrennten Weltuntergange kommen, weil in ihm eben das μετασχηματίζειν τῶν ἄλλων πάντων aufhören und zeitweilig untergegangen ſein würde.

Endlich wird in dieſem Zuſammenhange jetzt eine dritte bisher überſehene Stelle von ſelbſt klar ſein, die Stelle bei Stobäus nämlich, Ecl. Phys. p. 454: Ἡράκλειτος οὐ κατὰ χρόνον εἶναι γεννητὸν τὸν κόσμον, ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν, nach Heraklit ſei die Welt nicht eine der Zeit nach gewordene, ſondern nach dem Gedanken. Heeren findet dies dunkel, verweiſt aber doch ſchon ganz richtig auf die uns eben beſchäftigende ariſtoteliſche Stelle. Durch die letzte Stelle des Plotinus wird ſich aber auch die Dunkelheit der Notiz, die gerade wegen ihrer Abweichung von dem gewöhnlichen ſtoiſchen Gerede aus einem beſſern Commentator herrühren muß, bereits verloren haben. Was hier im Gegenſatz zu einer zeitlichen Entſtehung der Welt ein Gewordenſein κατ' ἐπίνοιαν genannt wird, iſt nur ein anderer Ausdruck für das ἀΐδιον καὶ νοητόν bei Plotinus und das Intereſſe der Stelle hauptſächlich das, daß hier das Eine des Ariſtoteles und Plotinus wieder, wie bei Simplicius, als κόσμος zum Vorſchein kommt. —

Hier aber reiht ſich auch vielleicht am beſten die Rettung des Clemens an in Bezug auf denſelben Punkt. Denn mögen wir nun darin Recht haben, oder mag es blos unſer Schickſal ſein, daß wie die Andern überall die ἐκπύρωσις ſehen, ſo wir ſie faſt nirgends zu erblicken ver-

Digitized by Google

mögen — jedenfalls ſcheint man uns nun einmal dem Kirchenvater Unrecht gethan zu haben, wenn man glaubt, daß er an jener Stelle (Strom. V. p. 599), wo er die kosmologiſchen Fragmente des Epheſiers mittheilt, wirklich eine ſ. g. *ἐκπύρωσις* deſſelben lehre. Der Text des Clemens iſt oben § 20. abgedruckt und wir können daher hier ſofort die Ueberſetzung geben. Clemens, der dabei den Zweck verfolgt, Plato, Zoroaſter, den Herkulesmythos und was nicht alles noch auf chriſtliche Dogmatologie hinauslaufen zu machen, ſagt alſo: „Nicht übergehe ich auch den Empedokles, welcher phyſiſch in der Art des Rückgangs aller Dinge Erwähnung thut, daß einſt eine Umwandlung in die Weſenheit des Feuers eintreten werde. Am klarſten aber iſt Herakleitos der Epheſier der Meinung, — (Soweit ſcheint nun gewiß Clemens ſowohl durch den Vergleich mit Empedokles als auch durch ſeine Worte ſelbſt auf das beſtimmteſte gegen uns zu ſprechen, aber man höre weiter): „indem er eine gewiſſe Welt als ewig annimmt (*τὸν μέν τινα κόσμον ἀΐδιον εἶναι δοκιμάσας*), eine gewiſſe aber als vergänglich, nämlich die Welt nach der Seite ihrer Gliederung genommen, weiß, die übrigens **keine verſchiedene iſt** von dem Irgendwieſein jener (ewigen), *τὸν δέ τινα, φθειρόμενον, τὸν κατὰ τὴν διακόσμησιν εἰδώς· οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου πῶς ἔχοντος*“ [1])!

Dies iſt doch nun wohl ſo handgreiflich deutlich, daß wir faſt hier ſchon abbrechen könnten. Denn theils dem Vergleiche mit Empedokles zu Liebe, theils durch andere Stellen verführt [2]), begeht Clemens zwar die Schiefheit, dem Heraklit gewiſſermaßen (darum auch das unbeſtimmte *τίνα .. τίνα*) zwei Welten imputiren zu wollen, was doch dem übereinſtimmenden Zeugniſſe Aller, z. B. auch dem letztangeführten des Simplicius, widerſprechen würde. Aber der Widerſpruch iſt doch blos ſcheinbar und in eine ſubſtantielle Unrichtigkeit verfällt Clemens nicht. Denn

---

1) Oder noch wörtlicher überſetzt: eine gewiſſe (Welt) aber als vergänglich ... weiß und zwar als eine ſolche die nicht verſchieden iſt ꝛc.

2) Will man ganz genau wiſſen, woher dieſe ſchiefe Darſtellung des Clemens kommt, ſo braucht man nur die Stelle des Philo de incorr. mundi § 3. p. 489. Mang. anzuſehen, wo dieſer von den Stoikern ſagt: „*Δύνανται δὲ κατὰ τούτους ὁ μέν τις κόσμος ἀΐδιος, ὁ δέ τις φθαρτὸς λέγεσθαι. Φθαρτὸς μέν, ὁ κατὰ διακόσμησιν. ἀΐδιος δὲ, ὁ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν παλιγγενεσίαις καὶ περιόδοις ἀθανατιζόμενος οὐδέποτε ληγούσαις.* Man ſieht, wörtlich iſt die Darſtellung des Clemens aus dieſer Stelle hervorgegangen. Um ſo bedeutender aber wird das *οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου πῶς ἔχοντος* bei Clemens, das dieſer ſich doch für Heraklit hinzuzuſetzen bewogen fühlt; denn hiervon ſteht bei Philo nichts.

Digitized by Google

dieſer vergängliche *κόσμος* iſt gar keine beſondere und von jenem ewigen *κόσμος* getrennte mit ihm abwechſelnde Welt, er iſt nicht die mit einer *ἐκπύρωσις* abwechſelnde *διακόσμησις*, ſondern er iſt blos jener ſelbe ewige *κόσμος ὁ κατὰ τὴν διακόσμησιν*, d. h. blos nach der Seite ſeines Auseinanderſchlagens in ſeine endlichen kreiſenden elementariſchen Stufen betrachtet.

Dies würde ſchon hinreichend in dem *φθειρομένον, τὸν* (sc. *κόσμον*) *κατὰ τὴν διακόσμησιν*, liegen. Damit ſich aber auch Niemand darüber irren könne, fügt Clemens noch beſonders das *οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου πῶς ἔχοντος* hinzu. Er urgirt nochmals den Punkt, daß beide nicht von einander getrennte ſind, daß die *διακόσμησις* keine andere iſt, als jene ewige Welt (die angebliche *ἐκπύρωσις*), ſondern immer nur die Beſtimmtheit, das „Irgendwieſein" jener ewigen Thätigkeit (*ἐκείνου πῶς ἔχοντος*). Wenn alſo die *διακόσμησις* einmal ganz fortfallen könnte, ſo wäre auch jener ewige *κόσμος* gar nicht mehr ein „*πῶς ἔχων*", er hätte dann gar kein Irgendwieſein, d. h. auch er würde überhaupt dann ſelbſt nicht mehr ſein. Beide Welten, die *διακόσμησις* und die angebliche *ἐκπύρωσις* verhalten ſich alſo zu einander wie die Materie oder die Beſtimmtheit zur beſtimmenden Qualität, ſind alſo untrennbar.

Aber Clemens fährt weiter fort: „daß er aber (Heraklit) als ewig weiß die aus der geſammten Weſenheit ewig qualitative Welt (*τὸν ἐξ ἁπάσης οὐσίας ἀϊδίως ποιὸν κόσμον*), macht er durch Folgendes klar: „„Die Welt, die eine aus Allem, hat Keiner ꝛc. gemacht, ſondern ſie war, iſt und wird ſein ewig lebendes Feuer ꝛc.""

„Daß er ſie aber auch geworden und vergänglich weiß (*ὅτι δὲ καὶ γένητον καὶ φθαρτὸν αὐτὸν* (sc. *κόσμον*) *εἶναι ἐδογμάτιζεν κτλ.*; hier iſt alſo von einem *ἄλλος κόσμος*, von einem *ὁ μὲν, ὁ δέ* ſchon gar nicht mehr die Rede; hier iſt es ſchon ausdrücklich derſelbe *κόσμος*, der eben als ewiger beſchrieben wurde und den er jetzt auch als endlich weiß: d. h. es iſt eben jetzt nur die Seite ſeiner Endlichkeit, die er jetzt hervorhebt und die er früher mit dem *τὸν κατὰ διακόσμησιν* meinte), zeigt das Folgende: „„Die Wandlungen des Feuers ſind zuerſt Meer, des Meeres Hälfte ꝛc.""

Kann es etwas Deutlicheres geben? Clemens in ſeiner authentiſchen Selbſtexplication darüber, was er unter jenen beiden Welten bei Heraklit verſteht, zeigt ja auf das handgreiflichſte, daß keine getrennte *διακόσμησις* und *ἐκπύρωσις* beim Epheſier vorhanden, daß jene beiden Welten nur eine Eine und gleichzeitige ſind.

Digitized by Google

Denn was er als der endlichen Welt entsprechend anführt, das ist ja nur das System der sinnlichen wandelbaren Elemente, die unterschiedenen Elementarstufen qua solche, die freilich bei Heraklit im beständigen Untergehen begriffen sind, aber eben darin auch im beständigen Rückwandeln in ihre Einheit, — die also eine *διακόσμησις* bilden, welche mit der *ἐκπύρωσις* stets gleichzeitig und identisch ist.

Und was Clemens als jene ewige Welt anführt, das ist ja eben nur die herausgehobene thätige Identität aller Dinge, was Heraklit das immerlebende Feuer, die „Welt, die Eine aus Allem," oder wie es in der Variante bei Plutarch heißt, *τὸν κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων*, **diese** Welt hier, die aus allem identische, nennt; eine Identität, die sich doch nur aus dem beständigen Aufheben des Unterschiedes ihrer unterschiedenen Momente herstellt und also ohne diese unterschiedenen Momente, wie jeder Proceß, gar nicht gedacht werden kann.

Je näher man die Stelle betrachtet, je mehr springt dies in die Augen. Jene ewige Welt Heraklits, sagt Clemens, sei die *ἀϊδίως ποιόν*, die ewig qualitative.

Es ist dies nur dasselbe, was der stoische Kunstausdruck das *ἰδίως ποιόν* nennt. Aber es ist schon oben in einer Anmerkung (p. 21, 2.), auf die wir hier zurückverweisen, klar gezeigt worden, wie dieser stoische Begriff selbst nur ein Kunstterminus für jenes heraklitische „*ἕν τι ὑπομένον καὶ μεταschηματίζον τὰ ἄλλα πάντα*" war, wie es Aristoteles in jener Stelle de coelo bezeichnet, und wie die stoischen Definitionen des *ἰδίως ποιόν* selbst wörtlich auf jene Stelle des Aristoteles zurückgeführt werden können.

Was also Clemens hier die ewige Welt nennt und als *κόσμον ἀϊδίως ποιόν* näher bezeichnet, ist wieder gar nichts anderes, als jenes *ἕν τι ὑπομένον καὶ μεταschηματίζον* bei Aristoteles. So stützen und erklären sich die Stellen auch gegenseitig. Denn wenn die des Clemens zeigt, daß, was schon so vielfach nachgewiesen, das aristotelische *ἕν κτλ.* bei Heraklit der *κόσμος* ist, so zeigt wieder die aristotelische Stelle für Clemens, daß der ewige *κόσμος ἀϊδίως ποιός* und die *διακόσμησις* so wenig zeitlich irgend jemals von einander getrennt werden können wie in dem Satze *ἕν τι μεταschηματίζον τὰ ἄλλα πάντα* das *ἕν* von dem *τὰ ἄλλα πάντα* in zeitlicher Trennung gedacht werden kann, und daß also jene ewige Welt oder jenes das Andere umgestaltende Eine eine Ewigkeit ist, die nur mit der vergänglichen Welt und ihrem immer in neue Bestimmtheit, durch den Tod des Einen in das Leben des Andern, umschlagenden beständigen Vergehen vorhanden sein kann; daß sie eine Umgestaltungsthätigkeit ist, die nur in der reellen Arbeit ihrer Vollbringung, daß sie eine Identität ist, die nur

Digitized by Google

im kreiſenden Wechſel als ſein beharrendes Geſetz oder ſein „einiger Geiſt“ gedacht werden kann! —

Will man endlich noch mehr bewieſen haben, daß Clemens ſo wenig wie Heraklit von einer zeitlichen Trennung der *ἐκπύρωσις* und *διακόσμησις* als beſonderer Welten etwas weiß, ſo braucht man nur den Schluß der clementiniſchen Stelle anzuſehen. Clemens war davon ausgegangen, zeigen zu wollen, daß auch Heraklit wie Empedokles eine *ἀνάληψις*, einen Rückgang der Dinge in Feuer lehre. Er ſetzt das näher auseinander. Er expouirt die ewige Welt, er expouirt dann die Entſtehung der endlichen Welt, der einzelnen Stufen in die ſich das Feuer umwandelt, bei Heraklit. Noch iſt er uns ſchuldig, jene *ἐκπύρωσις* ſelbſt, den Rückgang der endlichen Welt in Feuer bei Heraklit nachzuweiſen. Dies thut er jetzt nun auch in der That mit den Worten: „Wie dieſes nun aber — nämlich Himmel und Erde und das darin Enthaltene — wieder zurückgenommen und in Feuer verwandelt wird (*ὅπως δὲ πάλιν ἀναλαμβάνεται καὶ ἐκπυροῦται*), macht Heraklit klar durch die Worte: „*θάλασσα καὶ διαχέεται καὶ μετρέεται κτλ.*“

Jetzt alſo, wo uns Clemens mit dem Daumen auf's Auge jene *ἀνάληψις*, jenes *ἐκπυροῦσθαι* bezeichnen will, bringt er uns — was? Keinen *σφαῖρος*, keine mit der Weltbildung in der Zeit abwechſelnde Weltzerſtörung, ſondern blos jenen beſtändigen im Elementarproceß ſtattfindenden Rückgang nach Oben oder ins Feuer, jenes Auseinandertreten des Meeres, wodurch es zu Feuer und Erde ſich ſcheidet, kurz jenen immerwährend in der realen Welt ſtattfindenden Rückgang der Elementarſtufen ins Feuer, der eben die Seele des Elementarproceſſes, die producirende Entwickelungsquelle der ſinnlichen Welt ſelbſt iſt, und von dem es heißt: der Tod des Einen iſt die Geburt des Andern. —

Einen andern Rückgang, ein anderes *ἐκπυροῦσθαι*, als dieſen ſtetigen elementariſchen Weg nach Oben, kennt alſo auch Heraklit nicht, kennt auch Clemens bei ihm nicht[1]). —

---

1) Nach dieſer Analyſe der Stelle wird man ſich aber auch gewiß nicht mehr auf Clem. ib. V. p. 549 beziehen wollen, um nachzuweiſen, daß nicht Heraklit, wovon wohl ſchon lange nicht mehr die Rede ſein kann, ſondern auch nicht, daß Clemens bei Heraklit die ſ. g. *ἐκπύρωσις* wirklich angenommen habe. Denn wenn Clemens zu dem daſelbſt von ihm mitgetheilten Fragmente ſagt *οἶδεν γε καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων, ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωϊκοί*, ſo iſt dabei zu bemerken 1) daß das Fragment bei Gelegenheit deſſen er dies ſagt, nur gegen die ſ. g. *ἐκπύρωσις* beweiſen könnte (§ 32.); 2) daß es aber doch auch offenbar und

Digitized by Google

Man verzeihe die ſo ausführliche Analyſe der Stelle, aber ſie ſchien nothwendig, weil dieſelbe immer ſo ganz entgegengeſetzt aufgefaßt wurde.

Jetzt alſo zurück zu Ariſtoteles. Schon hat ſich herausgeſtellt, daß auch dieſer keine ſ. g. *ἐκπύρωσις* bei Heraklit annimmt. Sollte er ſich ſelbſt ſo widerſprechen, daß er dies in andern Stellen dennoch thut? Welches ſind alſo dieſe Stellen, auf die man ſich beruft?

Auf die Stelle Phys. III, 5. p. 205 B.: *ὥςπερ Ἡράκλειτός φηςιν ἅπαντα γίνεσθαί ποτε πῦρ* kann man ſich nicht berufen wollen. Denn dieſe läßt, wie ſchon früher (p. 126 sq.) gezeigt und wie auch Schleiermacher zugiebt (p. 456 sq.) auch den ganz richtigen Sinn zu, daß ſich „jegliches Quantum Materie die Reihe der Verwandlungen durchlaufend auch einmal als Feuer darſtelle", wie ja in der That ein Jedes immer nur das Streben und die Thätigkeit iſt, durch die Stufen des Elementarweges hindurch ſich in Feuer umzuſetzen. Auch läßt ſich Simplicius, von dem wir bald ſehen werden, daß er ſich noch entſchiedener gegen die ſ. g. *ἐκπύρωσις* ausgeſprochen, als wir ſchon vorher gefunden haben, hiervon durch jenes Sprüchelchen [1]) nicht abhalten; er löſt es vielmehr z. b. St. ganz richtig in die Formel auf: *ὡς Ἡράκλειτος εἰς πῦρ λέγων καὶ ἐκ*

---

auch nach Clemens Auffaſſung nur vom menſchlichen Tode handelt, der gerade nur mit jener immerwährenden *ἐκπύρωσις* im Weltproceß verglichen werden kann, aber — in ſeiner heraklitiſchen Auffaſſung — mit einer beſondern Weltzerſtörung ja gar nichts zu thun hat; 3) daß, wollte man Clemens Worte hier eben wörtlich nehmen, Clemens hier nicht blos eine *ἐκπύρωσις*, ſondern vielmehr ein Fegefeuer für die Böſewichte bei Heraklit annehmen würde und daß 4) ja doch bekannt iſt, wie oft Clemens ſich, um eine Uebereinſtimmung mit der chriſtlichen Dogmatologie hervorzubringen, mit der oberflächlichſten äußerlichſten Hervorhebung irgend eines ſcheinbar ähnlichen Punktes in den Lehren der Philoſophen auch da begnügt, wo er die wirkliche Bedeutung dieſes Punktes weit beſſer kennt, wie z. B. eben auch in der oben analyſirten Stelle, wo er die *ἀνάληψις* ins Feuer zeigen will und dabei doch nur die beſtändige *ἐκπύρωσις* in der Welt ſelbſt zeigt und meint. —

1) Uebrigens mag über daſſelbe noch eine andere Bemerkung gemacht werden. Die Stelle der Phyſik lautet im Zuſammenhang: *ὅλως γὰρ καὶ χωρὶς τοῦ ἄπειρον εἶναι τι αὐτῶν ἀδύνατον τὸ πᾶν, κἂν ᾖ πεπεράσμενον, ἢ εἶναι ἢ γίγνεσθαι ἕν τι αὐτῶν, ὥςπερ Ἡράκλειτός φηςι ἅπαντα γίνεσθαί ποτε πῦρ.* Dieſe ganze Stelle von *χωρίς* ab bis *πῦρ* findet ſich nun aber auch wörtlich ſo in der Metaphyſik X. p. 233. Br. Wie leicht kann nicht urſprünglich die ganze Stelle von *ὅλως* bis *αὐτῶν* aus der Phyſik in die Metaphyſik gekommen, hier aber erſt um das geläufige Sprüchelchen vermehrt worden ſein und dieſes wieder bei der ſonſtigen Gleichheit der Stellen ſeinen Weg aus der Metaphyſik zurück in die Phyſik gefunden haben. Bei dem was ſonſt über die Metaphyſik bekannt iſt, würde man dann umſoweniger auf daſſelbe fußen können. Uns wenigſtens kömmt dieſe Cita-

Digitized by Google

πυρὸς τὰ πάντα, d. h. er reducirt es auf die allgemeine Bedeutung jenes heraklitiſchen Fragmentes ſelbſt, aus Feuer wird alles umgewandelt und das Feuer aus Allem [1]) (p. 52 sq.).

Aber eine andere Stelle des Ariſtoteles iſt es, welche nun nach Schleiermacher wie nach ſeinen Gegnern ganz gewiß die Annahme der ſ. g. ἐκπύρωσις Seitens des Ariſtoteles nachweiſen ſoll. Es ſind ſeine Worte, Meteorol. I. c. 14. p. 352 B., wo er von dem Abnehmen des Waſſers in gewiſſen Gegenden der Erde ſpricht: „οἱ μὲν οὖν βλέποντες ἐπὶ μίκρον αἰτίαν οἴονται τῶν τοιούτων εἶναι παθημάτων τὴν τοῦ ὅλου μεταβολὴν ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ· διὸ καὶ τὴν θάλατταν ἐλάττω γίνεσθαί φασιν ὡς ξηραινομένην, ὅτι πλείους φαίνονται τόποι τοῦτο πεπονθότες νῦν ἢ πρότερον“. „Solche nun, die nur auf das Geringfügige ſehen (sc. und daraus Geſetze für das All ſelbſt ableiten wollen [2]), meinen, daß die Urſache ſolcher Veränderungen die Umwandlung des Alls ſei, als wenn der Himmel ein werdender wäre. Weshalb ſie auch ſagen, daß das Meer kleiner würde, als trockene es aus, weil mehrere Orte dieſes erlitten zu haben ſcheinen ſowohl jetzt als ſchon früher“. Doch überſetzen wir die Stelle gleich noch ein Stück weiter: „Hiervon iſt aber nur das Eine wahr, das Andere nicht wahr. Denn nicht nur giebt es mehrere Orte, die früher wäſſerig waren, jetzt aber Feſtland ſind, ſondern ſogar auch das Gegentheil iſt der Fall. Denn an einzelnen Orten werden ſie

---

tion, ſo wenig ſie unſerer Theſe irgendwie im Wege ſteht, verdächtig vor. Solche Worte können nicht unmittelbar bei Heraklit geſtanden haben, noch ſehen ſie der ſonſtigen Weiſe des Ariſtoteles zu citiren ähnlich. Sie haben vielmehr einen derartigen abgeriebenen Spruchcharakter, wie er ſich erſt durch langes Circuliren und vieles Citiren einer Sentenz zu erzeugen pflegt.

1) Themiſtius aber zur obigen Stelle des Ariſtoteles kann unmöglich in dieſer Unterſuchung auch nur ein irgendwie in die Wagſchaale fallendes mitzählendes Wort führen wollen. Denn das iſt freilich nicht verwunderlich und beweiſt auch nichts, daß Themiſtius in die zu ſeiner Zeit ſo gang und gäbe ſtoiſche Auffaſſung der Stelle verfallen iſt. Themiſtius zeigt aber auch ſelbſt, daß er aus einem hohlen Topfe und ohne jeden reellen Hintergrund raiſonnirt. Denn wenn er ſagt in Phys. 33, b.: ὥσπερ Ἡράκλειτος τὸ πῦρ οἴεται μόνον στοιχεῖον καὶ ἐκ τούτου γεγονέναι τὸ πᾶν· ἐντεῦθεν γὰρ ἡμᾶς καὶ δεδίττεται, συμφλεγήσεσθαί ποτε τὸ πᾶν ἀπείλων, ἐπειδὴ διαλυθήσεται εἰς τοῦτο ἐξ οὗ καὶ γέγονε, ſo hebt dieſes ἐπειδή das συμφληγήσεσθαι wieder auf denn es zeigt, daß er es, ohne es ſonſt woher nur zu wiſſen, nur folgert aus jenem Grund, aus dem es eben nicht folgt.

2) Wie der Aphrodiſier richtig erklärt ὅθεν τοὺς ἐπὶ μίκρον βλέποντάς φησι καὶ ἀπὸ τῶν μικρῶν περὶ τῶν ὅλων πειρομένους λέγειν κτλ.

darauf achtend finden, daß das Meer zugenommen hat. Aber als Grund hiervon muß man nicht das Werden des Kosmos anſehen (*αἰτίαν οὐ τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν οἴεσθαι χρή*). Denn lächerlich iſt es, um kleiner und geringfügiger Umwandlungen willen das All ſelbſt in Bewegung zu ſetzen; der Erde Schwere und Größe iſt aber doch noch nichts gegen den geſammten Himmel".

Wäre nicht der Commentar des Aphrodiſiers zu dieſer Stelle geweſen, den wir ſpäter für ſich betrachten werden, ſo würde man vielleicht nie auf die Vermuthung gekommen ſein, in dieſen Worten einen Beweis für die *ἐκπύρωσις* zu ſehen.

Er ſoll aber auf folgende Weiſe darin liegen. Ariſtoteles, ſagt Schleiermacher (p. 465 sq.), überſetzt hier den Epheſier in ſeine Sprache. Ihm iſt ja der *οὐρανός* die übermondliche Region, wo die fünfte Subſtanz herrſcht, und das heraklitiſche Rückgehen aller Dinge in ihre ewige Feuerſubſtanz konnte er alſo in ſeiner Sprache bezeichnen als ein Werden ſeines Himmels. Im Gegenſatze zu dieſem ſeinem *οὐρανός* verſteht er daher unter *κόσμος* das Syſtem der wandelbaren Elemente. — So weit kann man dies Alles gelten laſſen, wie es denn auch in der Hauptſache gewiß richtig iſt. Aber Schleierm. fährt fort: Darin beſtehe nun die Widerlegung, die Ariſtoteles dem Heraklit widerfahren laſſe, daß beides, Werden des *οὐρανός* und Werden des *κόσμος*, nicht zugleich ſtattfinden könne, und folglich habe Ariſtoteles „nicht ein ſolches Feuerwerden im Sinn, welches eben deshalb ununterbrochen fortgehen könne, weil es mit dem entgegengeſetzten Proceß zugleich beſteht, ſondern jenes, wodurch der entgegengeſetzte Proceß mit allen ſeinen Reſultaten aufgehoben wird, ſo daß er erſt in einer neuen Zeit aufs neue beginnen muß".

Ja, wenn Ariſtoteles den Heraklit wirklich damit hätte widerlegen wollen, daß das Werden des *οὐρανός* und des *κόσμος* nicht zugleich ſtattfinden könne, ſo wäre dies ganz richtig gefolgert. Aber dieſe Widerlegung iſt der ariſtoteliſchen Stelle durchaus fremd. Sie wird blos von Schleiermacher irrig in die Worte des Stagiriten hineingetragen und dieſe irrige Auffaſſung Schleiermacher's entſtand wahrſcheinlich auch nur dadurch, daß er dabei blos die obigen Sätze und nicht das ganze ariſtoteliſche Capitel bis zu ſeinem Schluſſe betrachtete.

Wir haben deshalb unſere Ueberſetzung der Stelle gegeben, aus welcher allein ſchon hervorgeht, daß Ariſtoteles gar nicht auf jene Weiſe den Epheſier widerlegen will. Aber ganz klar wird dies Jedem erſt werden, wenn man auch den ganzen weitern Verlauf des Capitels nachlieſt. Die Sache verhält ſich nämlich ſo: Weil das Waſſer in einigen Gegenden abnimmt,

ſagt Ariſtoteles, meinen Die, welche gleich vom Kleinſten aufs Größte ſchließen, der Grund hiervon ſei die Umwandlung des Alls, als ſei der Himmel ein werdender! Darum ſagen ſie auch, das Meer werde kleiner, als trockne es aus, weil dies in der That an einigen Orten vorkommt. Dagegen ſagt nun Ariſtoteles, „zum Theil iſt dies wahr (nämlich die Thatſache), zum Theil iſt es nicht wahr“ (nämlich daß der Grund jener Thatſache die *μεταβολὴ τοῦ ὅλου* ſei).

Jetzt zeigt er nun erſt den wahren Theil jener Behauptung auf, und indem er ihn aufzeigt, verſtärkt er ihn ſogar noch. Wahr iſt, ſagt er, die Thatſache, daß jetzt einige Orte trocken ſind, ja ſogar auch (*οὐ μὴν ἀλλὰ καί*) das Gegentheil trifft ſich, daß an andern Orten das Meer zugenommen hat!

Und doch muß man nun nicht glauben, fährt Ariſtoteles fort, daß hiervon das Werden des *κόσμος* die Urſache ſei, wie Jene thun würden.

Bis hierher hat alſo Ariſtoteles noch gar nicht widerlegt und will auch noch nicht widerlegt haben. Er ſagt, von der einen Thatſache iſt die *μεταβολὴ τοῦ ὅλου* ebenſowenig der Grund, wie von der andern. Aber er ſagt nicht: weil von der Zunahme des Meeres das Werden des *κόσμος* der Grund ſein müßte, kann auch von der Abnahme deſſelben das Werden des *οὐρανός*, welches mit jenem nicht zugleich vor ſich gehen kann, nicht der Grund ſein. Er ſagt dies nicht, denn er führt die *γένεσις τοῦ κόσμου* als Grund für die Zunahme gerade aus der Seele Derer an, welche in der That nach ihm auch in der Abnahme des Meeres in gewiſſer Weiſe ein Werden des *οὐρανός* erblicken. Er ſagt dies nicht, denn er ſagt *ἀλλὰ τούτου τὴν αἰτίαν οὐ τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν οἴεσθαι χρή*, „man muß nicht glauben“, wie Jemand ſpricht, der ſeine Gründe erſt nachfolgen laſſen will und ihnen die aſſertoriſche Verſicherung erſt noch vorausſchickt. Hätte Ariſtoteles bis dahin ſchon bewieſen gehabt, wie nach der Annahme Schleiermacher's der Fall wäre, indem er entweder einen offenen Widerſpruch Heraklits conſtatirt, oder doch ihn auf ein ſeiner Lehre widerſprechendes und ſie ad absurdum führendes Factum hingedrängt zu haben glaubte, ſo hätte er ſagen müſſen: man kann alſo nicht mehr glauben,“ ſtatt „man muß nicht glauben“ (wie alſo nach ihm jene von ihm Bekämpften auch hier noch immer thun würden). Ariſtoteles glaubt alſo bisher noch gar nicht widerlegt zu haben. Er ſagt blos, beides iſt — fallen ihm doch beide Bewegungen unter den gemeinſchaftlichen Begriff der *μεταβολὴ τοῦ ὅλου* — nicht der Fall, das eine ſo wenig wie das Andere und geht jetzt erſt zu den Gründen über, warum Beides nicht wahr ſei. Und als erſten Grund giebt er nun an: es ſei

Digitized by Google

ja lächerlich um kleiner und geringfügiger Urſachen willen das All in Bewegung zu ſetzen und doch ſei die Erde noch gar nichts gegen die Größe und den Umfang des Himmels [1]).

Mit andern Worten: Ariſtoteles ſpottet hier zunächſt über die Manier Heraklits, zur Erklärung der kleinſten Veränderung in der Natur gleich Himmel und Erde in Contribution zu ſetzen. Freilich iſt dies in der Philoſophie des Epheſiers ein innerlich tief begründeter, mit ſeiner allgemeinen *μεταβολή* nothwendig gegebener Punkt. Bei Heraklit ſind es zuvörderſt immer die allgemeinen Naturformen ſelbſt, die ineinander übergehen; bei ihm wird immer das Waſſer zu Feuer (nicht beſtimmtes Waſſer, ſondern das allgemeine Waſſer ſelbſt), das Feuer, die Erde zu Waſſer ꝛc. Dieſer generaliſirende, mehr naturphiloſophiſche als phyſikaliſche Charakter iſt allerdings im höchſten Maaße Charakter Heraklits. Darum iſt ihm auch ſein Umwandlungsproceß immer das Leben und der Proceß des Gottes ſelbſt (vgl. Bd. I. p. 42, 1. p. 165. sq. u. § 26.); die Stufen jenes, die Stadien oder Momente dieſes. Darum iſt auch dieſe heraklitiſche *μεταβολή* das beſtändige Werden des beharrenden Einen, deſſen was bei Ariſtoteles dem *οὐρανός* entſprechen würde, der aber bei Ariſtoteles ein ſtets Unbewegtes und nicht Werdendes iſt und auch in der That ſehr gut ſein konnte, weil er mit der ariſtoteliſchen *μεταβολή*, die eine blos locale und phyſikaliſche im engeren Sinne iſt, eben deswegen nichts zu ſchaffen hat und haben konnte. Darum ſagt Ariſtoteles von jener heraklitiſchen *μεταβολή* im Gegenſatze zu ſeiner, ſie ſei eine ſolche, die auch den *οὐρανός* werden ließe.

Dieſer generaliſirenden heraklitiſchen *μεταβολή*, welche die beſtändige Wandlung der allgemeinen elementariſchen Formen des Seins ſelbſt iſt und welche auch jede wenn noch ſo relativ unbedeutende Veränderung in der Welt auf dieſen allgemeinen elementariſchen Proceß zurückführt, ſtellt nun Ariſtoteles im weitern Verlauf eine immer blos locale[2]) und par-

1) Hätte Ariſtoteles bis dahin ſchon durch die eine *γένεσις τοῦ χάους* in ſich ſchließende Zunahme des Meeres den Heraklit bereits ad absurdum geführt zu haben geglaubt, ſo würde er auch des Grundes von der angeblichen Lächerlichkeit — der jedenfalls doch eine weit weniger ſtarke Widerlegung wäre — nicht **benöthigt ſein. Ariſtoteles führt dieſe Lächerlichkeit auch nicht als zweiten Gegengrund auf, ſondern als erſten. Er ſagt nicht *καὶ γελοῖον* ꝛc., ſondern *γελοῖον γάρ κτλ.***

2) **Siehe ib. 21: *αὕτη δ' οὐκ ἀεὶ κατὰ τοὺς αὐτοὺς τόπους κτλ.* ib. 25: — — *μὴ τοὺς αὐτοὺς ἀεὶ τόπους ὑγροὺς τ' εἶναι θαλάττη καὶ ποταμοῖς καὶ ξηρούς· δηλοῖ δὲ τὸ γενόμενον.* ib. 32: — — *καὶ μὴ ἀεὶ οἱ αὐτοὶ τόποι τῆς γῆς ἔνυδροι κτλ.***

tielle *μεταβολή* gegenüber, die aber eben deshalb auch keine „Geburt und Tod“ der allgemeinen qualitativen Naturformen [1]), wie bei Heraklit das Feuer zu Waſſer ſtirbt ꝛc., ſondern eben blos eine locale phyſikaliſche Veränderung in ſich ſchließt. Ariſtoteles verfährt hier als Phyſiker gegen die naturphiloſophiſche Weiſe Heraklits. Darum zählt er nun eine Menge Beiſpiele auf: die durch Abſetzung des Nilſchlamms hervorgebrachte Entſtehung Aegyptens, die Verſumpfung des Mäotiſchen Sees, weshalb ihn jetzt nur noch weit kleinere Schiffe befahren könnten, den Bosporus ꝛc. Er zeigt, wie dies phyſikaliſche Veränderungen ſind, die durch Druck, Schlamm, Strömung ꝛc. hervorgebracht werden und die ſtets nur örtliche Geltung haben. — Auf dieſe Weiſe alſo widerlegt Ariſtoteles jene heraklitiſche, alle localen Veränderungen nach ihm in eine zu ſtrenge kosmiſche Einheit zuſammenziehende und deswegen überall ein qualitatives Uebergehen, ein Leben und Sterben der allgemeinen Naturformen in einander, ein Werden des Himmels und Werden des *κόσμος* annehmende *μεταβολή*; nicht aber dadurch, daß, wie Schleiermacher meint, Himmel und Welt nach Ariſtoteles bei Heraklit nicht zugleich werden könnten. Iſt aber dieſe Auffaſſung Schleiermacher's als irrig nachgewieſen, ſo bleibt aus der ariſtoteliſchen Stelle höchſtens, wenn man will [2]), nur das übrig, daß Ariſtoteles den heraklitiſchen Rückgang in die kosmiſche Einheit des Feuers (die *ἐκπύρωσις*) mit einem Werden ſeines Himmels verglichen und im Gegenſatze hierzu das Auseinanderſchlagen dieſer Einheit in die elementariſchen Stufen qua ſolche mit dem Werden des *κόσμος*

---

1) Worauf Ariſtoteles daſelbſt auch anſpielt ib. 25: *ἐπεὶ δ' ἀνάγκη, τοῦ ὕλου γίνεσθαι μέν τινα μεταβολὴν, μὴ μέντοι γένεσιν καὶ φθορὰν, εἴπερ μένει τὸ πᾶν, ἀναγκὴ, καθάπερ ἡμεῖς λέγομεν, μὴ τοὺς αὐτοὺς ἀεὶ τόπους ὑγροὺς τ' εἶναι κτλ.*

2) Es iſt nämlich noch eines zu bemerken. Es iſt nicht ganz richtig, wenn Schleiermacher anzunehmen ſcheint, daß das *τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν* den Gegenſatz zu dem *ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ* bildet. Es bildet vielmehr zunächſt den abſtracten Gegenſatz zu „*ὡς ξηραινομένην*“ (Rückgang ins elementariſche Feuer), was als die heraklitiſche Erklärung für die Abnahme des Meeres angeführt wird. Das *ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ* dagegen iſt gleichgeſtellt mit der — doppelſeitigen — *μεταβολὴ τοῦ ὕλου*, welche beide Bewegungen, das Werden der einzelnen Elemente oder den Weg nach unten (alſo die *γένεσις τοῦ κόσμου*), und das *ξηραινομένην*, den Rückgang nach Oben ins elementariſche Feuer, ſchon in ſich ſchließt. Darum erſcheint durch das *ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ* das Werden des heraklitiſchen Einen, des kosmiſchen Feuers, welches in beiden Bewegungen ſich vollbringt, bezeichnet. So iſt der Vergleich des Ariſtoteles auch weit richtiger.

Digitized by Google

bezeichnet habe. Aber kein Wort davon, daß die heraklitiſche ἐκπύρωσις nach dem Stagiriten eine von dem Weltbeſtande in der Zeit getrennte Weltverbrennung ſein muß.

Bisheran haben wir uns beſchränkt, zu beweiſen, daß die Stelle nichts für die ſ. g. ἐκπύρωσις bei Heraklit oder für die Annahme einer ſolchen durch Ariſtoteles enthält. Aber iſt es denn möglich, daß man je hat überſehen können, wie ſie — und zwar auch ſchon nach der bisherigen Auffaſſung, ſogar einen entſcheidenden Beweis dagegen enthält?

Denn von zwei Dingen eins. Entweder man faßt mit uns, wie wir ſoeben in einer Anmerkung auseinandergeſetzt haben, das ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ, als Bezeichnung für das kosmiſche, beide Bewegungen — das Werden zum κόσμος und das Rückgehen zu Feuer — immer ſchon in ſich ſelbſt einſchließende Feuer. Und dann beweiſt alſo die Stelle ſchon deshalb entſchieden gegen eine Trennung beider Bewegungen. Oder aber man verbleibt in dieſer Hinſicht bei der Auffaſſung Schleiermacher's. Nach dieſer iſt das ariſtoteliſche ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ blos die Bezeichnung für den heraklitiſchen Rückgang in Feuer. Und worauf, d. h. auf welchen von Heraklit bezeichneten Vorgang wendet Ariſtoteles dieſe Bezeichnung daſelbſt an? Auf die Abnahme des Meeres (διὸ καὶ τὴν θάλατταν ἐλάττω γίνεσθαί φασιν ὡς ξηραινομένην), und dieſe ſoll eben die heraklitiſche ἐκπύρωσις in jener Stelle darſtellen, das Werden des Himmels, welches mit dem Werden des κόσμος angeblich nicht gleichzeitig ſein können ſoll.

Aber dieſe ἐκπύρωσις des Meeres, iſt ſie ein reines Vernichten des Meers? ein bloßes Verbrennen deſſelben? Die Stelle giebt uns ſelbſt ex mente Heraklits die Antwort: Sie iſt ein Austrocknen des Meers (ξηραινομένην); ſie iſt der Proceß, wodurch die Thatſache entſteht, daß — wie Ariſtoteles als das Factum anführt, auf welches Heraklit ſich berufe und welches er durch jene μεταβολή erklären wolle — „πλείους μὲν γάρ εἰσιν οἱ πρότερον ἔνυδροι, νῦν δὲ χερσεύοντες“, daß Orte ſind, die früher wäſſerig waren und die jetzt Feſtland ſind! Alſo dieſe ἐκπύρωσις des Meeres bei Heraklit, von der uns Ariſtoteles erzählt, iſt ſo wenig eine ſ. g. reale ἐκπύρωσις, eine Weltvernichtungsthätigkeit, daß ſie vielmehr ſelber Feſtland producirt, Erde, wie wir ja in der That aus Heraklit ſelbſt wiſſen: θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, ἥμισυ πρηστήρ!

Dieſe ἐκπύρωσις Heraklit's alſo, von der Ariſtoteles weiß und die er mit dem Werden ſeines Himmels vergleicht, wird niemals die reale Welt vernichten können, denn ſie erzeugt ſie ſogar; ſie bringt die Erde

hervor, ganz entſprechend dem, was in den heraklitiſchen Fragmenten ſelbſt gelehrt wird, daß die Umwandlung des Meeres in Feuer ein Sich-zerlegen des Meeres in Feuer und Erde zu gleicher Zeit iſt.

Und daß nun Niemand komme und ſich auf jene ſchlechteſte ſtoiſche Darſtellung, wie wir ſie bei Cicero u. A. finden, ſtützend ſage: wenn aber ſo alles Waſſer immer ausgetrocknet und halb Feuer halb Erde werde, ſo müſſe zuletzt die der Feuchtigkeit gänzlich entbehrende Erde verbrannt werden. Denn gleichviel, wie ſich dieſer Punkt in Wahrheit bei den Stoikern verhalten hat, und abgeſehen von Allem, woran er laborirt, — dieſer Bericht wird uns von Cicero, wie Allen, die ihn theilen, immer nur für die Stoiker, niemals für Heraklit gegeben. Für Heraklit kann aber auch eine ſolche Argumentation gar nicht verſucht werden, denn von ihm ſteht es ja ganz feſt, daß ſeine Erde ſelber wieder in Waſſer ſich umwandelt und daß auch das durch die Umwandlung des Waſſers entzündete Feuer immer ſofort wieder in Waſſer ſich umſetzt.

Die Stelle alſo, wir wiederholen es, beweiſt erſtens gar nichts für, und zweitens entſcheidend gegen die Annahme jener ſ. g. *ἐκπύρωσις* durch Ariſtoteles. Und ließe ihn ſein Commentator, der Aphrodiſier, wie man bisher meinte, hier etwas Anderes ſagen, ſo ließe er ihn eben etwas Anderes ſagen, als er wirklich ſagt, was übrigens gar nicht verwunderlich und von keinem Belange wäre, da ja ſeit der ſtoiſchen Zeit dieſe irrige Auffaſſung Heraklit's die weit vulgärere und gewöhnliche war. Aber zunächſt ſagt auch Alexander gar nichts, was eben mit Nothwendigkeit auf dieſen Irrthum bei ihm ſchließen laſſen würde; „*ἡγοῦνται γὰρ*, ſagt er (Comm. in Meteor f. 90. a.), *σημείοις τούτοις χρώμενοι ἐκπύρωσιν γίνεσθαι τοῦ ὅλου. ὡς Ἡράκλειτος μὲν πρὸ αὐτοῦ καὶ οἱ τῆς ἐκείνου δόξης, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς μετ' αὐτόν· καὶ ἐκ τούτου λέγουσιν, ὡς ὄντος γεννητοῦ τε καὶ φθαρτοῦ τοῦ παντὸς ὡς τοῦ τῆς γῆς τὰ μὲν ξηραίνεσθαι, τὰ δὲ πάλιν ἐξυγραίνεσθαι, αἰτίαν χρὴ τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν ἡγεῖσθαι*“. Es iſt wohl immer nur der Gebrauch des Wortes *ἐκπύρωσις* (welches aber doch das richtige Verſtändniß deſſelben als des mit dem Wege nach Unten gleichzeitigen Weges nach Oben noch gar nicht ausſchließt [1]) geweſen, ſowie beſonders auch die Zuſammenſtellung mit den Stoikern, weshalb man in dieſer Stelle, ohne daß es ausdrücklich darin geſagt wäre, die Annahme einer realen Weltvernichtung hat erblicken wollen.

1) Vgl. oben p. 137, 1.

Digitized by Google

Sieht man aber genau zu, ſo beweiſt auch dieſe Stelle durchaus nur gegen dieſe Auffaſſung der *ἐκπύρωσις*.

Und zwar zeigen dies die oben breit gedruckten Worte. Der Aphrodiſier ſagt, jene Austrocknung gewiſſer Orte führten Heraklit und ſeine Anhänger und nachher auch die Stoiker als einen Beweis für die *ἐκπύρωσις* des Alls an. „Und deshalb ſagen ſie, wie das All ein gewordenes und vergängliches ſei, und wie davon, daß ein Theil der Erde (die hier nämlich nicht als das Element, ſondern als der ganze Planet genommen iſt) ausgetrocknet, ein anderer Theil aber wieder in Flüſſiges umgewandelt werde, als der Grund das Werden der Welt (*τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν*) zu halten ſei".

Jene austrocknende Bewegung iſt ja aber eben nach Alexander die *ἐκπύρωσις* bei Heraklit und wenn nun alſo die Geneſis des Kosmos auch von dieſer Austrocknung des Flüſſigen (*τοῦ τῆς γῆς τὰ μὲν ξηραίνεσθαι*) oder von der *ἐκπύρωσις* ebenſo der Grund iſt, wie von der Verflüſſigung des Trockenen, wenn alſo die *γένεσις τοῦ κόσμου* in Beiden, und in dem einen ebenſoſehr wie in dem andern beſteht, nun ſo iſt ja doch hierin bis zur Tautologie klar, daß auch in dieſer *ἐκπύρωσις* das Werden — und nicht die Vernichtung — des *κόσμος* thätig iſt, ganz ebenſo wie in der *ἐξύγρανσις*. Die Stelle des Aphrodiſiers iſt in dieſer Hinſicht noch weit durchſichtiger und weit offener[1]) gegen die Weltvernichtung beweiſend, als die des Ariſtoteles, weil ſie keinen ſcheinbaren Gegenſatz von *γένεσις τοῦ οὐρανοῦ* und *γένεσις τοῦ κόσμου* enthält, von welchem die *ἐκπύρωσις* nur dem erſteren zu entſprechen und mit der *γένεσις τοῦ κόσμου* im Gegenſatze zu ſtehen ſcheinen könnte; weil ſie vielmehr ganz offenbar die *ἐκπύρωσις* oder das *ξηραίνεσθαι* ganz ebenſoſehr zur *γένεσις τοῦ κόσμου* rechnet, als das *ἐξυγραίνεσθαι* und beide Bewegungen als das, was ſie wirklich ſind, als Seiten des Werdens der realen Welt oder des *κόσμος* hinſtellt. Auch nimmt Alexander, wie ſchon das *τὰ μὲν ... τὰ δέ* beweiſt, beide Bewegungen, die *ἐκπύρωσις* und *ἐξύγρανσις* als gleichzeitig in der Welt geſchehende an.

So hat man bisher überall Beweiſe für die ſ. g. *ἐκπύρωσις* oder die Weltvernichtung geſehen, wo vielmehr bei genauerer Betrachtung nur Beweiſe gegen dieſelbe zu erblicken wären.

Wenn nun Alexander dieſe *ἐκπύρωσις* den Stoikern ebenſogut wie dem Heraklit zuſchreibt, ſo würde man hieraus nur folgern können, entweder daß auch die echte *ἐκπύρωσις* der Stoiker, ſei es in Wirklichkeit, ſei es blos nach der Meinung des Alexander, gar keine andere geweſen

1) Wenn auch nicht gründlicher.

Digitized by Google

iſt, was hier noch dahingeſtellt bleibe, oder aber es würde hier eben nur eine jener ungenaueren Zuſammenſtellungen philoſophiſcher Meinungen vorliegen, von der ja nur zu viele Beiſpiele überall zu finden ſind und die hier übrigens ſelbſt nicht einmal tadelnswerth wäre, da es für den Punkt, den Alexander a. a. O. im Auge hat, auf den concreteren Unterſchied der heraklitiſchen und der ſtoiſchen *ἐκπύρωσις* ja in der That gar nicht ankömmt.

Es iſt aber nun noch eine — und zwar die letzte — Stelle des Ariſtoteles übrig, auf die man ſich für die ſ. g. *ἐκπύρωσις* bezieht. Dieſe ſoll ſie aber nun auch, wie man meint, „ganz klar" beweiſen! Ariſtoteles geht daſelbſt, de Coelo I, 10. p. 279. b. Bekk. die Meinungen ſeiner Vorgänger über die Ewigkeit oder Vergänglichkeit der Welt durch und ſagt: „*γενόμενον μὲν οὖν ἅπαντες εἶναί φασιν* (nämlich *τὸν οὐρανόν*), *ἀλλὰ γενόμενον οἱ μὲν ἀΐδιον, οἱ δὲ φθαρτὸν ὥσπερ ὁτιοῦν ἄλλο τῶν φύσει συνισταμένων, οἱ δ' ἐναλλὰξ ὅτε μὲν οὕτως ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον, καὶ τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν οὕτως, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος*". Schleiermacher (p. 467) erklärt die Worte *οἱ δ' ἐναλλὰξ ... φθειρόμενον*, die wir ausnehmend klar finden, für „ſehr undeutlich" und dieſe Bemerkung erſt hat uns auf eine Vermuthung gebracht, die uns erſt begreiflich gemacht hat, wie ſo man überhaupt, was wir lange nicht verſtehen konnten, in dieſer Stelle einen Beleg für die Weltvernichtung gefunden hat. Will man uns die Darlegung dieſer Vermuthung nicht verübeln, ſo iſt ſie folgende: Ariſtoteles ſagt: „Alle nun halten die Welt für eine gewordene, aber die Einen für eine gewordene die ewig ſei, die Andern für eine die vergänglich ſei, wie irgend ein anderes natürliches", und fährt fort: „*οἱ δ' ἐναλλὰξ ὅτε μὲν οὕτως ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον κτλ.*" Es ſcheint nun faſt, als habe man das *ὅτε μὲν οὕτως* in dieſem Satze auf das *ἀΐδιον* zurückbezogen, und wieder das *ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν* für dem *φθαρτόν* entſprechend genommen. Dann freilich — aber auch nur dann — würde die Stelle das ſagen, was ſie nach der bisherigen Anſicht ſagen ſoll. Denn dann läge in ihr die Abwechslung einer ewigen und einer vergänglichen Welt, entſprechend dem empedokleiſchen Wechſel eines Sphairos und eines Kosmos vor und dann allerdings wäre Heraklit ſchlechthin unter die Lehre des Empedokles ſubſumirt und gerade auch in Beziehung auf denſelben Punkt, in dem ſie Plato unterſcheidet.

Aber es iſt ja ſchlechterdings unmöglich, das *οὕτως* auf das *ἀΐδιον* zurückbeziehen zu wollen, eben ſchon wegen des folgenden Gegenſatzes *ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν*!

Digitized by Google

Es iſt ja doch eine logiſche Unmöglichkeit, die man doch wohl nicht einem Ariſtoteles zutrauen wird, zu ſagen: „abwechſelnd bald ewig, bald vergänglich“, denn ewig iſt eine ſolche Beſtimmung, die, in dieſer Weiſe in Bezug auf ein zeitliches Daſein gebraucht, ihr Gegentheil (*ἄλλως ἔχειν*) ſchlechthin ausſchließt und, wo dies ſtattfindet, gar nicht geſagt werden kann. Und bedeutete *οὕτως* hier ſoviel wie ewig, ſo wäre es nicht nur unmöglich, es zu *ἄλλως* in Gegenſatz bringen zu wollen, ſondern auch das *ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον* wäre wieder ſeinerſeits unmöglich, da entweder das *φθειρόμενον* oder das *ἄλλως*, welches ſelbſt ſchon als Gegenſatz zu *ἀΐδιον* daſſelbe bedeuten müßte, rein tautologiſch wäre[1]). *Οὕτως* und *ἄλλως ἔχειν* ſind ſomit nicht in Beziehung auf das *ἀΐδιον* und *φθαρτόν*, ſondern abſolut zu faſſen, als blos in gegenſeitiger Beziehung unter ſich ſtehend und ſomit den Wechſel der Welt in ſich ſelber ausdrückend. Hierdurch erhält die Stelle erſt ihren richtigen Sinn, welcher aber dann der iſt: Die Einen ſagen, daß die Welt (geworden und) ewig, die Andern, daß ſie vergänglich ſei; „noch Andere (— dieſe ſollen nun gewiſſermaßen die Einheit der beiden vorigen Meinungen darſtellen —), daß ſie abwechſelnd ſich bald ſo bald ſo (— was nur den inneren Formenwechſel bezeichnen ſoll, wie Ariſtoteles, ſich ja bald ſelbſt interpretirend, ſagt, *ἀΐδιον μέν, μεταβάλλοντα δὲ τὴν μορφήν* —) verhalte, zu Grunde gehend [— der Sinn iſt: und alſo zu Grunde gehe[2]): das *φθειρόμενον* ſpricht nur aus, was in dem *ὅτε οὕτως ὅτε ἄλλως ἔχειν* an ſich enthalten iſt; bis hierhin geht alſo das Moment des *φθαρτόν* —] und dieſes — nämlich dieſes geſchilderte Zugrundegehen ſelbſt — ſich ewig vollbringe“. (Hier alſo erſt erhält das Moment des *ἀΐδιον* ſeine Anerkennung, während es nach der gewöhnlichen Auffaſſung ſchon in dem erſten *οὕτως* liegt, das aber vielmehr mit dem *ἄλλως* zuſammen blos die Seite des *φθαρτόν* bildet.)

Dann hätten wir alſo hier nur den und zwar ganz richtigen Sinn, **daß nach der Lehre des Empedokles und Heraklit die Welt zwar untergehe, aber in dieſem Untergehen und dieſer Untergang ſelbſt**

---

1) Und es wäre drittens endlich auch das *τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν* nur eine unerträgliche Tautologie, weil es nur die in *οὕτως* ſchon liegende Ewigkeit nochmals wiederholt.

2) Die in der obigen Ueberſetzung beibehaltene griechiſche Conſtruction in eine wirklich deutſche umwandelnd, müßte man überſetzen: „und ſich bald ſo bald ſo verhaltend zu Grunde gehe“.

Digitized by Google

ewig sei. Sollte also schon Einer der genannten beiden Philosophen hier ungenau behandelt worden sein, so ist es offenbar höchstens nur Empedokles und nicht Heraklit. Aber auch das läßt sich ja gar nicht behaupten! Aristoteles hat von denen gesprochen, welche die Welt als ewig, und von denen, welche sie als vergänglich setzen. Er geht nun zu der Lehre über, welche diese beiden Gegensätze gewissermaßen vereinigt und die Welt sowohl als ewig, wie als vergänglich setzt. Hierin nun stimmen beide Philosophen in der That überein und ganz mit Recht konnte sie daher Aristoteles beide unter diesem Gesichtspunkt Jenen gegenüber- und zusammenstellen, ganz wie ja auch Plato selbst in jener Stelle (siehe oben p. 128) sie unter dem Gesichtspunkt zusammenstellt, daß sie beide das Seiende sowohl Eins als Vieles sein lassen.

Auf den weiteren Unterschied, der nun aber wieder innerhalb dieses gemeinschaftlichen Punktes bei beiden Männern stattfand, darauf, daß bei Empedokles der Untergang mit dem Bestehen abwechsele, bei Heraklit aber, welcher immer blos die realen Formen des Bestehens untergehen und mit einander abwechseln läßt, der Untergang selbst das Bestehen und stetige reale Neubildung ist, — auf diesen specielleren Unterschied läßt sich Aristoteles an dieser Stelle blos nicht ein[1]); ja er brauchte und konnte sich beinahe hier nicht darauf einlassen, weil dieser Unterschied eben jenen gemeinschaftlichen Gesichtspunkt nicht tangirt, mit dem es Aristoteles hier zu thun hat.

Und könnte man nach dieser Analyse auch nur einen Augenblick an der Richtigkeit derselben, sowie daran zweifeln, daß Aristoteles hier jedenfalls noch weit mehr gerade die echte Lehre Heraklit's als jene des Empedokles im Auge hat, so sehe man doch nur die authentische Interpretation, die Aristoteles selbst im Verlaufe dieser Stelle giebt, indem er sich zur Widerlegung jener von ihm angeführten Ansicht wendet. Ja bei dieser Widerlegung ereignet sich, was nur zu natürlich, daß Aristoteles sehr bald

---

1) Daher auch die vorsichtige ganz allgemeine und eben deshalb notwendig unbestimmte Ausdrucksweise *οἱ δ' ἐναλλὰξ ὅτε μὲν οὕτως ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον καὶ τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν*, die aber auf Beide, Empedokles wie Heraleitos paßt. Denn in Bezug auf ersteren liegt in diesem „bald so bald anders" Sein der Welt — der Sphairos und Kosmos; das *φθειρόμενον* kommt beiden zu, da ja beide eben mit einander abwechseln und das *τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν* besagt dieser Abwechslung Ewigkeit. In Bezug auf Heraklit besagt das „bald so bald anders" den beständigen Wechsel der sinnlichen Existenz; das *φθειρόμενον* drückt aus, daß dies die Seite des Zugrundegehens ist und das *τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν* besagt die Ewigkeit dieses Untergehens, das zugleich Umbildung ist.

Digitized by Google

über der „stärkeren Muse“ jener schwächeren empedokleischen ganz vergißt und zu einer Argumentation greift, die sich beinahe nur gegen die Lehre Heraklit's und zwar gerade eben gegen jene kehrt, welche wir als die ihm zukommende und ihm auch in dieser aristotelischen Stelle zugeschriebene nachgewiesen haben. Denn wenn Aristoteles nun bald darauf zur Kritik jener, die Ewigkeit und Vergänglichkeit der Welt einenden Ansicht sagt (ib. p. 280. B.): „*τὸ δ' ἐναλλὰξ συνιστάναι καὶ διαλύειν οὐθὲν ἀλλοιότερον ποιεῖν ἐστὶν ἢ τὸ κατασκευάζειν αὐτὸν ἀΐδιον μὲν ἀλλα μεταβάλλοντα τὴν μορφήν*“, „Jenes wechselnde Zusammentreten und Auflösen (der Welt) heißt aber gar nichts Anderes thun, als sie selbst zu einer ewigen zu machen, die nur immer die Form umwandelt“, so schließt dies zwar auch den auf Empedokles passenden Sinn noch nicht geradezu aus, indem man zur Noth auch noch den *σφαῖρος* als eine solche Umwandlung der Gestalt betrachten kann; bezieht sich aber doch, wie jeder schon diesen Worten anfühlen wird, weit directer auf den heraklitischen realen Formenwechsel innerhalb der immer realen Welt.

Wenn nun aber Aristoteles dem auch noch ausdrücklich als erläuterndes Beispiel hinzufügt: dieser Formenwechsel sei so zu verstehen, als wenn einer in dem Werden eines Mannes aus einem Kinde und wieder eines Kindes aus einem Manne, bald ein Untergehen[1]), bald ein Sein[2]) zu erblicken glaube (*„ὥσπερ εἴ τις ἐκ παιδὸς ἄνδρα γινόμενον καὶ ἐξ ἀνδρὸς παῖδα ὅτε μὲν φθείρεσθαι ὅτε δ' εἶναι οἴοιτο*“), so ist ja auch nicht mehr der leiseste Zweifel möglich, daß Aristoteles in diesen, auf Empedokles schon gar nicht mehr passenden Worten nur noch an jenen heraklitischen, innerhalb der realen Welt selbst vor sich gehenden Formenproceß denkt, in welchem Untergang und Neubildung identisch, das Untergehen der einen realen Bestimmtheit immer sofort das Werden einer andern realen Bestimmtheit ist und von dem es heißt: der Tod des einen ist die Geburt des andern.

Dies also ist es, was Aristoteles unter dem *μεταβαλλόντα τὴν μορφήν* versteht und nur diesen realen Formenwechsel schreibt er dem Heraklit als einen die Welt ewig machenden zu (*κατασκευάζειν αὐτὸν ἀΐδιον*), wonach also auch diese Stelle nicht nur nicht für, sondern gegen jede zeitliche Abwechslung von realem Weltbestand und Weltuntergang bei Heraklit das bestimmteste Zeugniß ablegt. Und so klar ist dies, daß

---

1) Des zum Manne werdenden Kindes und des zum Kinde werdenden Mannes.

2) Des aus dem Kinde werdenden Mannes und des aus dem Manne werdenden Kindes.

Digitized by Google

Schleiermacher bei ſeiner Auffaſſung der ariſtoteliſchen Stelle, wegen dieſes Beiſpieles zu dem Ausruf gezwungen iſt (p. 468): „Wiefern es nun richtig iſt, zu behaupten, bei einem ſolchen Wechſel von Weltbildung und Weltauflöſung ſei doch nicht ſowohl eine Weltzerſtörung geſetzt, als nur eine Weltverwandlung — und wie beide, Ariſtoteles und ſein Commentator (Simplicius) zu dieſem Behufe ein ſolches Nichtbeiſpiel anführen konnten, wie folgendes „*ὥςπερ εἴ τις ἐκ παιδὸς κτλ.*“, „da ſehe jeder ſelbſt zu“! Iſt denn aber Ariſtoteles ein Mann, von dem man ſich eines „Nichtbeiſpiels“ verſehen kann? Und muß man ihn eines Unſinns beſchuldigen, um vermittelſt deſſelben einen Irrthum ihm aufzubürden? Bei der richtigen Auffaſſung der Stelle fallen vielmehr, wie gezeigt, Unſinn und Irrthum zugleich fort und gerade jenes, ſonſt in der That höchſt ſinnwidrige Beiſpiel, hätte lange ein Fingerzeig ſein ſollen, um darzuthun, daß Ariſtoteles auch dieſen Irrthum nicht theile.

Es iſt endlich noch übrig, zu zeigen, daß Simplicius zu der St. des Ariſtoteles der angeblichen ſ. g. *ἐκπύρωσις* bei Heraklit auf das beſtimmteſte und unzweideutigſte widerſpricht und ſchließlich, daß auch Alexander der Aphrodiſier eine ſolche ebenſowenig lehrt. —

Simplicius ſagt nämlich zu jenem Ort (Comm. in de Coelo f. 68. b. Scholia in Arist. p. 487. ed. Brand.) [1]): „Und Herakleitos ſagt, daß die Welt bald in Feuer entzündet [2]) werde, bald aber wieder aus dem Feuer zuſammentrete, gemäß gewiſſer Zeitumläufe, in ſeinen folgenden Worten: „„Maaßvoll ſich entzündend und maaßvoll verlöſchend““ [3]).

---

1) *καὶ Ἡράκλειτος δὲ ποτὲ μὲν πυροῦσθαι τὸν κόσμον λέγει, ποτὲ δὲ ἐκ τοῦ πυρὸς συνίστασθαι πάλιν αὐτὸν κατά τινας χρόνων περιόδους, ἐν οἷς φησὶ „„μέτρα ἁπτόμενος καὶ μέτρα σβεννύμενος““ ταύτης δὲ τῆς δόξης ὕστερον ἐγένοντο καὶ οἱ Στωϊκοί κτλ.*

2) Brandis lieſt *πυροῦσθαι*; Schleiermacher (p. 460) lieſt in ſeinem Exemplar *ἐξάπτεσθαι*. Jedenfalls meint Simplicius nichts anderes, als dieſen Entzündungsproceß, da er, wie ſein eigenes Citat zeigt, das *πυροῦσθαι* nur für das von Heraklit geſagte „*ἁπτόμενος*“ ſetzt. — Man ſieht auch hier wieder recht deutlich, wie der Ausdruck *ἐκπυροῦσθαι* und *ἐκπύρωσις* nur aus dieſem beſtändigen Entzündungsproceß des Heraklit, in welchem er auch die Menſchen (ſiehe § 30.) immer begriffen ſein läßt, entſtanden iſt und wie ihm nur der in der realen Welt immer thätige Weg nach Oben zu Grunde liegt.

3) Wenn alſo gerade dieſe Stelle Heraklit's von Simplicius als diejenige angeführt wird, auf welche die Annahme einer realen *ἐκπύρωσις* des Epheſiers ſich gründe, ſo liegt ſchon damit der Irrthum dieſer Annahme auf der Hand. Denn aus ihr würde eine Weltverbrennung gewiß niemals hervorgehen, ſondern nur eben das geht aus ihr hervor, was mit dieſer *ἐκπύρωσις* verwechſelt worden iſt.

Digitized by Google

Dieſer Meinung wurden ſpäter auch die Stoiker. Doch dieſe mögen hier bei Seite gelaſſen werden. Daß aber die Theologen nicht von einem zeitlichen Princip, ſondern aus einer ſchöpferiſchen Urſache die Entſtehung der Welt herleiten, und zwar dies, wie alles Andere, mythiſch ausdrückend, iſt ganz klar. Daß aber Empedokles zwei Welten lehrt und zwar die eine die geeinte und vernünftige, die andere die in ſich unterſchiedene und ſinnliche, und daß er auch in dieſer Welt die Einheit erblickt und den Unterſchied ineinander, das glaube ich hinlänglich aus ſeinen Worten gezeigt zu haben. Herakleitos[1]) aber, in Räthſelſprüchen ſeine Weisheit auseinanderſetzend, deutet nicht Das an, was er den Meiſten anzudeuten ſcheint. Denn wenn er Jenes ſchrieb über die Entſtehung der Welt, wie es ſcheint, ſo hat er doch auch Dieſes geſchrieben: „„Dieſe Welt hier hat keiner der Götter noch Menſchen gemacht, ſondern ſie war immer““.

Wie iſt es möglich, daß man dieſen ſo beſtimmten und unumwundenen Widerſpruch des trefflichen Simplicius gegen jede periodiſche Weltzerſtörung bei Heraklit bisher ſtets mit Stillſchweigen[2]) übergangen hat?

Offen beſchuldigt er jene vulgäre Auslegung Heraklits des Mißverſtändniſſes und der Mißdeutung, ſpielt auf die Dunkelheit Heraklit's als den Anlaß zu derſelben an und hält ihr mit Recht gerade das Fragment von der Ewigkeit der Welt, „dieſer Welt hier“, entgegen, aus welchem auch wir (p. 144 sqq.) (und zwar mit und ohne das *τόνδε*) die Unmöglichkeit jener Anſicht nachgewieſen haben.

Der Proteſt des Simplicius gegen die ſ. g. *ἐκπύρωσις* iſt ſo klar, daß es hinreicht, Act von ihm zu nehmen. Nicht ganz ſo leicht verhält es ſich dagegen mit der Anſicht des Aphrodiſiers, wie ſie Simplicius an derſelben Stelle entwickelt. Denn er fährt daſelbſt unmittelbar alſo fort: „*πλὴν ὅτι ὁ Ἀλέξανδρος, βουλόμενος τὸν Ἡράκλειτον γενητὸν καὶ φθαρτὸν λέγειν τὸν κόσμον, ἄλλως ἀκούει τοῦ κόσμου νῦν* (i. e. der in dem gegenwärtigen Zeitmomente vorhandenen Welt) *οὐ γὰρ μαχό-*

1) *καὶ Ἡράκλειτος δὲ δὶ αἰνιγμάτων τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν ἐκφέρων, οὐ ταῦτα, ἅπερ δοκεῖ τοῖς πολλοῖς, σημαίνει· ὁ γοῦν ἐκεῖνα εἰπὼν περὶ γενέσεως, ὡς δοκεῖ, τοῦ κόσμου, καὶ τάδε γέγραφεν „„κόσμον τόνδε οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεί““.*

2) Schleiermacher hat hieran keine Schuld, denn in der ihm zu Gebote ſtehenden Ausgabe des Commentators befand ſich gerade an der betreffenden Stelle eine Lücke, über die er p. 468 klagt.

μενά, φησιν, λέγει ὡς ἂν τῳ δόξαι· κόσμον γάρ φησιν ἐνταῦθα οὐ τήνδε λέγειν τὴν διακόσμησιν[1]), ἀλλὰ καθόλου τὰ ὄντα καὶ τὴν τούτων διάταξιν[2]), καθ' ἣν (also gemäß welcher διάταξις) εἰς ἑκάτερον[3]) ἐν μέρει ἡ μεταβολὴ τοῦ παντὸς, ποτὲ μὲν εἰς πῦρ, ποτὲ δὲ εἰς τὸν τοιόνδε[4]) κόσμον· ἡ γὰρ τοιαύτη τούτων ἐν μέρει μεταβολὴ καὶ ὁ τοιοῦτος[5]) κόσμος οὐκ ἤρξατό ποτε, ἀλλ' ἦν ἀεί".

Es läßt ſich nicht leugnen, daß die Ausdrucksweiſe der Stelle, ſoweit wir ſie mitgetheilt, ſehr unbeſtimmt und ſchwankend iſt. Sieht man jedoch ganz genau zu, ſo iſt, wie wir ſchon in unſern Bemerkungen zu ihr gezeigt zu haben glauben, nichts in ihr vorhanden, was dazu zwänge, einen periodiſchen Weltbrand in ihr gelehrt zu ſehen. Dies wäre nur dann der Fall, wenn das *καθόλου τὰ ὄντα*, dies allgemeine Sein, und die *διάταξις*,

---

1) Es iſt wichtig, daß es hier nicht heißt *οὐ τόνδε τὸν κόσμον*, ſondern blos *οὐ τήνδε τ. διακ.*; blos von der jetzt gerade gegenwärtig vorhandenen Weltgliederung, alſo vom *κόσμος* qua Zuſammenfaſſung der in einer gegebenen Zeit vorhandenen realen Exiſtenzen (*τοῦ κόσμου νῦν*, wie ſich deshalb Simplicius vorher ausdrückt), die ja in der That Entſtehung und Ende haben, alſo nur von der Seite des *κόσμος*, die in der That bei Heraklit beſtändig ſich neubildend und untergehend iſt, von der Seite ſeiner endlichen Beſtimmtheit ſagt Alexander, und mit Recht, ſie ſei nicht unter dem ewigen *κόσμον τόνδε* in dem Bruchſtück des Epheſiers verſtanden. Zu dieſer Bemerkung konnte ihn eben nur dieſes *τόνδε* veranlaſſen, welches dem Mißverſtändniſſe ausgeſetzt ſein konnte, als ſei die jetzt gerade daſeiende i. e. die in einem gegebenen Zeitmomente vorhandene Welt gemeint. Alexander muß alſo wie hieraus und auch aus dem *τήνδε τὴν διακόσμησιν*, welches eben eine Erklärung zu *κόσμον τόνδε* iſt, hervorgeht, das Bruchſtück wie Simplicius und Plutarch geleſen haben. Zugleich zeigt dies aber auch ſchon, wie Alexander nichts will als den Schein beſeitigen, als habe Heraklit das Jetzt Vorhandene, eine „Jetztwelt" wie man den Ausdruck *ὁ κόσμος νῦν* überſetzen könnte, mit ſeinem als *πῦρ ἀείζωον* definirten ewigen *κόσμος* gemeint.

2) Beide Beſtimmungen, das *καθόλου ὄντα* und die *διάταξις*, wechſeln aber hier nicht ab, ſondern ſind immer verbunden; es iſt nach Alexander bei Heraklit ſtets eine *διάταξις* da, wie das *καθ' ἣν* (sc. *διάταξιν*) *εἰς ἑκάτερον* zeigt.

3) Dies *ἑκάτερον* bezieht ſich ſomit wie das *καθ' ἣν* klar zeigt, nicht rückwärts auf das *καθόλου τὰ ὄντα* und die *διάταξις* als die beiden mit einander abwechſelnden Beſtimmungen, ſondern erſt auf das Nachfolgende.

4) d. h. alſo in ein ſolches *κόσμος νῦν*, von dem oben die Rede war, in die Welt qua Inbegriff der geſammten, in einem gegebenen Zeitpunkt vorhandenen Exiſtenz und Gliederung.

5) Dieſer *τοιοῦτος κόσμος* iſt alſo in der That nur der echte heraklitiſche *κόσμος*begriff; er iſt der Inbegriff aller ſich ewig neu bildenden Exiſtenzen und Weltgliederungen.

Digitized by Google

die Gliederung desſelben, als miteinander abwechſelnd geſetzt wären und dieſer Irrthum lag für Schleiermacher um ſo näher, als er für *καθόλου τὰ ὄντα* vielmehr *τὰ ἁπλῶς ὄντα* las. Dann freilich, wenn man dem Sinne nach das *ἑκάτερον* auf ein Abwechſeln dieſer beiden Momente, des einfachen Seins und der realen Gliederung bezog [1]), lag wieder bei Heraklit etwas dem empedokleiſchen *σφαῖρος* und *νεῖκος* Entſprechendes und ſomit eine reale Weltzerſtörung vor. Aber dieſe Auffaſſung iſt, wie man auch leſe, ſchon durch das *καθ' ἥν* grammatikaliſch unmöglich. Dann aber kann auch das *εἰς ἑκάτερον ἐν μέρει ἡ μεταβολὴ τοῦ παντὸς, ποτὲ μὲν εἰς πῦρ, ποτὲ μὲν κτλ.* nichts mehr beweiſen. Denn freilich bedeutet *ἐν μέρει* immer und auch hier eine zeitliche Abwechslung. Aber in der That iſt ja auch für jede einzelne Exiſtenz bei Heraklit — und ſomit auch für die Zuſammenfaſſung aller in einem gegebenen Moment in der Welt vorhandenen Exiſtenzen oder den *κόσμος νῦν* — zwiſchen ihrer Entſtehung aus dem Feuer und ihrer wirklichen Aufhebung in Feuer ein zeitlicher Zwiſchenraum vorhanden; ſonſt könnte ja gar kein reales Sein, weder Waſſer noch Erde ꝛc., auch nur zeitweilig exiſtiren. Dieſer *κόσμος νῦν* oder die Geſammtheit der in einer beſtimmten Zeit vorhandenen kosmiſchen Exiſtenzen ſchlägt alſo allerdings wieder in Feuer um, und zwar iſt dies der Zeit nach abwechſelnd mit jenem Umſchlagen des Feuers in Sein, durch welches er Exiſtenz erhielt. Aber das iſt nirgends geſagt, daß nicht nur der ganze *κόσμος νῦν* in einem beſtimmten Moment dieſe Umwandlung vollbracht hat [2]), ſondern daß auch während er dies thut, das Feuer ſeine in Weltbildung, in reale Exiſtenz, umſchlagende Bewegung ſuspendirt — und warum ſollte es dies auch? und wie ſollte es nach Heraklit dies können? — und ſomit ein Intervall entſtand, in welchem gar keine reale Welt vorhanden war.

Blos alſo die in einem beſtimmten Zeitpunkte gegebene *διακόσμησις*, die Welt in ihrer Beſchränkung auf den Inbegriff der gleichzeitigen Realitäten iſt, nach Alexander, nicht ewig, ſie geht abwechſelnd wieder

---

1) Dies thut Schleiermacher aber offenbar, denn nur dadurch kommt er (p. 459) dazu, dem Alexander hier die Meinung von zwei Welten, einem *κόσμος νοούμενος* und einem *κόσμος γενητὸς καὶ φθαρτός* bei Heraklit zuzuſchreiben — wovon in der Stelle bei genauer Betrachtung nichts zu finden iſt.

2) Ganz klar wird freilich erſt werden, was der Ausdrucksweiſe des Aphrodiſiers zu Grunde liegt und wie wenig ſie eine ſ. g. *ἐκπύρωσις* im Auge hat, wenn man nach Leſung des folgenden § einen Blick auf dieſe Stelle zurückwirft.

Digitized by Google

ins Feuer zurück, wie sie aus diesem entstanden ist. Darum urgirt er in dem *καθόλου τὰ ὄντα* [1]) *καὶ τὴν τούτων διάταξιν* ausdrücklich, daß der heraklitische *κόσμος*, qua ewiger, auch alle zukünftigen immer wieder aus dem Feuer fließenden Weltbildungen in sich schließt. Dies ist es, was er im Gegensatz zum *κόσμος νῦν*, „das Seiende überhaupt und seine Gliederung" nennt.

Und daß er dies wirklich so meint, dies zeigt sich erstlich daran, daß er sowohl die Umwandlung in Feuer wie in Sein, beide nur zu Seiten der „Gliederung" des Seins macht und diese Gliederung das in beiden Bewegungen sich erhaltende Gesetz sein läßt [2]) (*διάταξιν καθ' ἣν εἰς ἑκάτερον κτλ.*).

Und diese Interpretation des Alexander empfängt ihre volle Gewißheit, wenn man jetzt einen Rückblick darauf wirft, daß er, wie p. 170 aus seinen Worten zur Meteorologie unzweifelhaft nachgewiesen, auch die Umwandlung in Feuer zur *γένεσις τοῦ κόσμου* rechnet.

Endlich zeigt es sich auch noch in den nun folgenden Worten des Simplicius: „*καὶ ταῦτα δὲ προστίθησιν ὁ Ἀλέξανδρος, ὅτι οἱ λέγοντες, ποτὲ μὲν οὕτω τὸ πᾶν, ποτὲ δὲ ἄλλως ἔχειν, ἀλλοίωσιν μᾶλλον τοῦ παντὸς, ἀλλ' οὐ γένεσιν καὶ φθορὰν λέγουσιν*". Ich denke, daß diese Worte im Verein mit dem Vorigen jeden Zweifel beseitigen. Alexander hat sich also selbst ausdrücklich dahin interpretirt, daß jene Umwandlung der Welt, die er bei Heraklit erblickt, nur eine beständige Veränderung, und kein Entstehen und Untergehen sei.

Versuchen wir jetzt noch, unsere Auffassung der Stelle in eine Uebersetzung derselben zusammenzudrängen, so würde diese so lauten: „Außer daß Alexander, weil er will, daß Herakleitos die Welt für eine gewordene und vergängliche halte, jenes Fragment anders versteht, als gerade von

---

1) In diesem *καθόλου τὰ ὄντα* ist also auch reales Sein, nur auch alles zukünftige im Gegensatz zur *τήνδε τ. διακ.* verstanden.

2) Wir müssen hierauf urgiren, denn in den Schilderungen der stoischen Lehre findet sich hiervon in der That das Gegentheil, z. B. Didymus bei Eusebius Praep. Ev. XV. c. 20., wo es bei Schilderung der doppelten stoischen Welt heißt: *καὶ τὸ ἐκ πάσης τῆς οὐσίας ποιὸν καὶ τὸ τὴν διακόσμησιν τὴν τοιαύτην καὶ διάταξιν ἔχον· διὸ κατὰ μὲν τὴν πρωτέραν ἀπόδοσιν ἀΐδιον τὸν κόσμον εἶναι φασι, κατὰ δὲ τὴν διακόσμησιν γεννητὸν καὶ μεταβλητόν*; hier fällt also wie ganz natürlich die *διάταξις* nur auf die eine Seite, welche mit der Umwandlung in Feuer wechselt. Bei Alexander dagegen heißt es, daß sich *κατὰ τὴν διάταξιν* (oder *διακόσμησιν*) beide Umwandlungen, die in Feuer, wie in den *τοῐονδε κόσμον*, vollbringen. Hier ist also immer eine *διάταξις* oder *διακόσμησις* vorhanden.

Digitized by Google

der momentan vorhandenen Welt. Denn nicht lehrt Heraklit, ſagt er, einander Widerſprechendes, wie es Einem ſcheinen könnte. Denn unter Welt verſteht er hier nicht dieſe im Moment gerade vorhandene Weltgliederung, ſondern das Seiende überhaupt und deſſen ſich gliedernde Anordnung, gemäß welcher (i. e. gemäß dem Geſetze dieſer Gliederung) abwechſelnd in Jedes von Beiden die Umwandlung des Alls ſich vollbringt, nämlich bald in Feuer, bald in einen ſolchen — nur das in einer gegebenen Zeit Vorhandene in ſich ſchließenden und ſomit endlichen — Kosmos. Und dieſe abwechſelnde Umwandlung dieſer beiden Momente und der ſo — als Einheit beider — aufgefaßte Kosmos begann niemals, ſondern war immer. Und das fügt Alexander noch hinzu, daß Diejenigen, welche ſagen, daß ſich die Welt bald ſo und bald anders verhielte, vielmehr nur eine Veränderung des Alls, nicht aber ein Entſtehen und Vergehen deſſelben lehren". —

Nachdem wir aber nun die irrthümliche Annahme jener realen ἐκπύρωσις hinreichend zurückgewieſen, iſt es jetzt Zeit, Das zu entwickeln, was dieſem Irrthum zu Grunde liegt und in alter wie neuer Zeit zu ihm verführen konnte. Nur beiläufig wird ſich hieraus die Beſeitigung jeder Schwierigkeit, die etwa in den bis jetzt analyſirten Stellen zu verbleiben ſcheinen konnte, ergeben. Dies iſt nicht mehr der Zweck der nachfolgenden Ausführung. Ihr Zweck beſteht vielmehr darin, gerade in dem realen Inhalt der ἐκπύρωσις die wahre, bisher immer noch ungeahnt gebliebene kosmiſche Durchführung ſeines phyſiſchen Syſtems bei Heraklit mählich hervortreten zu laſſen.

§ 26. Realer Inhalt der ἐκπύρωσις. Der totale kosmisch-siderische Proceß. Das große Jahr oder die kosmische Generation. Das Weltsystem. Heraklitische Mythen bei Plato.

Wir glauben schon bis hierher unwiderleglich dargethan zu haben, daß Heraklit die s. g. reale ἐκπύρωσις nicht kennt, daß ebensowenig Aristoteles eine solche bei ihm annimmt und daß endlich auch sehr viele Stellen anderer Autoren, in denen man sie bisher erblickte, nichts davon enthalten. Dennoch glauben wir damit nur eine Vorarbeit vollbracht zu haben. Erst jetzt sind wir im Stande, schrittweise hinter das ganze und wahre Wesen der heraklitischen ἐκπύρωσις und ihr täuschendes Geheimniß zu kommen, wobei sich uns, wenn wir nicht irren, im Laufe der Untersuchung die heraklitische Physik erst zu ihrem wahren kosmischen System aufrollen wird.

Wir sind bis jetzt immer der bisherigen Annahme gefolgt, daß die Stoiker wirklich eine sogenannte ἐκπύρωσις lehrten.

Wir müssen jetzt aber um gewisser Resultate willen noch einen Schritt weiter gehen und, so paradox und allen Nachrichten widersprechend dies auch im ersten Augenblick klingen könnte, die Behauptung aufstellen, daß auch bei den ältesten Stoikern eine derartige ἐκπύρωσις gar nicht vorhanden war, ihr vielmehr etwas ganz Anderes zu Grunde liegt. —

Wenn wir uns also jetzt auf einen Augenblick zu der stoischen ἐκπύρωσις hinwenden, so wird dies selbstredend, da wir ja hier keine Geschichte der stoischen Philosophie schreiben, in möglichster Kürze und unter Analysirung so weniger Stellen wie möglich geschehen. —

Uebrigens verläßt die Untersuchung nur scheinbar Heraklit und wird auch bald genug direct auf ihn zurückschlagen.

Folgen wir also zunächst ruhig der bisherigen Annahme, als hätten die Stoiker eine solche Weltvernichtung, eine totale ἐκπύρωσις gekannt, und fragen wir nun, um hinter das Geheimniß derselben zu kommen, wie sich denn die Stoiker diese gedacht haben?

Digitized by Google

Von Empedokles weiß man, daß er zwei Welten, einen *σφαῖρος* und einen *κόσμος* gelehrt hat. Von den Stoikern dagegen muß das zunächst auffallen, daß ihnen eine Lehre von zwei Welten nirgends zugeschrieben wird. Sie wissen nur von einer Welt, und Welt bedeutet bei ihnen immer nur eine reale, unterschiedene Welt, wie die jetzige [1]), nur daß diese nach gewissen Zeiträumen in Feuer aufgehen und sich dann wieder neu bilden soll.

Wie sich nun die Stoiker diesen Zwischenzustand des reinen Feuerseins wirklich gedacht haben, darüber bekömmt man nirgends eine irgendwie hinreichende Aufklärung. Noch auffälliger ist aber, daß die Stoiker diesem Zwischenzustand nirgends eine irgend welche periodische Dauer zuschrieben. Zwar wird fast in allen Stellen, in welchen der stoischen *ἐκπύρωσις* Erwähnung gethan wird, gesagt, daß diese nur nach gewissen großen Perioden — oder nach Ablauf des großen Jahrs, wenn die Sonne, Mond und sämmtliche Planeten wieder in ihre ursprüngliche Stellung zurückkehren — eintrete. Aber in allen Stellen ohne Ausnahme bezieht sich die erwähnte periodische Dauer immer nur auf die Zeit, innerhalb welcher die *ἐκπύρωσις* sich vollbringt, d. h. auf die Zeit des Weltbestandes. Nirgends aber wird erwähnt, daß auch der Zwischenzustand des vollbrachten Weltuntergangs nach den Stoikern irgend eine periodische oder zeitliche Dauer gehabt habe. Vielmehr beginnt überall das Feuer, sowie es die Welt verzehrt hat, sogleich wieder von Neuem seine weltzeugende Thätigkeit und die neue *διακόσμησις* tritt somit sofort wieder ein [2]).

Die stoische *ἐκπύρωσις* zieht sich also schon bei der geringsten näheren Betrachtung in höchst eigenthümlicher Weise gleichsam in einen einzigen zeitlosen Punkt zusammen!

Je näher man sie aber ansieht, desto eigenthümlicher gestaltet sich diese

---

1) cf. z. B. Philo de incorr. mundi p. 496. ed. Mang.: *οἱ δὲ Στωϊκοὶ κόσμων ἕνα, γενέσεως δ' αὐτοῦ θεὸν αἴτιον, φθορᾶς δὲ μηκέτι θεὸν, ἀλλὰ τὴν ὑπάρχουσαν ἐν τοῖς οὖσι πυρὸς ἀκαμάτου δύναμιν, χρόνων μακραῖς περιοδοῖς ἀναλύουσαν τὰ πάντα εἰς ἑαυτὴν, ἐξ ἧς πάλιν κτλ.*

2) z. B. Cicero de nat. Deor. II, 46: ita relinqui nihil praeter ignem, a quo rursum animante ac deo renovatio mundi fieret atque idem ornatus oriretur; oder Numenius ap. Euseb. Praep. Ev. XV. c. 19. p. 820: „— — — *ἐπανελθοῦσα δὲ, διὰ τάξιν, ἀφ' οἵας διακοσμεῖν ὡςαύτως ἤρξατο, κατὰ λόγον πάλιν τὴν αὐτὴν διεξαγωγὴν ποιεῖται, τῶν τοιούτων περιόδων ἐξ ἀιδίου γινομένων ἀκαταπαυστώς*, vgl. alle im weiteren Verlauf anzuführenden Stellen.

Digitized by Google

ἐκπύρωσις und deſto mehr läßt ſie einen auf ganz andere Dinge hinweiſenden Hintergrund hervortreten.

Denn wie bekannt und eben erwähnt, wird die ἐκπύρωσις von den Stoikern überall auf das engſte an ein großes Jahr geknüpft, d. h. an die Periode, innerhalb welcher, um uns der bekannten Definition des Cenſorinus [1]) zu bedienen, Sonne und Mond und die fünf Wandelſterne wieder ſämmtlich zu der Stellung zurückgekehrt ſind, von der ſie ausgegangen. Man ſehe z. B. nur Nemeſius de nat. hom. c. 38. p. 309, ed. Hal. „*οἱ δὲ Στωϊκοί φασιν ἀποκαθισταμένους τοὺς πλανήτας εἰς τὸ αὐτὸ σημεῖον, κατά τε μῆκος καὶ πλᾶτος, ἔνθα τὴν ἀρχὴν ἕκαστος ἦν, ὅτε τὸ πρῶτον ὁ κόσμος συνέστη, ἐν ῥηταῖς χρόνων περιόδοις ἐκπύρωσιν καὶ φθορὰν τῶν ὄντων ἀπεργάζεσθαι καὶ πάλιν ἐξ ὑπαρχῆς εἰς τὸ αὐτὸ τὸν κόσμον ἀποκαθίστασθαι, καὶ τῶν ἀστέρων ὁμοίως πάλιν φερομένων ἑκάστον ἐν τῇ προτέρᾳ περιόδῳ γενόμενον ἀπαραλλάκτως ἀποτελεῖσθαι*“. Die Stoiker ſagten alſo, daß die Planeten, indem ſie in beſtimmten feſtgeſetzten Zeitumläufen ſämmtlich in das Zeichen von dem ſie ausgegangen ſind, als zuerſt die Weltbildung geſchah, wieder zurückkehren, die ἐκπύρωσις der Welt vollbringen und nun jetzt wieder, indem ſie von neuem ihren Lauf beginnen, die Welt wiederherſtellen und zwar unverändert ſo, wie ſie in der früheren Periode geweſen ſei, da ja auch die Sterne ſelbſt wieder denſelben Lauf wie früher nähmen.

Von den vielen Bemerkungen, die ſich ſchon hier der aufmerkſamen Betrachtung unwillkürlich aufdrängen dürften, wollen wir zuvörderſt nur einige hervorheben. Zunächſt ergiebt ſich auch hier wieder als ganz nothwendig, was wir vorhin erwähnten, daß die ἐκπύρωσις oder der vollbrachte Weltuntergang nur ein gleichſam ganz punktuell zuſammengezogenes Daſein bei den Stoikern hatte und haben konnte. Denn dieſer Weltuntergang tritt erſt dann ein, wenn die Geſtirne alle auf jenen ihren früheren Ausgangspunkt zurückgelangt ſind. Da ſie aber ſofort wieder ihre die Erde umkreiſende und ſich gegeneinander verſchiebende Bahn anzutreten beginnen, ſo entſteht hiermit wieder ſofort eine neue Weltbildung, welche die Stoiker übrigens nicht eigentlich als Weltbildung im demiur-

---

1) De die natali ed. Haverc. c. XVIII: Est praeterea annus quam Aristoteles maximam potius quam magnum adpellat, quem Solis, Lunae, vagarumque quinque stellarum orbes conficiunt, cum ad idem signum, ubi quondam simul fuerunt, una referuntur, cujus anni hyems summa est κατακλυσμός, quam nostri diluvionem vocant, aestas autem ἐκπύρωσις, quod est mundi incendium; cf. Cicero de nat. deor. II, 20.

Digitized by Google

giſchen Sinne, ſondern ſtets nur, was gleichfalls nicht zufällig iſt, als Welterneuerung, renovatio mundi, bezeichneten.

Ferner iſt das ſchon höchſt befremdend, daß die Geſtirne ſelbſt hiernach den Weltuntergang überleben, obwohl ſie doch ſowohl nach den Stoikern wie nach Heraklit ſelbſt, welche beide nur Eine Welt kennen, mit in dieſe als Theile derſelben gehören und es frägt ſich, inwiefern das demnach überhaupt noch ein wirklicher Weltuntergang zu nennen ſei. — Auch das macht ſich in bedenklicher Weiſe geltend, wie denn während des Weltuntergegangenſeins, falls wirklich ein ſolcher totaler Weltuntergang eintritt, die Geſtirne ſich fort erhalten können, da ſie doch nach den Stoikern — und nach Heraklit die Sonne jedenfalls ſogar täglich — ihre Nahrung aus dem Feuchten beziehen, eine Frage, welche im Grunde auf die nämliche hinausläuft, die ſchon der Stoiker Panaetius (Cicero nat. deor. II, 46.) aufgeworfen hat. —

Endlich fühlt wohl Jeder ſchon bei der Betrachtung blos jener einen Stelle von ſelbſt, einen wie fremdartigen auf einen gewiſſen helldunklen Hintergrund hinzeigenden Charakter die ἐκπύρωσις zu gewinnen anfängt. Denn es iſt auf einmal nicht blos das ſich aus den weltlichen Dingen entwickelnde Feuer ſelbſt und an und für ſich genommen, — denn dieſes entwickelt ſich ja ſtets und nach denſelben Geſetzen auch während der Periode der Abweichung der Geſtirne von einander — ſondern die Geſtirne ſind es, welche nach Vollendung ihrer von einander abweichenden Bahn durch das Wiedererreichen ihres Ausgangsortes dieſen gleich wieder von einer Welterneuerung gefolgten Weltuntergang herbeiführen ſollen.

Warum und wie die Geſtirne dies fertig bringen, oder weshalb gerade mit dem Zeitmoment jener Ausgleichung ihrer Bahn etwa eine ſolche überwiegende und zerſtörende Feuerbildung in der Welt eintreten ſoll, — darüber fehlt überall jede Angabe, ja, nach dem Syſtem ſtoiſcher wie heraklitiſcher Phyſik, ſogar jede Möglichkeit irgend eines Grundes! —

Dieſes auffällige Helldunkel der Sache nimmt zu, wenn man z. B. die dunklen Worte des Kleanthes ſelbſt betrachtet, die uns Plutarchus in indirecter Rede anführt (adv. Stoicos de comm. nat. p. 1075 D. p. 389. W.): „Ἔτι τοίνυν ἐπαγωνιζόμενος ὁ Κλεάνθης τῇ ἐκπυρώσει, λέγει τὴν σελήνην καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα τὸν ἥλιον ἐξομοιῶσαι πάντα ἑαυτῷ καὶ μεταβαλεῖν εἰς ἑαυτὸν, ἀλλ' ὅτι οἱ ἀστέρες θεοὶ ὄντες πρὸς τὴν ἑαυτῶν φθορὰν συνεργοῦντές τι πρὸς τὴν ἐκπύρωσιν, πολὺς ἂν εἴη γέλως ἡμᾶς κτλ.“ Kleanthes alſo ſagt, und zwar indem er dadurch für die

ἐκπύρωσις beweiſen will, daß die Sonne nicht nur den Mond und die andern Geſtirne mit ſich ausgleiche und in ſich umwandele, ſondern daß auch dieſe andern Geſtirne hieran mitarbeiten!

Erfahren wir nichts Näheres über die Art, in der ſich die Stoiker den Zuſtand des vollbrachten Weltuntergangs gedacht haben ſollen, ſo erfahren wir aber ferner umſomehr von der Weiſe, in welcher ſie ſich die Welterneuerung dachten. Und wieder ſind es ganz ſeltſame Geſchichten, die wir hier zu hören bekommen. Es werden nämlich bis aufs Haar wiederkehren ganz dieſelben Dinge, wie in der erſten Weltperiode. Es wird zwar in gewiſſem Sinne nicht abſolut daſſelbe, aber es wird ein abſolut und ohne jede Abweiſung (ἀπαραλλαχτῶς) Gleiches wie in der frühern Weltperiode wiederkehren. So hieß es ſchon in der o. a. Stelle des Nemeſius, da die Geſtirne wieder denſelben Lauf nähmen, ſo würde alles und jedes wieder ohne irgend welche Abweichung wie früher zu Stande gebracht, und der Kirchenſchriftſteller fährt daſelbſt alſo fort: „Denn es werde wiederum ein Sokrates ſein und ein Plato und jeder einzelne Menſch mit denſelben Freunden und denſelben Mitbürgern und jeder werde wieder daſſelbe erleiden und dieſelben Erlebniſſe haben und daſſelbe vollbringen und jede Stadt und jedes Dorf und jeder Acker werde in gleicher Weiſe wie früher (ὁμοίως ἀποκαθίστασθαι) wiederhergeſtellt werden".

„Denn nichts werde anders ſich verhalten (ξένον ἔσεσθαι) als das früher Gewordene, ſondern alles ebenſo und unverändert bis aufs Kleinſte und durch dieſe Wiederkehr von Allem auf ſeinen vorigen Platz (ἀποκατάστασις) behaupten Einige, hätten ſich die Chriſten ihre Wiederauferſtehung (ἀνάστασις) eingebildet" [1]).

---

1) Wie ſehr Recht dieſe „Einige" hatten, wie ſehr die orthodoxe kirchliche Lehre von der Auferſtehung der Leiber und dem Untergang und der Erneuerung der Welt nur die religiöſe Verarbeitung und ſpiritualiſtiſche Ausbeutung der heraklitiſch-ſtoiſchen Dogmen in ihrer curſirenden, mißverſtandenen Form war, wird jeder von ſelbſt deutlich ſehen, welcher die kirchliche Eſchatologie mit der in dieſem § und zuletzt durch die Analyſe der platoniſchen Stellen im Politikus ꝛc. gegebenen Entwicklung der heraklitiſchen Theorie von der kosmiſchen Wiedergeburt der Dinge und der Auferſtehung der individuellen Leiber vergleicht. Bekanntlich hielt die Lehre der orthodoxen Kirchenväter — umſonſt hatte der deshalb mit Vorwürfen überhäufte Origenes dieſelbe vergeiſtigen und die Seele zuletzt in einen ätheriſchen Zuſtand reiner Geiſtigkeit verſetzen gewollt — und ebenſo auch ſpäter die der Scholaſtiker und proteſtantiſchen Theologen ſtreng an dieſer materialiſtiſchen Auferſtehung der Leiber mit Haut und Haaren feſt (vgl. z. B. Justin. fragm. de resurr. 3: ὁλόκληρον ἀναστήσεται τὸ σῶμα καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ πάντα ἕξει. Tertullian. de resurr. c. 63: Resurgit — caro et quidem omnis et quidem ipsa et qui-

Lactantius berichtet uns die eigenen Worte des Chryſippus (aus deſſen Werk über die *εἱμαρμένη*), wie es bei dieſer Welterneuerung zugeht, Institut. VII. c. XXIII. p. 578. ed. Paris.: „Melius Chrysippus, quem Cicero ait fulcire porticum Stoicorum, qui in libris quos de providentia scripsit, cum de innovatione mundi loqueretur, haec intulit: *„τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος, δῆλον, ὡς οὐδὲν ἀδύνατον καὶ ἡμᾶς μετὰ τὸ τελευτῆσαι, πάλιν περιόδων τινῶν εἰλημμένων χρόνου εἰς ὃν νῦν ἔσμεν καταστήσεσθαι σχῆμα“*, „da ſich dies ſo verhält, iſt es klar, wie es durchaus nicht unmöglich iſt, daß auch wir nach unſerem Tode, wenn gewiſſe Umläufe der Zeit erfüllt ſind, wiederhergeſtellt werden in unſere jetzige Geſtalt“. Ebenſo berichtet Tatianus von Zeno, dieſer behaupte[1]), „durch die *ἐκπύρωσις*[2]) erſtänden wiederum dieſelben zu denſelben Geſchäften, nämlich Anytos und Melitos zum Anklagen, Buſiris zum Tödten der Fremden ꝛc.“

Ueber nichts ſind die Berichte aller Zeugen einiger, als über dieſen Punkt. Man höre, was Origenes c. Cels. IV. c. 67. p. 555 de la Rue ſagt[3]): „Celſus nun nimmt an, daß blos für die ſterblichen Dinge eine

---

dem integra. Augustinus de civ. Dei XXII, 20.; Athenag. de resurr. mort. 4 sqq.). In der That reducirt ſich das gezwungene Gelächter, welches die Kirchenväter über das ſtoiſche Dogma von der Wiederauferſtehung erheben, im Grunde lediglich darauf, daß dieſe bei den Stoikern eine durch alle Ewigkeit ſich cycliſch wiederholende und wiederkehrende, ſomit, wie die Kirchenväter von ihrem religiös-practiſch-intereſſirten Geſichtspunkt aus ſagen, eine unnütze ſei, während ſie ſelbſt natürlich dieſes philoſophiſche Dogma vom ewigen phyſiſchen Kreislauf mit einer der religiöſen Form der Vorſtellung ganz entſprechenden Veränderung auf ein einmaliges Geſchehen zum Zweck der Seeligkeit ꝛc. beſchränken. Was aber die kirchliche Lehre vom Weltuntergang betrifft, ſo ſind nicht nur die Parallelen, welche 2. Petr. 3, 10 sqq., Offenb. 21, 1. zur heraklitiſch-ſtoiſchen *ἐκπύρωσις* liefern, offenbar, ſondern noch viel deutlicher in der explicirteren Lehre der Kirchenväter hervor'retend. Wenn z. B. Basilius, Homil. III. in hexaëm. 5. darüber ſagt: *Τοσαύτην τοῦ ὑγροῦ τὴν φύσιν ὁ οἰκονομῶν τὸ πᾶν προαπέθετο ὥστε μέχρι τῶν τεταγμένων ὅρων τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως κατὰ μικρὸν τῇ δυνάμει τοῦ πυρὸς ἐξαναλισκόμενον ἀντίσχειν*, — ſo hätte ſich kein Stoiker über ſeine *ἐκπύρωσις* anders ausdrücken können!

1) Or. ad Graec. ed. Ox. c. IV. p. 12: *Τὸν γὰρ Ζήνωνα διὰ τῆς ἐκπυρώσεως ἀποφαινόμενον ἀνίστασθαι πάλιν τοὺς αὐτοὺς ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς, λέγω δὲ Ἄνυτον καὶ Μέλητον ἐπὶ τῷ κατηγορεῖν, Βούσιριν δὲ ἐπὶ τῷ ξενοκτονεῖν κτλ.*

2) Hier iſt es alſo ſchon die *ἐκπύρωσις* ſelbſt (*διὰ* nicht *μετὰ*), welche die Erneuerung der Welt bewirkt, und nicht ein von jener getrennter Act!

3) *ὁ μὲν οὖν Κέλσος, μόνην τῶν θνητῶν περίοδον κατὰ τὰς τεταγμένας ἀναχυκλήσεις ἐξ ἀνάγκης φησὶν ἀεὶ γεγονέναι καὶ εἶναι καὶ ἔσεσθαι, τῶν δὲ*

Digitized by Google

Wiederkehr in der Zeit nach gewiſſen feſtgeſetzten Cyclen aus der Nothwendigkeit immer geworden ſei und ſei und ſein werde. Von den Stoikern aber nehmen die Meiſten nicht blos für das Sterbliche eine ſolche periodiſche Wiederkehr an, ſondern auch für das Unſterbliche und für ihre Götter. Denn nach der ἐκπύρωσις des Alls, die unendliche Mal geworden iſt und unendliche Mal noch werden wird, iſt wieder dieſelbe Aufeinanderfolge von Allem von Anfang bis Ende eingetreten und wird eintreten. Und indem ſie nun ihre Abſurditäten zu mildern ſuchen, ſagen die Stoiker, daß, ich weiß nicht wie, alle Menſchen ohne Abweichung gleich (ἀπαραλλάκτους) ſein würden nach der vollbrachten Periode denen der früheren Perioden. So daß nicht derſelbe Sokrates wiedergeboren wird, ſondern Einer der dem Sokrates ohne Abweichung gleich iſt und heirathen wird eine andere ohne Abweichung gleiche Xantippe und angeklagt werden wird von ohne Abweichung gleichen Anytos und Melitos".

Ja an einer andern Stelle ruft Origenes aus (c. Cels. V. c. 20. p. 592 sqq.): „Es ſagen aber die Stoiker, daß nach einer beſtimmten Periode die ἐκπύρωσις des Alls eintreten werde und hierauf eine Weltgliederung, die alles ohne Abweichung gleich hat wie in der früheren Periode". „— — Ja, was noch lächerlicher iſt als dieſes, unverändert gleiche Gewänder (ἀπαράλλακτα ἱμάτια) mit denen in der früheren Periode wird Sokrates anziehen, in dem unverändert gleichen Athen, wie in der früheren Periode wird er ſein" ꝛc.

Billig frägt man ſich, was hat das Alles zu bedeuten?

Wir haben in dem Verlauf dieſes ganzen Werkes gezeigt, daß wir keine ſonderlich große Meinung von der ſpeculativen Kraft und Begabung der Stoiker haben. Aber deswegen waren es doch noch immer keine Männer, denen man im Ernſte zutrauen kann, daß ſie ſich mit ſinnloſen Abenteuerlichkeiten trugen, falls dieſe nicht eben eine ganz andere Bedeutung haben oder mindeſtens urſprünglich gehabt haben ſollten.

Zumal bei ihnen dieſer Weltuntergang und dieſe Rückkehr bis ins kleinſte Detail nicht einmal irgend welche religiöſe Bedeutung hat noch

---

Στωϊκῶν οἱ πλείους οὐ μόνον τὴν τῶν θνητῶν περιόδων τοιαύτην εἶναί φασιν, ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν ἀθανάτων καὶ τῶν κατ' αὐτοὺς θεῶν· μετὰ γὰρ τὴν τοῦ παντὸς ἐκπύρωσιν ἀπειράκις γενομένην καὶ ἀπειράκις ἐσομένην, ἡ αὐτὴ τάξις ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους πάντων γέγονέ τε καὶ ἔσται· πειρώμενοι μέντοι θεραπεύειν πως τὰς ἀπεμφάσεις οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, οὐκ οἶδ' ὅπως, ἀπαραλλάκτους φασὶν ἔσεσθαι κατὰ περίοδον τοῖς ἀπὸ τῶν προτέρων περιόδων πάντας· ἵνα μὴ Σωκράτης παλινγένηται, ἀλλ' ἀπαράλλακτός τις τῷ Σωκράτει, γαμήσων ἀπαράλλακτον τὴν Ξανθίππην κτλ.

Digitized by Google

haben konnte und auch nicht Rückkehr des Individuellen, sondern nur eines unverändert Gleichen besagen soll. Wie dies Alles endlich noch dazu an den Umlauf der Gestirne geknüpft war, wie die ἐκπύρωσις eintritt, wenn jene in ihren Ausgangspunkt rückkehren, wie mit der fortgesetzten Bewegung der Gestirne wieder die neue Weltgliederung eintritt, und deswegen bis ins kleinste Detail ein gleicher Sokrates mit gleichen Kleidern wiederkommen muß, weil jene siderische Bewegung wieder dieselbe ist, wie Alles das endlich nach Kleanthes — scheinbar ganz widersprechend den andern Zeugnissen — eine Seitens der Sonne vorgenommene Umwandelung der Gestirne in sich — zu der diese andern Gestirne cooperiren — sein soll (und obgleich doch mit der Rückkehr der Gestirne zu ihrer ursprünglichen Stellung an und für sich, und auch nach allen angeführten Berichten, durchaus keine Aenderung oder Aufhebung der Gestirne gegeben ist) und wie nun alles dieses wieder mit dem in der Welt ja stetig, auch wenn jene siderische Conjunction nicht eintritt, aus dem Feuchten sich entwickelnden Feuer zusammenhängen und eine Austrocknung alles Feuchten und einen Weltuntergang plötzlich herbeiführen soll, — Alles dieses, sagen wir, bildet wie es scheint ein Conglomerat der in ihrer Gesammtheit wie im Einzelnen sonderbarsten Unbegreiflichkeiten, dem in der That noch nirgends, soviel wir wissen, irgend ein befriedigender Sinn abgewonnen worden ist. Es würde, wenn eben nichts Anderes darin zu sehen wäre, diese ἐκπύρωσις ein Gewebe von zum Theil ganz kindischen Sinnlosigkeiten sein, von welchem man den christlichen Kirchenvätern wirklich Recht geben müßte in all dem Spott, mit dem sie es überschütten. — Wer dagegen nur einigermaaßen jenes das gesammte Alterthum und selbst seine denkendsten Köpfe beherrschende Gesetz erwägt, abstracte Natur- und Verstandesgesetze in einer sinnlichen Form auszudrücken und diese sinnlichen Darstellungen so lange circuliren zu lassen und sie um einzelne Züge zu vermehren, bis man endlich über die ursprüngliche Bedeutung ungewiß wurde und die sinnliche Einkleidung selbst für die Sache nahm, — der wird überzeugt sein, daß auch diesen von den Stoikern in Curs gesetzten Geschichten mindestens ursprünglich etwas ganz Anderes zu Grunde liegen muß.

Aber um dies ganz deutlich zu sehen, ist es nur nöthig, eine andere Stelle über diese ἐκπύρωσις anzuführen, welche, indem sie den Widerspruch am höchsten treibt, damit zugleich auch seine Auflösung hervortreten läßt.

Wir meinen eine Stelle des in der heidnischen Philosophie bekanntlich ganz wohl bewanderten heiligen Augustinus de civitat. dei XII. c. 13.

Digitized by Google

(ed. Bened. Ord. Venet. 1807, T. III. p. 408), wo er eben von dem hier in Rede ſtehenden ſtoiſchen Dogma ſpricht: „De revolutione saeculorum, quibus certo fine conclusis, universa semper in eandem ordinem eandemque speciem reditura quidem philosophi crediderunt".

Auguſtinus bemerkt hierzu: „Hanc autem se philosophi mundi hujus non aliter putaverunt posse vel debere dissolvere, nisi ut circumitus temporum inducerent, quibus eadem semper fuisse renovata atque repetita in rerum natura atque ita deinceps fore sine cessatione asseverarent volumina venientium praetereuntiumque saeculorum; sive **in mundo permanente** isti circumitus fierent, sive certis intervallis oriens et occidens mundus eadem semper quasi nova, quae transacta et quae ventura sunt, exhiberet".

Alſo noch Auguſtinus kannte eine ſtoiſche Tradition, nach welcher jener Weltuntergang gar kein Weltuntergang, die *ἐκπύρωσις* keine wirkliche Verbrennung iſt, vielmehr jene, dieſe *ἐκπύρωσις* bewirkende, periodiſche Wiederkehr der Geſtirne in ihre urſprüngliche Stellung und die hierauf folgenden eine erneuerte Wiederkehr der früheren Dinge herbeiführenden neuen Umlaufs-Perioden der Abweichung und Rückkehr zu jener Conjunction — ſämmtlich nur in der gegenwärtigen Welt und unter der Fortdauer derſelben (in permanente mundo) ſich vollbringen! Ja, dieſe Tradition ſcheint ſelbſt die allgemeinere geweſen zu ſein. Denn während Auguſtinus die Sache mit einem sive in mundo permanente, sive oriens et occidens hinſtellt, kennt Origenes wenigſtens a. a. O. gar keine andere Auffaſſung von der Sache! Denn nun erſt iſt es Zeit, mit dem Schluß der früher bezogenen Stelle deſſelben (c. Celsum IV. c. 68. p. 555) hervorzurücken, wo Origenes geſagt hat, „nach den Stoikern werde nicht derſelbe Sokrates wiedergeboren, ſondern nur ein ohne Abweichung ihm Gleicher (*ἵνα μὴ Σωκράτης παλινγένηται, ἀλλ' ἀπαράλλακτός τις τῷ Σωκράτει*), um eine eben ſolche der Xantippe ohne Abweichung Gleiche zu heirathen und von ohne Abweichung gleichen Anytus und Melitus angeklagt zu werden". Unmittelbar nach dieſen oben (p. 187) bezogenen Worten fährt er aber fort: „*οὐκ οἶδα δὲ πῶς ὁ μὲν κόσμος ἀεὶ ὁ αὐτός ἐστι καὶ οὐκ ἀπαράλλακτος ἕτερος ἑτέρῳ· τὰ δ' ἐν αὐτῷ οὐ τὰ αὐτὰ, ἀλλ' ἀπαράλλακτα*". „Nicht begreife ich aber, wie dabei nun doch die Welt ſelbſt immer dieſelbe ſein ſoll und nicht blos eine andere der andern nur ohne Abweichung gleiche (wie Sokrates ꝛc.), die Dinge aber dagegen, die in der Welt ſind, nicht dieſelben, ſondern nur den früheren ohne Abweichung gleiche ſein ſollen"!

Digitized by Google

Origenes faßt es hier alſo ſogar als die allgemeine Meinung der Stoiker auf, daß zum Unterſchiede von den einzelnen Dingen, die in den verſchiedenen Perioden nicht identiſch, ſondern blos ohne Abweichung gleich ſind, die Welt ſelbſt in allen dieſen Perioden immer ein und dieſelbe fortdauernde ſei [1]).

Es bedurfte aber wohl eben nur der Anführung dieſer Stellen, um evident klar zu machen, was wohl ſchon oben transparent genug war, daß die ganze ἐκπύρωσις der Stoiker, mindeſtens urſprünglich, von jeder Weltvernichtung und Verbrennung himmelweit entfernt und eben gar nichts Anderes iſt und bedeutet, als — eine aſtronomiſch-ſideriſche Umlaufsperiode, eine bloße ἀποκατάστασις der Geſtirne, die wir manchmal ja auch anderwärts, und zwar ſelbſt da, wo es ſich doch ſogar um eine ſideriſch-chronologiſche Periode, wie die Phönix-Periode handelt, als eine ἀποκατάστασις der Dinge ausgeſprochen finden, z. B. bei Horapollo Hierogl. II. c. 57. p. 82. Leemans., wo es vom Phönix heißt: ἐκεῖνος γὰρ ὅτε γεννᾶται, ἀποκατάστασις γίνεται πραγμάτων. —

Und warum gerade nach dem heraklitiſchen Syſtem ganz beſonders die ἀποκατάστασις der Geſtirne als eine ἀποκατάστασις der Sachen ausgeſprochen und dargeſtellt werden konnte, werden wir gleich näher ſehen.

Zuvörderſt heben wir nur noch hervor, daß es ja feſtſteht, daß Heraklit ein großes Jahr kannte und lehrte. Dies berichten uns die Placita II, 32. p. 593. W.; Stobaeus, Ecl. Phys. p. 264.; Galenus, hist. phil. XIX. p. 284. K.; Eusebius Praep. Ev. XV. c. 24. und,

1) Dem entſpricht auch ganz die ſtoiſch-phyſiſche Ausführung bei Macrobius in Somn. Scip. II. c. 10. p. 158. ed. Bip.: Cum ergo calor nutritatur humore, haec vicissitudo contingit, ut modo calor, modo humor exuberet; evenit enim, ut ignis usque ad maximum enutritus augmentum haustum vincat humorem et sic aëris mutata temperies licentiam praestet incendio et terra penitus flagrantia immissi ignis uratur; sed mox impetu caloris absumto, paulatim vires revertuntur humori, cum magna pars ignis incendiis erogata, minus jam de renascente humore (die Welt iſt alſo dabei gar nicht untergegangen, wie Macrobius auch bald ausdrücklich ſagt) consumat, ac rursus longo temporum tractu ita crescens humor altius vincit, ut terris infundatur eluvio; rursusque calor post hoc vires resumit et ita fit, ut **manente** mundo inter exsuperantis caloris humorisque, terrarum cultus cum hominum genere saepe intercidat. Man vgl. damit einſtweilen den Heraklitiker oben p. 72 sqq. p. 142 sq. bis unten bei Betrachtung der platoniſchen Stellen dieſer Ort noch deutlicher und wichtiger werden wird.

Digitized by Google

wenn auch in der Zahl abweichend, beſonders Cenſorinus a. o. a. O. Ein großes Jahr aber bedeutet immer[1]) eine *ἀποκατάστασις* der Geſtirne, wie ja auch Cenſorinus, nachdem er die obige Definition gegeben hat, das große Jahr ſei ein ſolches, „quem Solis, Lunae vagarumque quinque stellarum orbes conficiunt, cum ad idem signum, ubi quondam simul fuerunt, una referuntur“. fortfährt, ein ſolches Jahr (hunc sc. annum) habe nun unter andern auch Heraklitus und Linus angenommen und auf 10,800 Jahre beſtimmt. —

Es ſteht alſo feſt, daß Heraklit eine ſolche *ἀποκατάστασις* der Geſtirne in ſeinem Werke erwähnt und irgend etwas an ſie geknüpft hat. Er iſt ſogar, bis auf die mythiſche Figur des Linus und des Orpheus, der erſte hiſtoriſche Philoſoph, der bei Cenſorinus oder anderwärts als ein ſolches Jahr und ſomit eine ſolche *ἀποκατάστασις* der Geſtirne kennend erwähnt wird. Ja betrachtet man nur ein wenig näher die Erklärung, die Cenſorinus davon giebt: als einen Zeitraum, der durch jenen in ſich zurückkehrenden Kreislauf aller Planeten beſchrieben wird, und erwägt man hierbei, wie bedeutungsvoll dem Heraklit, nach ſeiner Philoſophie, jeder ſolcher in ſich zurückkehrende Kreislauf erſchien und erſcheinen mußte; wie z. B. nach jener andern Stelle deſſelben Cenſorinus (c. XVI. p. 79. Hav.) gerade er der Vater jener Definition der *γενεά*. als eines Zeitkreislaufes (orbis aetatis) iſt, innerhalb deſſen die menſchliche Natur zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt (— man vgl. das oben p. 123 sqq. Geſagte —), ſo liegt auf der Hand, wie hochwichtig dem Heraklit, ſobald er einmal irgendwoher von einer ſolchen *ἀποκατάστασις* der Geſtirne Kunde erhalten hatte, dieſes Factum ſich darſtellen mußte. In beiden Definitionen lebt nur ein und derſelbe Grundgedanke. Er hatte jenen im Kleinen in ſich zurückkehrenden Kreislauf innerhalb der menſchlichen Natur zur Baſis ſeiner chronologiſchen Beſtimmung gemacht und das Menſchenalter oder die *γενεά* auf Grund deſſen auf 30 Jahre feſtgeſetzt, — es war für ihn nur höchſt conſequent und ſeiner Philoſophie angemeſſen, wenn er auch jenen größten kosmiſchen in ſich zurückkehrenden Kreislauf, den die ſideriſche *ἀποκατάστασις* darſtellt, zu einer höchſt weſentlichen kosmiſchen Periode machte und in gewiſſer

1) d. h. wo es nicht blos eine calendariſch-chronologiſche Ausgleichungsperiode iſt, was ja aber niemand von dem heraklitiſchen großen Jahr von 10,800 oder 18000 Jahren würde annehmen können, was auch gegen das beſtimmte Zeugniß des Cenſorinus angeht und überhaupt unmöglich iſt.

Digitized by Google

Weiſe als die Dauer oder das Alter einer kosmiſchen Generation beſtimmte. —

In welcher näheren Weiſe konnte aber Heraklit eine ſolche Beſtimmung mit ſeiner geſammten Phyſik vermitteln? Wenn es gelingt, dieſe Frage zu beantworten, ſo wird damit zugleich auch mit letzter Evidenz erklärt ſein, wieſo dieſe *ἀποκατάστασις* der Geſtirne und die damit gegebene phyſiſche Beſtimmung ſo leicht dazu kommen konnte, die ſinnliche Einkleidung einer *ἐκπύρωσις* zu erhalten, und wie ſich dies ſolange theils mit, theils ohne das Bewußtſein ihrer Bedeutung wiederholen konnte, bis ſich dieſes Bewußtſein endlich ganz verlor. Es wird ſich alſo erſt durch die Beantwortung dieſer Frage das wahre und poſitive Weſen der ſtoiſchen wie heraklitiſchen *ἐκπύρωσις* ergeben.

Wir halten aber die Beantwortung dieſer Frage im Allgemeinen und ſogar bis zu einer gewiſſen näheren Grenze nicht für unmöglich. Ja wir ſind der Meinung, daß die Momente für dieſe Antwort, und zum Theil ſelbſt die Beweiſe dafür, ſchon in allem Bisherigen enthalten ſind.

Wir haben oben (p. 108—121) geſehen, daß nach Heraklit die Sonne zwar immer neu wird, indem ſie auch im Laufe eines Tages ſich beſtändig durch die Umwandlung des Meeres in ihr Feuer ergänzt, daß Heraklit aber auch noch die weitere Maaßbeſtimmung für die Sonne getroffen hat, daß ſie täglich neu ſei, — in dem Sinne, daß ſie aus dem Laufe des einen Tages in den andern hinüber auch nicht ein Atom ihres Daſeins bewahren kann, da noch in dem Laufe des erſten Tages das geſammte Quantum des in demſelben in Sonnenfeuer ſich umwandelnden Meeres durch das ebenſo beſtändige Umwandeln des Sonnenfeuers in Waſſer (oder Verlöſchen) wieder rückgewandelt und in die *θάλαττα* zurückgekehrt iſt.

Bei der Sonne vollzieht ſich alſo dieſe totale Renovation im Laufe eines Tages. Die andern Geſtirne ſind, wie uns die Berichterſtatter von Heraklit verſichern, weit entfernter von der Erde als die Sonne; ſie bewegen ſich zum Theil (der Mond) durch einen unreineren Umkreis, ſie nähren ſich, wie die Berichterſtatter weiter verſichern, aus der dunklen *ἀναθυμίασις* oder der ſich aus der Erde entwickelnden Feuchtigkeit. Und beſonders, was hiermit zuſammenhängt und aus Heraklit's eigenen Worten hervorgeht, ihr Feuer iſt bei weitem nicht ſo intenſiv als das der Sonne, da ihr Licht nicht einmal die Nacht verſcheuchen könnte.

Aus allen dieſen Gründen muß freilich jener Umwandlungs- und Erzeugungsproceß der Geſtirne aus der *μεταβολή* des Feuchten und der Erde weit langſamer vor ſich gehen als bei der Sonne; die totale Reno-

Digitized by Google

vation dieſer Geſtirne[1]) muß bei jedem derſelben viel länger dauern, als die der Sonne. Aber bei alledem muß immer einmal der Zeitpunkt auch bei den Geſtirnen eintreten, wo von einem gegebenen Moment abgerechnet, ihr totales Daſein wieder renovirt iſt, d. h. wo die μεταβολή des Feuchten und der Erde, welche ſich mählich in das Feuer dieſer Geſtirne umwandelt, wieder durch dieſes Feuer hindurch in die θάλαττα zurückgekehrt iſt.

Wir haben ferner im § 23., auf deſſen Ausführungen wir hier überhaupt zurückverweiſen müſſen, geſehen, wie die Sonne in ihrem Tageslauf — und ſomit auch in ihrem Jahreslauf, denn auch Sommer und Winter beruhen ja bei Heraklit nach allen Berichterſtattern nur auf denſelben Verhältniſſen wie Tag und Nacht*) — nur das Maaß angiebt der ihr zu Grunde liegenden μεταβολή und ihrer beiden ſtets fortdauernden, aber wechſelnd quantitativ überwiegenden Seiten, der Umwandlung in Feuer und der Rückwandlung in Meer (des Entzündens und Verlöſchens).

Wir haben geſehen, wie Heraklit bemüht war, in der Bahn der Sonne feſte Maaße und Uebergangspunkte für dies quantitative Verhältniß, wel-

---

1) Zunächſt ganz unſcheinbare, aber deswegen nicht weniger wichtige, in dem Zuſammenhange mit dem oben ferner Auszuführenden auch wohl hinreichend klare Spuren dieſes kosmiſch-ſideriſchen Proceſſes liegen auch bei dem Heraklitiker, dem Pſeudo-Hippokrates de diaeta I., vor. So in den ſchon oben (p. 117) hervorgehobenen Worten ib. p. 628. Kuehn.: „ἄστρων τε ἐπιτολὰς καὶ δυσίας γινωσκειν δεῖ ὅκως ἐπίστηται τὰς μεταβολὰς καὶ ὑπερβολὰς φυλάσσειν καὶ σίτων καὶ ποτῶν καὶ πνευμάτων καὶ τοῦ ὅλου κόσμου κτλ.“, in welchen offenbar unſerer früheren Ausführung gemäß die auf- und untergehende Laufbahn der Geſtirne — und nicht blos der Sonne — mit der allgemeinen realen μεταβολή verknüpft und als ſie vermittelnd erſcheint. Aber noch mehr, p. 639 heißt es bei demſelben Autor, indem er den menſchlichen Körper phyſiologiſirt: αἱ μὲν πρὸς τὰ κοῖλα τῶν ὑγρῶν σελήνης δύναμιν, αἱ δὲ ἐς τὴν ἔξω περιφορὴν, πρὸς τὸν περιέχοντα πάγον, ἄστρων δύναμιν. Es ſind wenige Worte, die aber in dieſem Zuſammenhang gewiß einen deutlichen Blick auf ihren großen Hintergrund im kosmiſchen Syſteme des Epheſiers fallen laſſen. Das Feuchte im Körper entſpricht der δύναμις des Mondes, ſeine feſte Umgebung der δύναμις der Geſtirne (das Feurige ſelbſtredend der δύναμις der Sonne). Wenn Sonne, Mond und Geſtirne ſomit eine ſolche unterſchiedene δύναμις haben, ſo muß auch ihre Wechſelwirkung mit der Erde, ihre Renovation und ebenſo ihre Bahn von entſprechender Verſchiedenheit geweſen ſein und man ſieht, daß die (ſiehe oben p. 122) Ernährung der Geſtirne aus der aus der Erde ſich entwickelnden ἐπίγειος ἀναθυμίασις ſchwerlich erſt ſtoiſche Erfindung iſt.

*) Vgl. jetzt das neue Fragment bei Pſeudo-Origenes IX, 10. p. 283: „ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος κτλ.

Digitized by Google

ches ihr Lauf darſtellt, anzugeben, wie ihm aber die totale Erneuerung derſelben erſt dann eingetreten war, wenn ſie wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurückgekehrt iſt. Es iſt ſomit nur von ſtrenger Analogie, ja eigentlich beinah nothwendig, daß ſich Heraklit auch jene totale Erneuerung aller Geſtirne mit der Vollendung ihrer längſten Bahn und der Rückkehr eines jeden von ihnen zu ſeinem Ausgangspunkte verbunden gedacht hat. — Werfen wir ferner einen Blick auf die andere Seite dieſes ſideriſchen Proceſſes, auf die eigentliche gegenſtändliche Welt, ſo wiſſen wir ja, daß nach Heraklit jedes Exiſtirende, auch die Erde und ihre feſteſten Formen, einmal wieder in Feuer umgeſetzt wird. Natürlich, denn Jedes geht mählich in Feuchtes über und wird aus dieſem in Sonnen- und Geſtirnfeuer umgewandelt, ſowie es aus dieſem wieder in Meer ſich umwandelt u. ſ. f. Ein Moment alſo muß einmal kommen, wo jedes Atom des geſammten κόσμος den Kreislauf des Daſeins durchgemacht hat und durch die Form des Feuers hindurchgejagt worden iſt. Und indem ſich Heraklit, wie gezeigt, dieſen Moment als mit der Vollendung der Bahn der Planeten verknüpft dachte, — kam er zu der ἀποκατάστασις der Geſtirne als zu der großen Periode der geſammten kosmiſchen Erneuerung, oder der kosmiſchen Generation, wie wir vorhin ſagten. Ja er konnte ſich nach dem Vorigen (ſ. p. 116 sq.) dieſen Moment conſequenterweiſe nicht anders, als mit der Rückkehr aller Geſtirne zu ihrer urſprünglichen Stellung verbunden denken. Denn ſo lange ſie noch in ihrer Bahn begriffen waren, war eben ihre eigene totale Renovation noch nicht eingetreten und es gab noch ſomit ein Atom, das dieſen Kreislauf des Daſeins noch nicht durchgemacht hatte. —

Wie alſo Heraklit geſagt hat, daß die Sonne täglich neu ſei, ohne damit ihr beſtändiges Werden aufzuheben, wie etwa von der modernen Phyſiologie hin und wieder geſagt worden iſt, daß der Menſch in Folge ſeines beſtändigen Secretions- und Reproductionsproceſſes immer in ſieben Jahren ein gänzlich neuer geworden ſei, ohne ihn deshalb doch hierbei ſterben zu laſſen, ſo hat Heraklit eine ſolche Periode für die geſammte kosmiſche Erneuerung beſtimmt, ohne dabei an einen Weltuntergang und eine reale ἐκπύρωσις zu denken.

Wenn es eine einzelne Stelle giebt, welche vorzugsweiſe das hier Entwickelte beſtätigt, ſo ſind es jene dunklen, oben citirten (p. 185) Worte des Kleanthes, die gewiß bisher unverſtändlich ſein mußten, jetzt aber ihr volles Licht erhalten. Kleanthes hat nach Plutarch, indem er dadurch die ἐκπύρωσις beweiſen wollte, geſagt, daß die Sonne den Mond und die übrigen Geſtirne alle mit ſich ausgleiche (ſich ganz gleich mache) und in ſich ſelbſt um-

Digitized by Google

wandle (*ἐξομοιῶσαι πάντα ἑαυτῷ καὶ μεταβαλεῖν εἰς ἑαυτόν*) und daß die Geſtirne ſelbſt hierzu cooperiren (*συνεργοῦσι τῷ ἡλίῳ*). Es liegt jetzt klar vor, wie richtig dies iſt, denn indem die Geſtirne ſich während der Vollbringung ihrer Bahn mählich renoviren, wandelt ſich eben ihr Feuer in Meer um, das wieder von der Sonne reſorbirt wird. Und indem ſo mit der Rückkehr der Geſtirne in ihren Ausgangspunkt die totale Erneuerung der Geſtirne und alſo die totale Umwandlung ihrer früheren Feuerſubſtanz in Meer eingetreten iſt, für den raſcheren Proceß der Sonne aber jeder Tag die totale Erneuerung aus dem Meer bewirkt, iſt ſomit mit dieſer vollbrachten *ἀποκατάστασις* auch die ganze Subſtanz der Geſtirne durch die Sonne hindurchgetrieben oder ſie ſind unter ihrer eigenen Mitwirkung von dieſer in ſich umgewandelt worden!

Eine frappante Beſtätigung deſſen enthalten vielleicht auch noch die Verſe des Kleanthes in ſeinem Hymnus auf Zeus, worin er von dieſem ſagt, daß er durch den „immerlebenden Blitzſtrahl“ (*ἀεὶ ζώοντα κεραυνόν*) erfülle

„— — das Wort, das gemeinſame, welches durch Alles
Geht, zu den Lichtern den großen ſich miſchend wie zu den kleinen[1]).
Ὃ σὺ κατευθύνεις κοῖνον λόγον, ὃς διὰ πάντων
φοιτᾷ μιγνύμενος μεγάλοις μικροῖς τε φάεσσιν.

Der Beweis für unſere geſammte Entwickelung liegt aber überhaupt nicht in einer Stelle. Es giebt freilich keine einzelne Nachricht, die das geradezu beſagt[2]). Aber der Beweis ſcheint uns eben ein unverhältnißmäßig ſtärkerer zu ſein[3]). Er liegt eben in der geſammten Dar-

1) Nach Mohnike's Ueberſetzung. — Man ſieht auch hier beiläufig wieder das ſo oft dargelegte Verhältniß; das immerlebende kosmiſche Feuer iſt nur der Diener und Vollſtrecker des Logos; es iſt aber real ſich entzündend und verlöſchend.

2) Beinahe muß man aber auf Grund des obigen Fundamentes ſogar als eine ſolche poſitive Nachricht über Heraklit in Anſpruch nehmen, was Plato im Timäus p. 37. E. sqq. von der Zeit ſagt, welche durch die Bewegung der Sonne, des Mondes und der fünf Wandelſterne erzeugt werde (wovon wir jetzt und in Bezug auf die Sonne ſchon oben p. 111 sqq. p. 120 sq. geſehen haben, wie dies wörtlich bei Heraklit der Fall), wie er dabei die Sonne als ein Maaß der Zeit am Himmel entzünden und die Zeit dann durch die *ἀποκατάστασις* der Geſtirne vollenden läßt, mit den Worten: „Nichtsdeſtoweniger läßt ſich begreifen, wie die vollkommene Zahl der Zeit das vollkommene Jahr dann ausfüllt, wenn die Schnelligkeiten aller acht Kreisläufe gegen einander vollendet zu demſelben Ausgang zurückgekehrt ſind ꝛc.“ Wir kommen bald hierauf näher zurück.

3) Daß immerhin noch manche Mittelglieder über die nähere Durchführung dieſer phyſiſch-ſideriſchen *μεταβολή* Heraklit's fehlen, iſt freilich nicht zu läugnen,

Digitized by Google

ſtellung; er liegt hauptſächlich auch in der befriedigenden und übereinſtimmenden Auflöſung, welche jetzt alle bisher ſcheinbar noch ſo widerſprechenden Berichte und Thatſachen finden. Vieles ſogar, was zunächſt weit ab zu liegen ſcheint, gewinnt erſt jetzt ſein ganzes concretes Verſtändniß. Es kann nicht unſer Zweck ſein, hier Alles zuſammenzuſtellen oder alle an den andern Orten dieſes Buches zerſtreuten Stellen durchzugehen, welche nun von hier aus ihre zuſammenſtimmende Erklärung finden und dieſe rückwirkend beſtätigen. Einige Bemerkungen mögen genügen, da ſich Jedem bei näherer Betrachtung des heraklitiſchen Stoffes hinreichend viele aufdrängen werden. So ſieht man jetzt, wie wörtlich und auch phyſiſch jener eigenthümliche, ſo oft in den Fragmenten wie den Berichten wiederkehrende Ausdruck Heraklit's zu nehmen iſt, mit welchem er ſeinen Alles

---

obgleich er ſchwerlich ſehr ins Einzelne dabei gegangen ſein dürfte und vergleichungsweiſe gewiß nicht ſo weit wie Plato im ſpäter zu betrachtenden Timäus. Auch liegen noch manche Spuren von ſolchen Mittelgliedern aus dem ſich zur *ἀποκατάστασις* abſchließenden Proceß der Geſtirne vor, wenn auch ihrer Vereinzelung wegen manche nur ſchwer zu entziffern ſind. Manches werden wir im Verlaufe noch hervortreten ſehen, hier verweiſen wir zunächſt auf die oben p. 116. 117. 194 in den Noten aus dem Heraklitiker beigebrachten Stellen. Zu jenen ſchwer zu entziffernden Spuren rechnen wir auch die Nachricht bei Lydus de mensibus c. VI. p. 108. R. *ὅθεν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ Ἡράκλειτος γενεὰν τὸν μῆνα* (unbedingt bei Heraklit noch mit der Bedeutung von Mond ſelbſt zuſammenfallend) *καλεῖ*. Ein Zuſammenhang mit dem Weſen und der Zahl der Zeugung (nach ſeiner Definition oben p. 124) liegt hierin wohl gewiß vor, ſo daß ich auch der Meinung bin, daß dem Berichte des falſchen Origenes Philosophumena I. c. 4. p. 884. de la Rue von Heraklit: *καὶ ὥσπερ ὁ Ἐμπεδοκλῆς πάντα τὸν καθ' ἡμᾶς τόπον ἔφη κακῶν μέστον εἶναι καὶ μέχρι δὲ σελήνης τὰ κάκα φθάνειν ἐκ τῶν περὶ γῆν τόπων τεθέντα, περαιτέρω δὲ μὴ χωρεῖν, ἅτε καθαρωτέρου τῶν ὑπὲρ τὴν σελήνην παντὸς ὄντος τόπου· οὕτω καὶ τῷ Ἡρακλείτῳ ἔδοξεν.* — ein Bericht, den man ohne jenes Vorige für eine ganz willkürliche und rein grundloſe Uebertragung von Empedokles auf Heraklit halten müßte — doch wenigſtens irgend etwas beim Epheſier zu Grunde liegt, zumal auch, wenn man ſich jener obigen Worte des Heraklitikers erinnert — — *τῶν ὑγρῶν σελήνης δύναμιν*! Jedenfalls dürfte ſich ſchon aus dieſen Worten zeigen und durch die Stelle des Lydus nur beſtärkt werden, daß der Mond als Symbol und als Geſtirne der feuchten Zeugung bei den Griechen auch nicht erſt „neuplatoniſch", ſondern heraklitiſchen Urſprungs iſt. (Von den Aegyptern bekundet uns dieſe Anſchauung Plut. de Is. et Os. c. 41: *τὴν μὲν γὰρ Σελήνην, γόνιμον τὸ φῶς καὶ ὑγροποιὸν ἔχουσαν, εὐμενῆ καὶ γοναῖς ζώων καὶ φυτῶν εἶναι βλαστήσεσι.*) — Wir haben übrigens über den Zuſammenhang jener und anderer Stellen miteinander eine eigene Meinung, die wir indeß zur Zeit noch auf ſich beruhen laſſen.

Digitized by Google

durchwaltenden Logos als einen „*πάντα διὰ πάντων*“ „Alles durch Alles“, hindurchleitenden oder hindurchſteuernden bezeichnet, wie z. B. in dem Fragment (§ 15.) von der *γνώμη, ἥτε οἴῃ κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.*

Es iſt jetzt kein Pleonasmus mehr und keine Unklarheit in dieſem ſtändigen Terminus des Epheſiers. Denn wirklich haben wir geſehen, wie während einer ſolchen Periode kosmiſcher Generation jedes Atom des kosmiſchen Daſeins durch alle Exiſtenzformen deſſelben hindurchgetrieben und hindurchgeſteuert wird[1]). Ebenſo erlangt jetzt erſt ihr concretes phyſiſches Verſtändniß die Beſchreibung, die Plato im Kratylos (p. 412 sq.) von dem heraklitiſchen Princip (dem *δίκαιον*) giebt, es ſchildernd als „das durch Alles Hindurchgehende, durch welches alles Werdende erſt wird, und als deshalb das Schnellſte und Feinſte, denn nicht könnte es ſonſt durch alles Gehende hindurchgehen, wenn es nicht das Feinſte wäre, ſo daß nichts es aufhält, und das Schnellſte, ſo daß es ſich zu dem Andern wie zu Stehendem verhält; da es nun aber alles Andere hindurchgehend durchwaltet (*ἐπεὶ δ' οὖν ἐπιτροπεύει τὰ ἄλλα πάντα διαϊόν*), ſo iſt ihm nun eben dieſer Name — *δίκαιον* — mit Recht geſetzt worden“. Beſonders frappant iſt es aber, wie Plato nun dennoch bald darauf einen Heraklitiker von dieſem Alles durchwaltenden Gerechten ſagen laſſen kann, es ſei die Sonne „denn dieſe allein durchwalte hindurchgehend und

1) Darum beſteht auch eben alle Weisheit darin, die — mit der *εἱμαρμένη* identiſche — *γνώμη* zu wiſſen, welche das Geſetz dieſes kosmiſchen Kreislaufs für alles Daſein bildet. Die Stoiker drücken das bei Nemeſius a. a. O. ſo aus, daß diejenigen Götter, welche bei der *ἐκπύρωσις* nicht zu Grunde gehen und alſo eine Periode überleben, aus dieſer alles Künftige im Voraus wiſſen, weil in den folgenden Perioden nichts fremdes ſich vollbringt (*τοὺς δὲ θεοὺς, τοὺς μὴ ὑποκειμένους τῇ φθορᾷ ταυτῇ παρακολουθήσαντες μιᾷ περιόδῳ, γινώσκειν ἐκ ταύτης πάντα τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι ἐν ταῖς ἑξῆς περιόδοις· οὐδὲν γὰρ ξένον ἔσεσθαι*). Die Periode iſt ja eben nur der aufgerollte Leib des kosmiſchen Kreislaufs, wie die *γνώμη* ſein ideelles Geſetz iſt. Bei Heraklit, der ſeines Begriffes überall mächtig bleibt, braucht man daher keine Periode realiter mit durchzumachen, ſondern es genügt, die *γνώμη* zu kennen, wie dies auch Marc. Anton. XI, 2. von der Seele ſagt: „— — *τὴν περιοδικὴν παλιγγενεσίαν τῶν ὅλων ἐμπεριλαμβάνει καὶ περινοεῖ καὶ θεωρεῖ. ὅτι οὐδὲν νεώτερον ὄψονται οἱ μετ' ἡμᾶς*“*) *κτλ.*

*) Jetzt wird aber auch klar ſein, worauf wir Bd. I. p. 340. Anm. u. p. 341, 1. hinwieſen, ohne dort dies ganz deutlich machen zu können, wie auch dieſes abſolute Wiſſen, dieſe *γνώμη*, bei Heraklit immer nur ein Wiſſen des Objectiven und kein ſich ſelbſt erfaſſendes Wiſſen, keine Intelligenz iſt.

Digitized by Google

verbrennend das Seiende", *τοῦτον γὰρ μόνον διαϊόντα καὶ κάοντα ἐπιτροπεύειν τὰ ὄντα.* Es liegt auf der Hand, wie Platon in dieſen Worten ſich auf nichts Anderes bezieht, als auf den eben geſchilderten ſideriſchen Proceß und wie er nur ganz daſſelbe ſagt, was in den ſcheinbar ganz abliegenden und doch, wie ſich ergeben hat, tief identiſchen, vorher betrachteten Worten des Kleanthes enthalten iſt, daß die Sonne alle Geſtirne in ſich umwandle ꝛc.

Auch was uns Euſebius Praep. Ev. XIV, 3. von den Grenzen der Zeit ſagt, *πυρὸς ἀμοιβὴν γὰρ εἶναι τὰ πάντα, χρόνον τε ὡρίσθαι τῆς τῶν πάντων εἰς τὸ πῦρ ἀναλύσεως καὶ τῆς ἐκ τούτου γενέσεως.* Alles ſei Umwandlung aus Feuer, die Zeit aber werde begrenzt durch die Auflöſung aller Dinge in das Feuer und durch die Entſtehung aus demſelben, — iſt jetzt ſo klar wie richtig und gar nicht mehr irreführend. Jene große Periode der *ἀποκατάστασις* der Geſtirne iſt das Maaß, innerhalb deſſen jedes Sein ſich durch das Feuer, aus deſſen Umwandlung es entſtanden iſt, wieder hindurchgetrieben hat und die Zeit wie ein Kreis (vgl. oben p. 119, 1. und das Fragment Bd. I. p. 88 sq.) wieder in ihren eigenen Ausgangspunkt zurückkehrt. Nichts Anderes liegt aber auch dem Berichte zu Grunde, daß (ſ. Bd. I. p. 84) nach Heraklit die Grenze von Allem Eine geweſen ſei. Ja jetzt erlangt auch erſt ihr beſſeres phyſiſches Verſtändniß die Nachricht des Sextus (ſ. Bd. I. p. 358 sq.), daß Einige bei Heraklit ſtatt des Feuers vielmehr die Zeit als die *ἀρχή* des Seienden angeſehen haben[1]). Auch die heraklitiſche *εἱμαρμένη* und die Definitionen, die uns die Berichterſtatter von ihr geben, gewinnen erſt jetzt ihre phyſiſche Seite und ihren beſtimmten Sinn. Sie wird uns ja erklärt als der „aus dem Geſetze des Gegenlaufs weltbildende Logos" (ſ. Bd. I. p. 328) und, wie es anderwärts heißt (Bd. I. p. 329) als der ſich durch die Weſenheit des Alls hindurchziehende Logos, „*αὐτὴ δ' ἐστὶ τὸ αἰθέριον σῶμα σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένον*". Sie iſt alſo „der Saame der Entſtehung des Alls und das feſtgeſetzte Maaß des Umlaufs oder der Periode", d. h. der Periode, die wir ſoeben betrachtet haben. Sie iſt eben die vorherbeſtimmte Nothwendigkeit, d. h. ſie iſt jene vorausbeſtimmte unzerreißliche (ſ. Bd. I. p. 323 sq. u. p. 375 sqq.) Reihenfolge von Umwandlungen, die jedes einzelne kosmiſche Daſein durchlaufen muß, bis der große Kreis der geſammten kosmiſchen Erneuerung geſchloſſen iſt und hiermit

1) Vgl. über die Zeit noch oben p. 120 sq.

Digitized by Google

derſelbe Kreislauf von Neuem beginnt. Freilich wird alſo, wer dieſe *εἱμαρμένη* oder *γνώμη* einmal kennt, Alles wiſſen, nicht nur, was iſt, ſondern auch was ſein wird; denn er wird das Geſetz wiſſen, welches durch alle Ewigkeit hindurch Alles durch Alles hindurchſteuern wird. —

Ganz beſonders wird aber auch die vorſtehende Entwickelung bewährt und die in ihr gegebene Auflöſung der heraklitiſchen *ἐκπύρωσις* über jeden Zweifel erhoben, wenn man von hier aus einen Rückblick auf die letzten drei §§ wirft und die in ihnen angeführten Stellen. Alle Schwierigkeit, jeder ſcheinbare Widerſpruch in den Berichten iſt jetzt gehoben und erklärt und es giebt keine Stelle mehr, die ſich jetzt nicht von ſelbſt befriedigend auflöſte.

Wenn uns z. B. oben, p. 157, Simplicius ſagte: *γενητὸν δὲ καὶ φθαρτὸν τὸν ἕνα κόσμον ποιοῦσιν, ὅσοι ἀεὶ μέν φασιν εἶναι κόσμον, οὐ μὴν τὸν αὐτὸν ἀεί, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλον γινόμενον κατά τινας χρόνων περιόδους, ὡς Ἀναξιμένης τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Διογένης καὶ ὕστερον οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς.* ſo iſt jetzt der Widerſpruch, der oben noch darin vorzuliegen ſcheinen mußte, daß die Welt einerſeits eine und zugleich auch immer iſt, und dennoch andererſeits dieſe eine immerſeiende Welt nicht nur beſtändig — denn dies wäre kein Widerſpruch — ſondern gerade „nach gewiſſen Zeitumläufen“ eine andere wird, vollſtändig gehoben und es iſt dargethan, wie wenig deshalb hierin ein realer, mit dem Weltbeſtande in der Zeit wechſelnder Weltuntergang vorzuliegen braucht und wie wenig er auch nach Simplicius ſelbſt darin vorliegen ſoll, da dieſer ja in dem erſten Theil dieſer Stelle, ſo wie anderwärts (p. 177) demſelben ausdrücklich widerſpricht. Ebenſo hat ſich nun gezeigt, wie gar nichts für eine reale *ἐκπύρωσις* daraus geſchloſſen werden kann, wenn in dieſer Stelle, wie anderwärts, Heraklit mit den Stoikern in Bezug auf dieſe Lehre zuſammengeſtellt wird. Jetzt iſt auch erſt klar, was Alexander von Aphrodiſias (ſ. p. 178 sqq.) mit ſeiner Unterſcheidung will, daß Heraklit mit dem für *πῦρ ἀείζωον* und für ewig erklärten „*κόσμον τόνδε*“ doch nicht „*τήνδε διακόσμησιν*“ beſagen will und wie Recht der Aphrodiſier dabei hat. Denn mit dieſem „*τήνδε διακόσμησιν*“ meint er eben die gleichzeitige Weltgliederung, wie ſie während der Dauer einer ſolchen kosmiſchen Generation beſteht. Denn im Unterſchiede von den einzelnen Exiſtenzen als ſolchen iſt dieſe *διακόσμησις* freilich die ganze Welt des getheilten Daſeins, aber auch dieſe wandelt ſich eben in jener kosmiſchen Periode zurück und erneuert ſich, und in der That iſt daher nicht eine ſolche *διακόσμησις*, ſondern alle ſich aufeinanderfolgenden von Heraklit mit ſeiner Definition des *κόσμος* als *πῦρ ἀείζωον*, das da

Digitized by Google

war, iſt und ſein wird, gemeint. Ja ſelbſt Berichte, wie der des Diogenes IX, 8. *πεπεράσθαί τε τὸ πᾶν καὶ ἕνα εἶναι κόσμον· γεννᾶσθαί τε αὐτὸν ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τινας περιόδους ἐναλλὰξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα· τοῦτο δὲ γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην*, ſind jetzt, zwar ſicher von Diogenes falſch gemeint, aber doch den Worten nach gar nicht unrichtig und können ſehr wohl, wie auch die widerſprechende Angabe des *ἕνα κόσμον* und der darauf folgende Satz *τῶν δὲ ἐναντίων κτλ.* zu zeigen ſcheinen, aus einem ganz guten und die Sache ganz richtig auffaſſenden Commentator herrühren.

Ebenſo hat ſich gezeigt, daß auch die ſtoiſche *ἐκπύρωσις* ſelbſt urſprünglich und nach ihrer wahren Bedeutung gar keine andere war, als dieſe heraklitiſche ſelbſt, und eben nur das ſinnliche Gewand und der Name theils die Forſcher über die Stoiker, theils auch dieſe ſelbſt über den Sinn der Traditionen, mit denen ſie ſich trugen, getäuſcht hat.

Wir glauben unſere Meinung über dies Verhältniß nicht klarer und beſſer ausdrücken zu können, als wenn wir auf das naheliegende Beiſpiel der Phönixperiode verweiſen und die treffenden Worte herſetzen, welche Lepſius in ſeinen ſo gelehrten wie geiſtvollen Ausführungen über dieſelbe äußert [1]): „Es geht aus den Erklärungen der Schriftſteller ſelbſt hervor, daß ihnen dieſe Bedeutung im Ganzen allerdings bekannt war. — — Aber das Bedürfniß der Alten, jedes abſtracte Naturgeſetz unter dem Bilde eines Ereigniſſes der Anſchauung näher zu bringen, ließ ſie zuletzt das Bild ſelbſt für Wirklichkeit halten".

Auch in unſerm Falle ſcheint uns dies in den oben über die ſtoiſche *ἐκπύρωσις* beigebrachten Stellen, im Verein mit der nunmehr gegebenen Entwickelung des Sachverhältniſſes bei Heraklit, ſo ſchlagend nachgewieſen zu ſein, daß es überflüſſig wäre, ſich hierüber nochmals weiter verbreiten zu wollen. Es liegt jetzt auf der Hand, wie charakteriſtiſch die p. 146, 2. über Zeno von Tarſus angeführte Nachricht iſt, er habe die reale Weltvernichtung „bezweifelt" (*ἐπισχεῖν*), oder ſich des Urtheils darüber enthalten. Es iſt klar, wie der Mann eben zu Denen gehörte, die weder ganz getäuſcht waren, noch ganz klar ſahen und daher gar nicht recht wußte, woran er mit ſeinem Dogma ſei. Es rechtfertigen ſich jetzt auch von ſelbſt und erweiſen ſich gerade als vorzüglich gut viele Stellen, die bisher unerklärlich erſcheinen mußten, wie z. B. die eben betrachtete des Simplicius, welche auch den Stoikern die Unvergänglichkeit der Welt beilegt, oder z. B. die noch frappanteren Worte des Juſtinus, Apolog. I.

1) Chronologie der Aegypter T. I. p. 182.

Digitized by Google

p. 45. „*Ἡμεῖς τὴν ἐκπύρωσίν φαμεν γίνεσθαι, ἀλλ' οὐχ, ὡς Στωικοὶ, κατὰ τὸν τῆς εἰς ἄλληλα πάντων μεταβολῆς λόγον, ὃ αἴσχιστον ἐφάνη*".

Hier wird alſo geradezu die ſtoiſche *ἐκπύρωσις* als das Geſetz der Umwandlung von Allem ineinander definirt, wobei doch das *εἰς ἄλληλα πάντων* nur heißen ſoll und auch wie überall nur heißen kann: Umwandlung eines Einzelnen in ein andres Einzelne. Worte, die alſo, als Definition der ſtoiſchen *ἐκπύρωσις*, bisher ganz unbegreiflich hätten erſcheinen müſſen, jetzt aber dem Kirchenvater vielmehr nur zu großer Ehre [1]) gereichen und daſſelbe ſagen, was uns ſchon der ſtoiſche Fragmentiſt ſo ausdrückte: interitu singulorum universa **sempiterna** fieri necesse est. Ja gerade die dreifachen Widerſprüche, in denen ſich dieſer ſtoiſirende Autor daſelbſt (p. 148) in einem Athem über die Weltvernichtung verwickelt, erweiſen ſich jetzt nur als umſomehr charakteriſtiſch und unſere Darſtellung beſtätigend.

Aber man höre einen ſtoiſchen Autor ſelbſt, Marcus Antoninus V. § 13: „Ich beſtehe aus Urſächlichem und Materiellem (*αἰτιώδους καὶ ὑλικοῦ*), **Keines** von dieſen beiden wird in das Nichtſein (*εἰς τὸ μὴ ὄν*) zurückgehen, wie es auch nicht aus dem Nichtſein geworden iſt. Vielmehr wird jeder meiner Theile dem Geſetze der Umwandlung gemäß (*κατὰ μεταβολήν*) zu einem andern Theile des Weltalls gemacht und dieſer wandelt ſich wiederum in einen andern Theil des Weltalls um (*εἰς ἕτερον μέρος τοῦ κόσμου μεταβάλλει*) und ſofort ins Unendliche (*εἰς ἄπειρον*), denn dieſer Umwandlung gemäß (*κατὰ μεταβολήν*) bin ich ſelbſt geworden und die, die mich gezeugt haben und wieder rückwärts in's Unendliche. Denn nicht hindert es, ſo zu ſprechen, wenn auch in Gemäßheit vollbrachter Perioden das Weltall gegliedert wird; „*οὐδὲν γὰρ κωλύει οὕτως φάναι, κἂν κατὰ περιόδους πεπερασμένας ὁ κόσμος διοικῆται*".

So? Und warum hindert den kaiſerlichen Philoſophen dieſe Lehre von der periodiſchen *ἐκπύρωσις*, von der angeblich in zeitlicher Trennung von der Weltbildung vor ſich gehenden Weltvernichtung, nicht, wie er ſelbſt als einen ſcheinbaren, aber nur ſcheinbaren Widerſpruch hervorhebt, an den

1) Auch Tatianus muß Lob geſpendet werden, wie richtig er ſich or. ad Graec. c. IX. p. 23 ausdrückt, daß nach den Stoikern „in Gemäßheit gewiſſer Zeitkreiſe dieſelben Dinge immer entſtänden und vergingen", *οὐχ ὡς οἱ Στωικοὶ δογματίζουσι κατά τινας κύκλων περιόδους γινομένων ἀεὶ καὶ ἀπογινομένων τῶν αὐτῶν*, wo alſo gleichfalls nur von einem Entſtehen und Vergehen der einzelnen Dinge, nicht von einem Weltuntergang, die Rede iſt und das *ἀεὶ* auch die ununterbrochene Stetigkeit dieſer Bewegung zeigt.

Digitized by Google

ewigen Proceß des immer in neue reale Beſtimmtheit, in reale Theile der Welt umſchlagenden Anderswerdens zu glauben? Man ſehe, ob es möglich iſt, eine andere Antwort zu geben, als die in der vorſtehenden Entwickelung enthaltene! Man ſehe, wie eingeweiht in das wahre Weſen der *ἐκπύρωσις* Marcus Antoninus war!

Wenn alſo derſelbe Autor III, § 3 vom Epheſier ſagt: „Herakleitos, der ſo vieles über die *ἐκπύρωσις* der Welt phyſiologiſirte (*Ἡράκλ. περὶ τῆς τοῦ κόσμου ἐκπυρώσεως φυσιολογήσας — — ἀπέθανεν*)“, ſo wird dies jetzt niemand mehr täuſchen können, wie es noch Schleiermacher (p. 464) täuſchte. Im Gegentheil, daß er „*τοσαῦτα*“ darüber phyſiologiſirt habe, weiſt deutlich darauf hin, daß die *ἐκπύρωσις* ein ſolcher Mittelpunkt ſeines geſammten phyſiſchen Syſtems geweſen iſt, wie wir dies durch die Nachweiſung des phyſiſch-ſideriſchen Proceſſes, welcher ihren Inhalt bildet und welcher die Welt conſtituirt, dargethan haben. Sonſt ließ ſich gar nicht „ſo vieles“ über ſie phyſiologiſiren. Wie durchſichtig klar in jedem ſeiner Worte wird jetzt nicht auch der Bericht des Numenius über die Stoiker bei Euſeb. Pr. Ev. XV, c. 19. p. 820: *Ἐπὶ τοσοῦτον δὲ προελθὼν ὁ κοινὸς λόγος καὶ κοινὴ φύσις μείζων καὶ πλείων γενομένη τέλος ἀναξηράνασα πάντα καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀναλαβοῦσα ἐν τῇ πάσῃ οὐσίᾳ γίνεται, ἐπανελθοῦσα εἰς τὸν πρῶτον ῥηθέντα λόγον καὶ εἰς τὴν ἀνάστασιν ἐκείνην τὴν ποιοῦσαν ἐνιαυτὸν τὸν μέγιστον καθ' ὃν ἀπ' αὐτῆς μόνης εἰς αὐτὴν πάλιν γίνεται ἡ ἀποκατάστασις. Ἐπανελθοῦσα δὲ, διὰ τάξιν, ἐφ' οἷας διακοσμεῖν ὡς αὖτως ἤρξατο, κατὰ λόγον πάλιν τὴν αὐτὴν διεξαγωγὴν ποιεῖται, τῶν τοιούτων περιόδων ἐξ ἀϊδίου γινομένων ἀκαταπαύστως.* Obgleich hier doch das inhaltliche Weſen der *ἐκπύρωσις* geſchildert wird und werden ſoll, wird doch einer ſolchen eigentlich gar nicht erwähnt. Die Bewegung vielmehr, die ſie vollbringen ſoll (*ἀναξηράνασα κτλ.*), zieht ſich ſofort in eine Wiedergeburt, in eine *ἀνάστασις* zuſammen, welche hier mit der Beendigung des großen Jahres ganz ebenſo zuſammenfällt, wie ſonſt die *ἐκπύρωσις*. Das große Jahr, die *ἀποκατάστασις* der Geſtirne, wird hier ſofort als eine *ἀποκατάστασις* der Dinge genommen, als eine Wiederkehr des phyſiſchen kosmiſchen Kreislaufs. Die ganze Bewegung wird von dem Logos, dem Geſetze der Umwandlung ins Gegentheil, vollbracht und dieſe Kreisläufe des Daſeins gehen ununterbrochen — *ἀκαταπαύστως* — vor ſich.

Das *διὰ τάξιν ἐφ οἷας κτλ.* zeigt noch beſonders deutlich, wie die neue Periode eben nur darin beſteht, daß Jedes wieder die Formen des

Digitized by Google

kosmiſchen Kreislaufs — von Feuer in Waſſer, von Waſſer in Erde, von dieſer rückwärts in Feuer ſich umwandelnd — durchmacht.

Denn es erhellt jetzt von ſelbſt, daß auch jener „ohne Abweichung gleichen“ (*ἀπαράλλακτος*) Wiederkehr des Nämlichen in der neuen Periode zunächſt eben nur der Gedanke des gleichen kosmiſchen Verlaufes, nach welchem jeder Stofftheil wieder dieſelben Umwandlungen durchmacht, zu Grunde liegt.

So konnten freilich möglicherweiſe ſelbſt die Stofftheile, welche früher einen menſchlichen Körper gebildet hatten, ſich wieder zuſammenzufinden ſcheinen, und jedenfalls lag in dem Sinne eine wirkliche Auferſtehung der Leiber vor, daß alle ſolche Stofftheile, welche einmal einen menſchlichen Leib gebildet hatten, in der neuen Periode, da ſie alle dieſelbe verhängte Reihe der Umwandlungen wieder durchlaufen, wieder in irgend einen menſchlichen Leib, wenn auch nicht in denſelben individuellen, wie früher, ſich umſetzen. Bei einer ſtreng feſtgehaltenen Vorſtellung von der vollſtändigen Regelmäßigkeit dieſer Bewegung mußte man jedoch allerdings auch von hier aus immer wieder auf den Zuſammentritt derſelben Stofftheile zu Einem Leibe, alſo zu einer Wiederherſtellung oder Auferſtehung der individuellen Leiber gelangen. In jenem unverſtändigen Ziehen von abſtracten Verſtandesconſequenzen, welches bei den Stoikern in demſelben Verhältniſſe wuchs, in welchem ſie den ſpeculativen Begriff verloren, kamen dieſe aus der Gleichheit des kosmiſchen Naturproceſſes ſogar bis zu einer Wiederkehr derſelben Kleider, die Sokrates ꝛc. getragen habe. Noch Chryſippus dagegen hatte ſich ſogar über die Wiedererſtehung der individuellen Leiber ſehr vorſichtig dahin ausgedrückt, daß ſie blos „nicht unmöglich“ ſei (*οὐδὲν ἀδύνατον* ſ. oben p. 187). Zeno dagegen[1]) ſcheint ſich über dieſen Punkt beſtimmter geäußert zu haben und ſo dürfte auch Heraklit ſelbſt*) eine ſolche Auferſtehung der Leiber

1) Vgl. oben p. 187, 1. Jetzt wird auch erſt verſtändlich die Stelle des h. Epiphanias, Haeres. V. p. 12. ed. Petav., wo ſo beſtimmt die in der Regel nur den Pythagoräern zugeſchriebene Lehre von der Metenſomatoſe — freilich aber auch in einer von dem pythagoräiſchen Dogma hinreichend verſchiedenen Weiſe (*μεταγισμούς τε ψυχῶν καὶ μετενσωματώσεις ἀπὸ σώματος εἰς σῶμα καθαφομένας σῶμα τῶν κτλ.*) — den Stoikern nicht nur zugeſchrieben, ſondern ſowenig dies bisher mit den Nachrichten über die ſtoiſche Seele zu ſtimmen ſcheinen konnte, als ein ſyſtematiſcher und durchgeführter Mittelpunkt ihrer Philoſophie hervorgehoben wird in den Worten: *διὰ πολλῆς αὐτῶν πλάνης ταύτην τὴν ἀσέβειαν παρυφαίνουσι.*

*) Jetzt iſt dieſe ohnehin durch die ſpätere Analyſe der Stelle des Politikus erwieſene Vermuthung nun auch durch ein eigenes neues ſchon früher bezogenes Fragment des Epheſiers zur Gewißheit gebracht bei Pſeudo-Origenes IX, 10.

Digitized by Google

um ſo eher ausgeſprochen haben, als einige ſeiner Fragmente hierauf (ſ. § 34.) hinzudeuten ſcheinen, und als er endlich an den ſeit Pythagoras in Griechenland curſirenden Dogmen von der ägyptiſchen Seelenwanderung und Auferſtehung die auch gerade mit jener obenerwähnten Phönixperiode verknüpft wurden [1]), einen näheren geeigneten Anlaß hatte, in jener Weiſe, die wir nun ſchon ſo oft bei ihm nachgewieſen haben, dieſe religiöſen Dogmen zur Darſtellung ſeiner ſpeculativen phyſiſchen Begriffe zu benutzen, oder jenachdem man dies nun lieber ausdrücken will, dieſe Dogmen durch Hineinlegung ſeines — ureigenen — phyſiſchen Syſtems ſpeculativ auszulegen.

---

p. 283: *Λέγει δὲ καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν ταύτης φανερὰς, ἐν ᾗ γεγενήμεθα· καὶ τὸν θεὸν οἶδε ταύτης τῆς ἀναστάσεως αἴτιον οὕτως λέγων „„Ἐνθάδε ἐόντας ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν““.* Was wir etwa in dem Sinne nehmen: „dort ſeiend werden wir (die Seelen) auferſtehen, Bewahrer und Erwecker der Lebenden und Todten". — Wer doch aber auf eine durchaus ſichere Art beweiſen könnte, was das für ein örtliches „Dort" iſt, von dem Heraklit hier ſpricht! Unſere eigenthümliche Meinung hierüber haben wir bereits einmal in einer Anmerkung angedeutet. Und gewiß, könnten wir mit Sicherheit die Anſicht nachweiſen, die wir uns ſowohl über vieles in dem letzten Theil der plutarchiſchen Schrift de facie quae in lunae orb. app. als über manches bei Ocell. Lucanus gebildet haben, ſo ſollte es nicht ſchwer werden, jenes „dort" zu beſtimmen und manche höchſt intereſſante Conſequenzen würden ſich daraus ergeben. Allein noch fehlen ganz poſitive Beweiſe, die es vielleicht noch zu ermitteln glückt und mit Conjecturen wollen wir hierin nicht gerne hervortreten. So unterdrücken wir denn einſtweilen lieber unſere Anſicht und laſſen hier nur die Verſe jener Grabſchrift folgen, die von Münter auf die ſamothrakiſchen Geheimniſſe bezogen wird:

„In zwei Schaaren ſind aber geſondert die Seelen der Todten,
Eine die unſtät irret umher auf der Erde, die Andere
Welche den Reigen beginnt mit den leuchtenden Himmelsgeſtirnen
Dieſem Heere bin ich geſellt, denn der Gott war mein Führer".

(Münter, Erklärung einer griechiſchen Inſchrift, welche auf die ſamothrakiſchen Geheimniſſe Beziehung hat, in ſeinen antiquariſchen Abhandlungen, Kopenhagen 1816, VII. p. 183 sqq.)

(Zu jener Schaar, welche unſtät irrt auf der Erde oder vielmehr, wie es in dem Text heißt *„τῶν ἑτέρη μὲν ἐπιχθονίη πεφόρηται"*, vgl. man beſonders die oben Bd. I. p. 274 erörterte Stelle des Plutarch). Ueber den ägyptiſchen Glauben, daß die Götter und ebenſo auch mit dieſen die reinen Seelen nach dem Tode die Geſtirne bewohnen, ſiehe die Zuſammenſtellungen bei Roeth, Aegyptiſche Glaubenslehre, Note 234 a. und b., Note 267 sqq.

1) Ueber den Zuſammenhang der Phönixperiode mit der Seelenwanderung, ſowie die Beweiſe darüber, daß auch dieſe chronologiſche Periode manchmal auch als eine *ἀποκατάστασις* der Geſtirne aufgefaßt wurde, ſiehe bei Lepſius a. a. O. p. 170 sq., 183 sq., 194 sqq.

Digitized by Google

Denn daß Heraklit auch bei dieſer ſeiner als eine ſcheinbare ἐκπύρωσις hingeſtellten periodiſchen kosmiſchen Erneuerung, bei der ἀποκατάστασις der Geſtirne, an welche ſie ſich knüpft, bei der damit verbundenen cycliſchen Auferſtehung der Leiber u. ſ. f., überall dem Materiale nach auf dem Boden orientaliſcher und orphiſcher religiöſer Dogmen und Traditionen ſteht und auch hier wieder jene helleniſche Vergeiſtigungsarbeit dieſes mythiſchen Stoffs in großartiger und gewaltiger Weiſe bereits begonnen hat, die Plato nach ihm in noch tieferem Sinne nur fortſetzt, ſcheint uns nach allem Bisherigen bereits auf der Hand zu liegen. Denn ſchon die ganz beſtimmte Notiz, die in jener Nachricht bei Stobäus, in den Placitis ꝛc. vorliegt, Heraklit habe ſein großes Jahr aus heliakiſchen Jahren beſtehen laſſen, weiſt entſchieden auf ſeine Kenntniß entweder des perſiſchen oder ägyptiſchen Jahres hin, mag dieſe im letzteren Falle nun eine blos durch Thales vermittelte, oder vielmehr durch deſſen Vorgang nur angeregte geweſen ſein[1]). Denn von den griechiſchen Stämmen in jener Zeit ſteht es ja doch ganz feſt, daß man bei ihnen allen immer nur Mondjahre denken darf und am wenigſten gewiß würde man hiervon für Epheſus, dem Sitze der großen Mondgöttin Artemis, abweichen können. — Wir wiſſen ja aber auch nicht nur anderwärts her, ſondern gerade auch aus Platon (Timaeus p. 22[2]) ganz urkundlich, wo Heraklit die Lehre von einer periodiſchen ἐκπύρωσις und einer mit ihr zuſammenhängenden ἀποκατάστασις der Geſtirne bereits vorgefunden hat, nämlich in Aegypten. Ebenſo ſcheint die Art, wie Heraklitus in Bezug auf dieſes große Jahr von Cenſorinus mit Linus zuſammengeſtellt wird, auf Aegypten hinzuweiſen. Die Orphiker hatten ſich gleichfalls bereits dieſes Stoffs bemächtigt und eine ἐκπύρωσις gelehrt, wie ſchon aus Plutarch (de def. orac. p. 316, vgl. Lobeck. Aglaoph. T. II. p. 787 — 806) hinreichend hervorgeht. Ja, wenn einer von Lobeck ib. p. 791 angeführten Notiz des Nigidius zu glauben wäre, ſo hätte nicht nur Orpheus, ſondern auch die Magier

1) In dieſem Zuſammenhange wird auch die Nachricht bei Diogenes L. I, 23, welcher den Herakleitos als einen Zeugen dafür anführt, daß Thales die bekannte Sonnenfinſterniß vorausgeſagt habe, von Bedeutung, da ſie immerhin Beſchäftigung Heraklits mit aſtronomiſchen Gegenſtänden zeigt.

2) „— — das Wahre davon aber iſt die Abweichung der die Erde umkreiſenden Himmelskörper und in langen Zwiſchenräumen eintretende Zerſtörung des auf Erden befindlichen durch vieles Feuer“ ꝛc. ſagt der ſaitiſche Prieſter daſelbſt zu Solon. — Vgl. Origin. c. Cels. V. p. 252. de la Rue; Epiphan. Haeres. XVIII. p. 39. ed. Petav. u. Herodot. II. c. 142 mit den Erklärern.

Digitized by Google

von irgend einer ſolchen *ἐκπύρωσις* gewußt und ſie als die Periode apolliniſcher Herrſchaft bezeichnet. „Quidam deos et eorum genera temporibus et aetatibus dispescunt. inter quos et Orpheus primum Saturni, deinde Jovis, tum Neptuni, inde Plutonis, nonnulli etiam, ut Magi, Apollinis fore regnum. In quo videndum, ne ardorem sive illa ecpyrosis appellanda est. dicant“ [1]).

Von Aegypten endlich kamen ja auch und waren ja auch dort, wie ſchon bemerkt, mit dieſer periodiſchen *ἀποκατάστασις* der Geſtirne verknüpft [2]) die Lehren von den cycliſchen Wiedergeburten der Seelen und

1) Dennoch darf man wohl keinesfalls hierbei an perſiſche Grundlage denken wollen. Zwar lehrt die Zendreligion eine Auferſtehung der Leiber nach 12000 Jahren (ſiehe Kleuker, Zend-Aveſta Anhang I. p. 276—281) und auch im Einzelnen treffen dabei Analogieen genug zu. Die Welt wird durch Feuer gereinigt, deſſen Hitze das Metall zu Strömen ſchmilzt (ſiehe daſelbſt). Im Vendidad heißt es: „Das Wort und (beſonders) der Izeſchne lehren uns, daß die Wiederherſtellung (aller Dinge) durch Ormuzd's Macht erfolgen wird“ (ib. p. 140). Die Gebeine und Gelenke wachſen dabei neu (Izeſchne 52: cf. Iz. H. 57; Jescht-Mithra 89: Card. 18 u. 19, Kleuker. T. II. p. 229). Die Erde wird Gebeine und Waſſer und Blut und Pflanzen und Haar und Leben hergeben (Bun-Dehesch XXXI: Kleuk. T. III. p. 111 sq.). Im Jescht-Raschne-rast werden die Sterne ſogar „des Waſſers Keime, der Erde und der Bäume Keime“ genannt (ſiehe bei Kleuk. T. II. p. 245). Allein abgeſehen von all den übereinſtimmenden Zügen, die bei dieſem Theil des heraklitiſchen Syſtemes auf ſpeculative Auslegung ägyptiſcher Traditionen hinweiſen, beſteht zwiſchen der Wiedergeburt der Leiber, wie ſie in den Urkunden über die Zendreligion vorliegt, und der heraklitiſchen cycliſchen kosmiſchen Regeneration und Leiberauferſtehung der conſtitutive Unterſchied, daß jene perſiſche Wiederauferſtehungsepoche von 12000 eine einmalige und abſchließende iſt („Und iſt die Todtenbelebung vollendet, ſo wird ſie kein zweitesmal erfolgen“ heißt es im Bundeheſch a. a. O. ausdrücklich) und dies auch nach dem Geiſte der ganzen Religion wohl ſein mußte. — In Aegypten dagegen trifft einerſeits die in der Volkstradition an ihre große Siriusperiode geknüpfte Sage von einer periodiſchen *ἐκπύρωσις* und Neubildung der Welt und andrerſeits das, beſonders in der Form wie es uns Herodot II, 123 giebt, merkwürdig genau mit dem nachgewieſenen Gedanken der heraklitiſchen *ἐκπύρωσις* — als der vollbrachten und von neuem beginnenden Durchlaufung aller kosmiſchen Daſeinsformen — zuſammenſtimmende Dogma überein von dem cycliſchen Rundlauf der Seele durch das Erdige, Feuchte und Geflügelte (*ἐπεὰν δὲ περιέλθῃ πάντα τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινὰ, αὖθις ἐς ἀνθρώπου σῶμα ἐσδύνειν*), welchen ſie in einem Cyclus von 3000 Jahren vollbringt; ein Dogma, das nach Herodot gar viele helleniſche Philoſophen benutzt haben, die Einen früher, die andern ſpäter (*τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἱ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, κτλ.*).

2) Eine beſtimmte Auflöſung der Zahl aber des großen Jahres bei Heraklit, die von den Placitis und Stobäus auf 18000, von Cenſorinus auf 10800 Jahre

Leiber, den ἀναχυκλήσεις oder Palingeneſien, welche von den Orphikern (ſiehe Lobeck, beſonders p. 795 sqq.) ſich zueigen gemacht worden waren, die Lehre von der Seelen Auf- und Niederweg (ἄνοδος und κάθοδος), Dogmen und Traditionen, welche ſomit (vergleiche §§ 5. 8. 9.) ſämmtlich

---

angegeben wird, ſcheint mir, ſolange ſich beide Angaben widerſprechen (und vollkommen wohl könnten auch beide falſch ſein) und noch nähere Mittelglieder fehlen, bei dem bekannten verführeriſchen Spiel von Zahlen nicht wohl thunlich zu ſein. Daß die Zahl ein Multiplicat iſt, iſt freilich von ſelbſt klar. Und noch ſoviel dürfte feſtſtehen, daß ferner bei weitem die meiſten materiellen Anzeichen auf die Phönixperiode (zumal gerade auch ſchon wegen der mit ihr verknüpften Mythen) hinweiſen, wie theils ſchon aus dem Bisherigen klar iſt, theils aber auch im weiteren Verlauf des § noch erhebliche Beſtätigung finden wird. Ueber die beſtimmte zahlenmäßige Reduction aber läßt ſich unter den obigen Umſtänden, um ein Wort Leſſings zu gebrauchen, nur mehr γυμναστικῶς, nicht δογματικῶς, ſprechen, was aber in einer Anmerkung umſomehr geſtattet ſein mag, als auch der Zufall ſelbſt, mindeſtens wo er mit einer gewiſſen Conſequenz auftritt, ein Intereſſe hat. Unterſtellen wir alſo zunächſt die etwas ſprödere Zahl von 10800. Die Placita und Stobäus ſagen nun, Herakleitos habe ſein Jahr aus 18000 Sonnenjahren beſtehen laſſen, Diogenes aber aus 365 ſolcher Jahre, aus welchen nach Herakleitos das Jahr beſtand, „Διογένης, ἐκ πέντε καὶ ἑξήκοντα καὶ τριακοσίων ἐνιαυτῶν τοσούτων, ὅσων ὁ κατὰ Ἡράκλειτον ἐνιαυτός“. Es iſt dies Diogenes der Babylonier, der ſtoiſche Philoſoph. Heeren z. d. St. meint, Diogenes habe ein Jahr von 365 Jahren angenommen. Dies iſt nun offenbar falſch. Der Text zeigt klar, daß das heraklitiſche Jahr dem des Diogenes zu Grunde liege. Nimmt man dies aber zunächſt ganz wörtlich, ſo würde das Jahr des Diogenes 365×18000 = 6,570,000 Jahre, oder wenn man auch nur die Zahl 10800 anwendet, 3,942,000 Jahre betragen haben. Es erhellt von ſelbſt, daß dies ganz unmöglich iſt. Nirgends findet ſich auch nur eine entfernte Spur von einer derartigen ungeheuren Periode. Nirgends findet man eine größere Zahl als die von 432000, mit der ſich ſelbſt die Indiſche Phantaſie für ihr Kali juga hat genügen laſſen. Wir glauben daher, daß in der Nachricht vielmehr das enthalten iſt, daß Diogenes den dem heraklitiſchen großen Jahr zu Grunde liegenden Multiplicandus beibehalten und durch einen verbeſſerten auf die Zahl von 365 beſtimmten Multiplicator zu ſeinem großen Jahre vervielfältigt habe. Dies würde den Worten des Textes kaum ganz widerſprechen, da ja auch dann Diogenes ſein großes Jahr aus 365 mal ſo vielen beſtehen ließ, aus wie vielen Heraklit das ſeinige bildete. Und wenn ſelbſt ein gewiſſer Widerſpruch mit dem Texte vorläge — wie leicht kann hier nicht eine irrige Auffaſſung, ja bloße Undeutlichkeit in den Quellen, denen die Placita folgen, die Veranlaſſung ſein! Welches iſt aber der Multiplicandus in der heraklitiſchen Zahl? Bei der Zugrundelegung der Zahl des Cenſorinus von 10800 trifft hier Folgendes zuſammen: Lepſius hat (Chronol. I. p. 181) gezeigt, daß in dem bekannten Fragment des Heſiods (50) unter Zugrundelegung des bei Horapollo II, 89. angegebenen Lebens der Krähe von 400 Jahren die Lebensdauer des Phönix ſich auf 43200 und die höchſte die der

aus der unmittelbaren Geltung und dogmatisch-religiösen Bedeutung, die sie für die Orphiker und unzweifelhaft auch für die Pythagoräer hatten, von Heraklit herausgehoben, von ihm mit dem Geiste seiner Philosophie durchdrungen und mit einer wunderbaren speculativen Kraft in Ein consequentes und fest zusammenhängendes System speculativer Physik verarbeitet worden sind.

Endlich ist hier der Ort, einen kurzen Blick auf das Verhältniß Heraklit's zu dem platonischen Timaeus zu werfen, welches sich nunmehr nach dem in diesem § und schon nach dem im § 23. Entwickelten deutlich ergeben haben muß. Ohne uns des Zeugnisses des Timaeus zu bedienen, auf welchen wir bisher nur beiläufig in einer Anmerkung hingewiesen haben, hat sich bereits herausgestellt, wie das, was Plato daselbst sagt über die Zeit,

---

Nymphe auf 432000 Jahre stellt, was wieder genau mit der Zahl des ältesten babylonischen Zeitalters aus 120 Saren von 3600 Jahren (siehe ib. p. 22.) zusammentrifft. Vergleicht man zu diesen Zahlen das heraklitische Jahr von 10800, so findet sich, daß es gerade der vierzigste Theil der Lebensdauer der Nymphe und der vierte Theil der Phönixdauer ist, daß es dagegen das Alter der Krähe von 400 Jahren gerade 27 mal — eine ja vielfach bedeutsame Zahl — in sich enthält. Behält man also diesen Multiplicandus von 400 bei, setzt aber an die Stelle der 27 den Multiplicator des Diogenes von 365, so kommen dabei gerade 146000 Jahre, d. h. eine hundertfache Sothisperiode heraus! Wie leicht man die Zahl auch in chaldäische Saren von 60 Jahren auflösen könnte, liegt auf der Hand. Nähme man wieder die Zahl der heraklitischen γενεά von 30 Jahren als Multiplicandus an, so käme man auf einen Multiplicator von 360 und das könnte gar auf die gewiß ganz unzuläßige Vermuthung führen, als habe Heraklit nur ein Jahr von 360 Tagen gekannt und als deute hiernach auch die berichtete Verbesserung des Multiplicators durch Diogenes auf 365 hin.

So wird man schon von der einen Zahl hinlänglich im Kreise getrieben. Stände aber die Zahl von 18000 fest, so wären dann, auch δογματικῶς gesprochen, die Zahlen der Phönixperiode wohl unläugbar. Denn dann wäre, zumal sich später eine Nachricht zeigen wird von einer Wiedergeburt der Leiber bei Heraklit nach 500 Jahren 1) das große Jahr nur die bei Herodot wie Plato sich findende doppelte große Phönixperiode von 3000 Jahren 6mal genommen und bei der 6 müßte man doch wieder denken an den bekannten orphischen Vers im Philebus p. 66. C.: „Aber im sechsten Geschlecht (γενεᾷ) laßt ruhen den Kreis des Gesanges". Es wäre 2) die kleine Phönixperiode von 500 Jahren 6×6 genommen ꝛc. ꝛc.

Wäre aber, — und vieles kann geneigt machen, dies zu glauben — bei Macrobius in Somn. Scip. II. c. 11 in den Worten: „— — hoc autem ut physici volunt post annorum quindecim millia peracta contingit" an Heraklit zu denken, so wäre die Sache am klarsten. Denn die 15000 Jahre wären dann offenbar ein Multiplikat der kleinen Phönixperiode und der heraklitischen γενεά von 30. — Ueber die ägyptische dreißigjährige Set-Periode siehe Lepsius Chronol. p. 161 sqq.

Digitized by Google

über ihre Erzeugung durch die von einander abweichende Bewegung der Himmelskörper, über die Function der Sonne als dem Maaße ihrer Umläufe, über Tag und Nacht als Umlauf „dieser einen und vernünftigsten Kreisbewegung" und endlich über die Ausfüllung des vollkommenen Jahres durch die vollkommene Zahl der Zeit, — durchaus auf heraklitiſcher Grundlage beruht und nur durch Vereinigung mit pythagoräiſchen Philoſophemen eine andere Aus- und Durchführung als bei Heraklit erhalten hat. Hin und wieder leuchten ſelbſt die heraklitiſchen Ausdrücke noch durch und manches in dieſer Stelle wird jetzt vielleicht heller geworden ſein, als es bisher war. Sogar das Verhältniß der Zeit zum ewigen Weſen, mit dem Plato dieſe Auseinanderſetzung beginnt, iſt nur ganz analog wie bei Heraklit beſtimmt[1]).

Die flüchtigſte Betrachtung der Stelle wird jetzt hinreichen, dies Alles zum Augenſchein zu bringen. „Als aber der Vater — ſagt Plato ib. p. 37. C. — die von ihm erzeugte Welt bewegt und lebend bemerkte, eine Freude der ewigen Götter, da empfand er Wohlgefallen und erfreut gedachte er ſie nur noch mehr dem Urbilde ähnlich zu machen. Wie alſo dieſes nun ſelbſt ein ewiges Weſen iſt (ζῶον ἀίδιον), ſo gedachte er auch dieſes All nach Möglichkeit zu einem eben ſolchen zu vollenden. Die Natur des Weſens aber war eine ewige. Und dieſes nun ganz auf das Erzeugte (γεννητῷ) zu übertragen, war nicht möglich; ein gewiſſes bewegtes Bild der Ewigkeit aber beſchloß er zu machen und er macht, indem er hiermit zugleich den Himmel gliedert (διακοσμῶν), von der in Einem beharrenden Ewigkeit ein nach der Zahl gehendes bewegliches Bild, das, was wir Zeit genannt haben". Wir unterbrechen uns hier. Der Ausdruck „der Zahl nach" iſt Heraklit fremd. Aber eben nur der Ausdruck iſt es. Was Plato hier als Weſen der Zeit definirt, zuerſt in mehr ontologiſcher, ſpäter in mehr phyſiſcher Faſſung, ihr unangemeſſenes Verhältniß zu Dem, was er das ewige Urbild nennt und der Grund für dieſe Unangemeſſenheit, den er angiebt, weil die Zeit als ein Außereinander und Nacheinander (der Zahl nach) das Ewige realiſire, iſt, wie ſich bereits von den verſchiedenſten Punkten aus übereinſtimmend ergeben hat, durch und durch heraklitiſch. Es iſt derſelbe Grund, aus dem die Stoiker die Zeit den ἐκκριτικὸν ῥύον τοῦ ῥεύματος (ſ. oben p. 121) genannt haben. Aber auch die Stoiker haben nicht aus Plato dieſe Definition geſchöpft. Man braucht nur zuſammenfaſſen, was

1) Nur dieſes Weſen ſelbſt, das aber ſchon jenſeits der Phyſik und des Timäus liegt, iſt bei Plato freilich zu einem ganz andern geworden.

Digitized by Google

wir an den verschiedenen Orten bei Heraklit über die Zeit gehört haben, um zu sehen, wie auch Plato diesen Begriff der Zeit und ebenso auch ihr Verhältniß zu dem, was er ewiges Urbild, Heraklit aber unsichtbare Harmonie oder *λόγος* oder das Eine Weise ꝛc. nennt, bei dem Epheſier ſchon vorgefunden hat. Zuvörderſt iſt hier der Ort, nachdrücklichſt jene immer ſo vernachläßigte Nachricht des Sextus (adv. Math. X, 216 und 230) zu urgiren, daß (vgl. Bd. I. p. 358 sq.) nach Heraklit die Zeit ſich nicht unterſcheide von dem Seienden und dem erſten Körper (*κατὰ τὸν Ἡράκλειτον μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος*, was, wie ſich aus X, 230 ergiebt, auch diejenigen bei Heraklit annahmen, welche nicht glaubten, daß das Erſte bei ihm überhaupt ein Körperliches ſei). Wir haben ſchon a. a. O. gezeigt, daß die Zeit in der That dieſelbe Identität von Sein und Nichtſein (Jetzt und Nichtjetzt) iſt, wie auch das Feuer und daſelbſt auch gezeigt, wie die Stoiker dies wirklich ſo aufgefaßt, indem ſie ſtets die Körperlichkeit in ihr feſthalten, dann aber abwechſelnd behaupten, daß in ihr gar kein „Jetzt“ (keine Gegenwart), und wieder daß in ihr gar kein „Nichtjetzt“ (keine Zukunft und Vergangenheit, ſondern nur Gegenwart) ſei. Gerade aber weil ſo die Zeit bei Heraklit nur daſſelbe iſt, was das kosmiſch-elementariſche Feuer, folgt ſchon hieraus, daß ſie, wie dieſes, nur in dem beſtändigen Auseinandertreten ihrer Momente in reale Verſchiedenheit beſteht und daher in demſelben unangemeſſenen Verhältniß zum Logos ſteht, wie der reale Proceß zum ideellen (cf. p. 31. p. 37—48). Oder daß ſie eben deshalb, weil ſtets in dieſe inadäquate Form des Auseinanderſeins ihrer Momente ergoſſen, jene Sphäre der unangemeſſenen Trübung des Göttlichen oder der *ἀδικία* iſt, als welche uns Plutarch (ſ. Bd. I. p. 140) in jener wichtigen Stelle den Begriff der ganzen realen Natur (*φύσις*) bei Heraklit ſchildert; oder endlich, daß ſie, um mit Heraklit ſelbſt zu reden, deshalb nur ein ſchlechteres Abbild der beſſern unſichtbaren Harmonie zu geben vermag (ſiehe Bd. I. p. 97 sqq.).

Wir haben jetzt aber auch von allen dieſen und ähnlichen Beſtimmungen abgeſehen, ſchon p. 111 sqq. p. 120 sq. auf rein phyſiſchem Wege gefunden, wie der Begriff der Zeit bei Heraklit gar kein anderer iſt, als der der realen *μεταβολή*, des circulirenden Naturproceſſes ſelbſt, oder noch genauer geſagt: wie ſie nur die realen Quanta und Stadien jener durch die Geſtirne hindurchgehenden Circulationsbewegung aus Meer in Feuer und aus dieſem in Meer darſtellt, und wie deshalb die Sonne in ihrem Lauf nur der beſtändige Circulations- und Zeitmeſſer iſt. Dies iſt es, weshalb die Stoiker einmal das

Weſen der Zeit als die Bewegung ſelbſt (*κίνησις*) definiren, das anderemal ſie den *ἐκκρέτεκον ῥόον τοῦ ῥεύματος* nennen. Da alſo der Begriff der Zeit und jener realen *μεταβολή*, aus der ſich alles weitere erzeugt, zuſammenfällt, ſo ſieht man, wie tief richtig jene bei Sextus aufbewahrte Meinung war, daß die Zeit ſich nicht von dem Seienden überhaupt und dem erſten Körperlichen unterſcheide. Aber eben deshalb iſt ſie beſtändig in einſeitige Beſtimmtheit auseinandertretende *μεταβολή*, die, wie wir ſo häufig nachzuweiſen Gelegenheit hatten (cf. § 18. und anderwärts), ſich von dem höchſten heraklitiſchen Begriffe, der unſichtbaren Harmonie, dem nie untergehenden Feuer, dem Einen Weiſen, dem Namen des Zeus, dem Logos, der *εἰρήνη*, dem Aether ꝛc. eben dadurch unterſcheidet, daß ſie immer in reales Andersſein umſchlägt und die Fülle ihres Inhalts ſomit nur im kreiſenden, ſtets unangemeſſenen Auseinanderſein ihrer Momente ausſchüttet, während jener höchſte Begriff zwar auch noch Proceß, aber nur ideeller, ſeine Momente nie in realen Unterſchied entlaſſender, ſondern in ihrem reinen Wandel in ſteter ungetrübter Identität mit ſich bewahrender und ſomit niemals in der Sphäre des Sinnlichen adäquat zu realiſirender Proceß iſt [1]), was uns, als gerade zuletzt davon die Rede war (ſ. p. 94 sq.), Ocellus mit dem Gegenſatze des *ἀεὶ μεταβάλλειν* und *ἀεὶ θέειν* ausdrückte.

Platon ſteht alſo ſelbſt mit dem Verhältniß der Zeit zum ewigen Weſen ſtreng auf heraklitiſchem Boden. Nur jenes ewige Weſen ſelbſt hat bei ihm aufgehört, ideeller Proceß zu ſein und ſich zum ewigen Inſichſein der Idee beruhigt.

Aber ferner: Wir recapitulirten eben, wie die Zeit bei Heraklit nachgewieſenermaaßen nichts anderes iſt, als die realen Quanta und Stadien des durch die Geſtirne hindurchgehenden Circulationsproceſſes aus Meer und Feuer und umgekehrt. Dieſer ſideriſche Proceß iſt es alſo, der bei Heraklit die Zeitabſchnitte erzeugt, oder umgekehrt, je nachdem man dies ausdrücken will: dieſe Circulationsbewegung, deren Quanta Zeit ſind, iſt es, welche beſtändig den geſammten Umkreis und den Proceß der Geſtirne erzeugt und erhält. Es beruhen alſo wiederum nur ganz und gar auf dieſem Hauptgrundſatz der heraklitiſchen Phyſik, wie wir ihn oben entwickelt haben, jene obigen Worte Plato's, in welchen er mit der Bildung der Zeit zugleich und durch denſelben Act (*ἅμα διακοσμῶν τὸν οὐρανόν*) den Himmel eingerichtet werden läßt. Und wie ſehr beſtätigt es nicht unſere ganze Darſtellung, wenn wir ſehen, wie auch

1) Vgl. Bd. I. p. 96 sqq.; daſ. p. 139 sqq.; Bd. II. p. 28—43.

Digitized by Google

Plutarch, als er dieſe Verknüpfung von Himmel und Zeit im Timaeus erklären will, wieder zu heraklitiſchen Ideenreihen und Anführungen zu greifen ſich veranlaßt ſieht[1])!

Von nun ab iſt es nur noch nöthig, einige Sätze jener platoniſchen Stelle hier folgen zu laſſen. Plato fährt fort: „Denn Tage und Nächte und Monate und Jahre, die es nicht gab, bevor der Himmel war (wir haben geſehen warum), deren Entſtehung veranſtaltet er jetzt zugleich mit dem Zuſammentreten von dieſem. Dieſes alles aber ſind Theile der Zeit, die wir unverſehens und nicht mit Recht übertragen auf das ewige Sein. Denn wir ſagen doch, daß es war und iſt und ſein wird, ihm aber kommt nach der wahren Rede nur das Sein zu (hier dürfte polemiſche Beziehung ſowohl auf die heraklitiſche Definition des *κόσμος* als eines *πῦρ ἀείζωον*, welches „war, iſt und ſein wird", als beſonders auf die *γνώμη*, welche alles immer leiten wird, wohl unverkennbar ſein); das „war" aber und das „wird ſein" geziemt ſich von dem in der Zeit gehenden Werden zu ſagen. Denn beides ſind Bewegungen, dem aber, was immer unbewegt[2]) auf gleiche Weiſe ſich verhält, kommt es nicht zu, weder älter noch jünger (*οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον*, cf. Plato oben p. 106 sq. — worauf hier angeſpielt ſein dürfte) durch die Zeit weder jemals noch

---

1) Wir meinen die ſchon früher betrachtete Stelle der plutarchiſchen Quaest. Plat. p. 1007. E., welche ſchließt: *ὧν* — nämlich der Zeitgrenzen — *ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὢν καὶ σκοπὸς, ὁρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύναι καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας, αἳ πάντα φέρουσι καλὸν Ἡράκλειτον, οὐδὲ φαύλων οὐδὲ μικρῶν ἀλλὰ τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων τῷ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῷ γίνεται συνεργός.* Haben wir oben p. 112 sqq. die dieſer Stelle im Einklang mit vielen andern Belegen zu Grunde liegende ſyſtematiſche, die ſtetige Weltbildung vermittelnde Bedeutung der Sonne bei Heraklit nachgewieſen, ſo iſt hier der Ort, einerſeits darauf aufmerkſam zu machen, wie übereinſtimmend hiermit in dem zweiten der untergeſchobenen Briefe (Stephan. p. 144 sq.) Herakleitos den Gott den Welterhaltungsproceß dadurch vermitteln und vollbringen läßt, daß er „der Sonne befiehlt" (*μεμήσομαι θεὸν, ὃς κόσμου ἀμετρίας ἐπανισοῖ ἡλίῳ ἐπιτάττων*), und andrerſeits auf den aus der Stelle des Plutarch unverkennbar hervorleuchtenden ägyptiſchen Ton zu verweiſen. Wie in ihr die Sonne „Aufſeher und Wächter" heißt, ſo führt ſie in einer griechiſchen Inſchrift bei der großen Sphinx in einem Dekret der Buſiritaner zu Ehren Neros (Letronne, recherches pour servir à l'hist. de l'Egypte p. 392. Zeile 24 sq.) den Titel: *„ὁ παρ' ἡμῖν ἐπόπτης καὶ σωτήρ"* „der Aufſeher und Bewahrer des Irdiſchen" (vgl. die platoniſch-heraklitiſche Stelle von der Sonne, oben p. 114, wo es von ihr heißt, daß durch ſie *πάντα ἔστι καὶ σώζεται τὰ ἐν θεοῖς καὶ ἀνθρώποις*).

2) Vgl. was über das „bleibende Eine" bei Heraklit in der ariſtoteliſchen Stelle de coelo geſagt worden iſt, oben p. 21 sqq. p. 155—157 u. unten p. 254 sq.

jetzt geworden zu ſein, noch es wiederum künftig zu werden, und überhaupt nichts, was das Werden dem im Sinnengebiet ſich Bewegenden mittheilt, ſondern dies ſind eben die Formen der die Ewigkeit nachahmenden (cf. unten p. 216, 3.) und der Zahl nach kreiſenden Zeit geworden (ἀλλὰ χρόνου ταῦτα αἰῶνά τε μιμουμένου καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλουμένου γέγονεν εἴδη). Und hierzu noch ſolches, wie daß das Gewordene ein Gewordenes ſei und das Werdende Werdendes ſei und das künftig Werdende (γενησόμενον) ein Werden Werdendes ſei und das Nichtſeiende Nichtſeiendes ſei, von welchem Allem wir nichts genau ſagen" (Die Beziehung auf Heraklitismus liegt auch hier überall auf der Hand). „Die Zeit alſo iſt mit dem Himmel geworden, damit ſie beide zugleich erzeugt auch zugleich aufgelöſt werden, wenn überhaupt jemals irgend eine Auflöſung ihrer ſtattfindet (ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γένηται) und nach dem Urbilde der ewigen Natur, damit er ihr ſo ähnlich wie möglich ſei. Denn das Urbild iſt durch alle Ewigkeit ſeiend, er aber (der Himmel) durch die geſammte Zeit hindurch geworden und ſeiend und ſein werdend (ὡς γενομένου τοῦ οὐρανοῦ ſagt Ariſtoteles ſ. p. 164 sqq. von dem heraklitiſchen Himmel, und jetzt erſt iſt auch dieſe Stelle, die, worüber bald näher, gleichfalls auf jenen ſideriſchen Proceß bei Heraklit geht, beiläufig ganz klar geworden). „Aus dieſem Logos (ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν; hier kömmt der echt heraklitiſche Terminus, den Plato vom Epheſier übernommen hat, wieder zum Vorſchein und zwar in ſeiner ſtreng-heraklitiſchen Bedeutung) und aus dieſem Gedanken Gottes in Bezug auf das Werden der Zeit, ſind, damit die Zeit erzeugt werde, Sonne und Mond und fünf andere Sterne, die den Beinamen Wandelſterne haben, zur Abgrenzung und Bewahrung (εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονε) der Zahlen der Zeit entſtanden (vgl. jetzt das Obige). Nachdem aber Gott den Körper eines jeden von ihnen gemacht hatte, ſetzte er ſie ſieben an der Zahl in die ſieben Umkreiſe (περιφοράς)[1], in welchen der Umlauf des andern vor ſich ging, den Mond in den erſten um die Erde[2], die Sonne in den zweiten über der Erde[3], den Morgenſtern aber und jenen, welcher der Heilige des Hermes heißt, in den mit der Sonne in gleicher Geſchwindigkeit laufenden Kreis, aber beide mit einer Kraft verſehen, die der der Sonne entgegen-

1) Vgl. über die περιφορά oben p. 114 und Note 3, ſowie p. 119.

2) Dies berichten auch die Berichterſtatter von Heraklit, ſ. p. 122.

3) Auch nach Heraklit ſind alle andern Sterne weiter als die Sonne von der Erde entfernt, die Sonne aber weiter als der Mond; ſiehe p. 122.

Digitized by Google

geſetzt iſt, weswegen die Sonne und der Stern des Hermes und der Morgenſtern ſich gegenſeitig und auf die gleiche Weiſe einholen und eingeholt werden".

Die Ausführung verläßt jetzt mehr und mehr Heraklit, indem ſie mit den mehr allgemeinen phyſiſch-ſpeculativen Gedanken des Epheſiers die mehr phyſiſch-aſtronomiſchen Philoſopheme der Pythagoräer verbindet. Dann heißt es wieder: „Damit aber ein deutliches Maaß ſei[1]) für die gegenſeitige Langſamkeit und Schnelligkeit und damit das um die acht Kreiſe Herumlaufende in Bewegung bliebe[2]), entzündete (*ἀνῆψε*) Gott in dem Umlaufe, welcher ſich als der zweite zu der Erde verhält, ein Licht, welches wir jetzt Sonne nennen, damit es ſoviel als möglich durch den ganzen Himmel hinſchiene und diejenigen Weſen, denen dies zukam, der Zahl theilhaftig würden, belehrt von dem Umlaufe des gleichen und ähnlichen. Nacht und Tag alſo ſind ſo und hierdurch entſtanden (ſiehe p. 108 spq. p. 119, 1., ſowie Bd. I. p. 88 sq. und § 27.), der Umlauf der Einen und vernünftigſten Kreisbewegung (*ἡ τῆς μιᾶς καὶ φρονιμωτάτης κυκλήσεως περίοδος*; Sache wie ſelbſt Ausdruck werden hier alſo wieder durchaus heraklitiſch). Und zwar der Monat, wenn der Mond vollendet habend ſeinen Kreislauf die Sonne

---

1) Vgl. den § 23. „die Sonne ein Maaßverhältniß".

2) Die Stelle iſt eine der ſchwierigſten und die Herausgeber nehmen gewöhnlich an, daß ſie verdorben ſei, z. B. Stallbaum: „Scabra, haec oratio et maxime impedita facile videatur aliquam suscepisse maculam". Schneider überſetzt: „Damit aber ein deutliches Maaß für die gegenſeitige Langſamkeit und Geſchwindigkeit wäre, mit welcher die acht Kreiſe ſich bewegten, gründete Gott ꝛc." Hierbei iſt aber eben der Text verlaſſen, denn dieſer lautet: „*ἵνα δὲ εἴη μέτρον ἐναργές τε πρὸς ἄλληλα βραδυτῆτι καὶ τάχει καὶ τὰ περὶ τὰς ὀκτὼ φορὰς πορεύοιτο κτλ.*" Wir haben nun verſucht, ſtreng bei dem Texte zu bleiben und denſelben als geſund aufzufaſſen, indem wir in Bezug auf die grammatiſche Conſtruction das *πορεύοιτο* wie *εἴη* von *ἵνα* abhängen laſſen (*ἵνα εἴη καὶ ἵνα τὰ ... πορεύοιτο*). Dann wäre die Sonne nicht blos das Maaß jener Bewegungen, ſondern auch mit Urſache, daß der geſammte Umkreis in Bewegung bleibt d. h. es läge dann hier Beziehung auf den ſtreng heraklitiſchen Gedanken vor, daß die geſammte umkreiſende *μεταβολή* (— denn dieſe wäre mit dem *τὰ περὶ τὰς ὄκτω φορὰς* bezeichnet —) durch die Sonne hindurchgeht und durch ſie in Bewegung erhalten wird. Ich will für dieſe Auffaſſung nicht gerade einſtehen, aber einen äußerſt hohen Grad von Wahrſcheinlichkeit ſcheint ſie mir zu bekommen durch die überhaupt hier zu vergleichende und oben p. 114 erörterte Stelle des Theaetetos, wo es heißt: *ὅτι ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ᾖ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος, πάντα ἔστι καὶ σώζεται τὰ ἐν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις*; vgl. auch die Stelle des Poſſilikus und oben p. 119.

Digitized by Google

wieder eingeholt hat; das Jahr aber, wenn die Sonne ihren Kreislauf vollendet hat. Die Umläufe der übrigen aber haben die Menschen, wenige unter den vielen ausgenommen, nicht bemerkt und geben ihnen weder Namen, noch messen sie sie gegeneinander beobachtend durch Zahlen und wissen[1]) also so zu sagen auch nicht, daß ihre unsäglich vielen und wunderbar mannigfachen Irrsale Zeit sind. Nichtsdestoweniger aber läßt sich begreifen[2]), wie die vollkommene Zahl der Zeit das vollkommene Jahr dann ausfüllt, wenn die Schnelligkeiten aller acht Umläufe gegeneinander zugleich beendigt, wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurückgekommen sind, gemessen durch den Kreis des gleichen und ähnlich gehenden. In Gemäßheit dessen (*κατὰ ταῦτα*) und dieserhalb wurden alle die Sterne erzeugt, welche den Himmel durchwandernd Umwendungen haben (*ὅσα .. ἔσχε τροπάς*; es ist wieder heraklitische Terminologie, die hier durchbricht), damit dieses Wesen so ähnlich als möglich sei dem vollkommenen und vernünftigen Wesen in Bezug auf die Nachahmung[3]) seiner durchaus ewigen Natur".

Wer aber an dieser Zurückführung der analysirten Stelle im Timäus auf Heraklit noch zweifeln wollte, der würde doch unrettbar überführt werden durch eine andere parallele Stelle Platon's. Wir meinen jenen vielberühmten, aber noch niemals wirklich erklärten Mythos im Politikus, p. 269 sqq. Und freilich ist die Analyse desselben kein leichtes Geschäft. Denn es liegt in dieser Darstellung eines jener wunderbaren platonischen Gewebe von Billigung, Deutung, Verknüpfung und Ironie vor, wie wir sie eben nur bei Platon finden, ein Gewebe, dessen meisterhaft durcheinandergeschlungene Fäden nur mit größter Behutsamkeit lösbar sind. Dennoch dürften wir jetzt in den Stand gesetzt sein, diese Lösung zu vollbringen. Denn jeden-

---

1) *ὥστε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐκ ἴσασι κτλ.*, die Wendung entspricht sehr jener eigenthümlichen Manier, in der Heraklit sein Wissen so häufig gegen das Nichtwissen der Menschen kehrt.

2) *ἔστι δ' ὅμως οὐδὲν ἧττον κατανοῆσαι δυνατόν κτλ.* Plato spricht hier also offenbar wie jemand, der auf eine bereits vorhandene und bekannte Meinung hinweist und deren Begreiflichkeit nachweist. Hiermit kann er aber nur Heraklit meinen, denn von den Einzigen, an die man sonst hier würde denken können, von den Pythagoräern wird, soviel wir wissen, nirgends erwähnt, daß sie ein großes Jahr gelehrt hätten.

3) Ueber die Nachahmung des Gottes und des Alls als so heraklitisches wie stoisches Dogma siehe Bd. I. p. 42, 1. p. 166 u. Note 1. u. Bd. II. p. 119 und hierzu den Heraklitiker (Pseudo-Hippokrates) de diaeta p. 638. Kuehn.: *ἐνὶ δὲ λόγῳ πάντα διεκοσμήσατο κατὰ τρόπον αὑτῷ ἑωυτὸ, τὰ ἐν σώματι τὸ πῦρ, ἀπομίμησιν τοῦ ὅλου, μίκρα πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μίκρα* ib. p. 645 und häufig.

Digitized by Google

falls wird hier noch viel concreter, als in der eben erörterten Ausführung des Timäus, die heraklitische Grundlage festgehalten. Hier schließt sich Plato jedenfalls, in Ideenreihe wie Terminologie, noch weit treuer an den Epheſier an, indem beſtändig von einer Umwendung der Welt ins Gegentheil (*εἰς τὸ ἐναντίον*) und nicht nur von einer *τροπή* der Geſtirne, ſondern auch noch von einer mit dieſer verbundenen *μεταβολή* derſelben, von einer Umwendung der Welt in „den Weg des ſinnlichen Seins", von der *εἱμαρμένη* u. ſ. w. u. ſ. w., die Rede iſt. Zuvörderſt giebt Plato ſelbſt deutlich zu erkennen, daß er hierbei im weſentlichen auf der Grundlage einer bereits vorhandenen Darſtellung fußt, mit dieſer aber ihr fremde Züge und Mythen verknüpfen wird. „Durch die Länge der Zeit aber — ſagt er — hat ſich Einiges ganz verlöſcht und das Uebrige erzählt man zerſtreut und jedes Einzelne abgeriſſen von dem Uebrigen"[1]). Wie denn auch gewiß die deutende Verknüpfung mit dem Mythos vom goldenen Zeitalter und den Erdenſöhnen[2]) ein ſolcher Heraklit fremder Zug ſein dürfte. Kaum aber beginnt Plato die Darſtellung, ſo beginnt er ſie auch, — und zwar abweichend vom Timäus, wo er natürlich nur ſoviel aufnahm, als er mit ſeiner eigenen Anſchauung von Gott und Welt in Concordanz ſetzen konnte — mit einem urkundlich heraklitiſchen Zuge. Der Fremde: „So höre denn. Dieſes wandernde All geleitet bald Gott ſelbſt mit auf ſeiner Bahn und umkreiſt es, bald aber läßt er es wieder los, wenn die Perioden der ihm gebührenden Zeit ihr Maaß erlangt haben (*τὸ γὰρ πᾶν τόδε τοτὲ μὲν αὐτὸς ὁ θεὸς ξυμποδηγεῖ πορευόμενον καὶ συγκυκλεῖ κτλ.*)". Dies iſt alſo nur eine ganz wörtliche Beziehung auf Das, was uns Aeneas Bd. I. p. 124 von Heraklit berichtet hat, daß nach dieſem der demiurgiſche Gott dieſes geſammte All umwandele, worin ihm die Seelen nicht folgen können (*τῷ δημιουργῷ συνέπεσθαι καὶ ἄνω μετὰ τοῦ θεοῦ τόδε τὸ πᾶν συμπεριπολεῖν κτλ.*).

Plato fährt fort: „Dann aber wendet es ſich (das All) wieder von ſelbſt um in das Gegentheil (*τὸ δὲ πάλιν αὐτόματον εἰς τἀναντία περιάγεται*), als ein lebendiges und ein ſolches, das auch Vernunft er-

---

1) Die Worte aber die hierauf folgen: „Den Umſtand aber, der an alle dieſem Urſach iſt, hat noch niemand berichtet" ſind, wie wohl Jeder ſchon hier im voraus fühlen wird, von Plato nicht für eigene Rechnung, ſondern darſtellend und nachahmend geſagt und paſſen ſehr gut zu der ſich mit ſeiner Erklärung des der Menge Unerklärlichen brüſtenden Weiſe des Epheſiers.

2) d. h. die Benutzung der heraklitiſchen Theorie der Wiederauferſtehung der Leiber zur Erklärung der Sage von den Erdgeborenen, wie man ſehen wird.

Digitized by Google

langt hat aus dem, welcher es urſprünglich zuſammenfügte. (Die Vernünftigkeit der Bewegung wird alſo hier in ihr Umſchlagen ins Gegentheil geſetzt; es kann unmöglich deutlicher heraklitiſirt werden.) Dieſes Sichwiederumrückwenden aber iſt ihm aus der Nothwendigkeit her eingepflanzt worden[1])." Der jüngere Sokrates: „Weshalb denn?" Der Fremde: „Das ſich immer mit ſich gleich[2]) und ebenſo zu verhalten und mit ſich identiſch zu ſein[3]) kömmt blos dem Göttlichſten unter Allem allein[4]) zu. Des Leibes Natur (*σώματος δὲ φύσις*) iſt nicht von dieſer Reihe. Was wir aber Himmel und Welt genannt haben, hat Vieles zwar und Herrliches empfangen von dem es Erzeugenden, aber es iſt auch des Leibes theilhaftig geworden, weshalb ihm des realen Umwandelns (*μεταβολῆς*) untheilhaftig zu werden ſchlechthin unmöglich war[5]). Nach Vermögen aber wird es allerdings immer eben da auf gleiche Weiſe nach Einer Bewegung bewegt. Weshalb es der Kreisbewegung (*τὴν ἀναχύκλησιν*) theilhaftig iſt, als der kleinſtmöglichen Abweichung von der Selbſtbewegung[6]). Selbſt aber ſich ſelbſt immer umzuwandeln (*αὐτὸ δὲ ἑαυτὸ στρέφειν ἀεί*[7]), iſt wohl Keinem möglich, als dem alles Bewegte Führenden (*τῶν κινουμένων πάντων ἡγουμένῳ*). Dieſem aber ziemt es nicht, etwas bald ſo, bald wieder entgegengeſetzt zu bewegen. Aus allen dieſen Gründen nun darf man nicht behaupten, daß die Welt immer ſich ſelbſt umwende[8]), noch auch, daß ſie immer von Gott um-

1) *τοῦτο δὲ αὐτῷ τὸ ἀνάπαλιν ἰέναι διὰ τόδ' ἐξ ἀνάγκης ἔμφυτον γέγονε*; dies *ἀνάπαλιν ἰέναι* iſt eben jene Bewegung, welche Heraklit mit *παλίντροπος* bezeichnet; vgl. §§ 2. u. 3. und unten p. 227.

2) *τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἀεὶ, καὶ ταὐτὸν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις.*

3) Dies iſt alſo wieder nur die ſo oft nachgewieſene richtigſte Beſtimmung des heraklitiſchen Abſoluten und ſeines von dem realen Proceſſe des Sinnlichen unterſchiedenen in ſteter Identität mit ſich verbleibenden Wandels, in welchem Zeus das All umwandelt; ſiehe p. 39 sqq.

4) Wie z. B. dem Namen des Zeus, der deshalb allein ausgeſprochen werden will und auch nicht.

5) Hierin liegt alſo wieder faſt wörtlich vor, was Plutarch (Bd. I. p. 140) von der *φύσις* bei Heraklit, ihrer Vereinigung des dadurch außer ſich gekommenen Göttlichen mit dem Sterblichen, der *ἀδελία* der Exiſtenz ꝛc. ſagt; vgl. Jamblich Bd. I. p. 123 sq., ſowie oben p. 94 sqq. und anderwärts.

6) Vgl. die Definition Heraklit's vom Kreiſe, Bd. I. p. 88 sq. und oben p. 119 und Note, ſowie § 27.

7) Dies iſt doch aber offenbar die nur dem heraklitiſchen Zeus zukommende Bewegung.

8) *ἐκ πάντων δὴ τούτων, τὸν κόσμον μήτε αὐτὸν χρὴ φάναι στρέφειν ἑαυτὸν ἀεί, μήτ' ἂν ὅλον ἀεὶ ὑπὸ θεοῦ στρέφεσθαι, δίττας καὶ ἐναντίας περιαγωγάς.*

Digitized by Google

gewendet werde, da es ja zweierlei und entgegengesetzte Umwendungen[1]) sind, noch auch, daß es zwei gewisse Götter von einander entgegengesetztem Sinne (*δύο τινὲ θεώ, φρονοῦντε ἑαυτοῖς ἐναντία*) sind, welche sie umwenden[2]); sondern, wie oben gesagt worden ist und allein übrig bleibt, daß sie jetzt von einer andern göttlichen Ursache mitgeführt wird, das Leben aufs Neue erwerbend und die Unsterblichkeit zur Ausrüstung empfangend von dem Demiurgen, dann aber, wenn sie losgelassen ist, durch sich selbst geht, zur rechten Zeit sich überlassen, zu einer solchen nämlich, daß sie wiederum viele Myriaden von Umläufen rückwärts durchlaufen kann, da sie, obwohl sie das Größeste ist und das, was am meisten Gleichgewicht hat, doch auf dem allerkleinsten Fuße einherschreitend geht"[3]). Sokr.: „Sehr einleuchtend ist Alles gesagt, was Du bis jetzt ausgeführt hast". Fr.: „So laß uns zusammenrechnend die Wirkung (*τὸ πάθος*) aus dem jetzt Gesagten erwägen, von der wir sagten, daß sie die Ursache von allem Wunderbarsten sei". Sokr.: „Was für eine?" Fr.: „Daß die Bewegung der Welt bald in das hinein vor sich geht, wohinein sie sich jetzt umlaufend wälzt[4]),

---

1) Was hiermit gemeint ist, nämlich die Umwendung in Wasser und in Feuer, oder allgemeiner und richtiger gesagt die Umwendung in das Moment des einzelnen sinnlichen Sein und wieder in seine Aufhebung, wird sich bald näher herausstellen.

2) Liegt hier nicht eine ganz merkwürdige und frappante Beziehung vor auf das jetzt hier zu Vergleichende, was wir für Heraklit §§ 10. u. 11. aus der Stelle des Plutarch über Apollo und Dionysos als die beiden die Wege nach Unten und Oben personificirenden Momente des Zeus und die beständigen Stadien der Welt nachgewiesen haben? Oder worauf wollte man sonst dies beziehen? Auf keinen Philosophen — und nur solche hat Plato hier im Auge — würde es passen, als auf Heraklit, von dem hier überdies allein die Rede ist, und bestätigt also wieder erheblich unsere dortigen Ausführungen. — Der Ausdruck „*ἐναντία φρονῶν*" scheint ein ganz speciell heraklitischer zu sein, wie sowohl aus ihm selbst klar sein dürfte, als aus dem ersten der nachgemachten Briefe an Hermodoros (bei Stephan. p. 142), wo Heraklit von seinem Verhältniß zu seinen Mitbürgern sagt: *δόξω αὐτοῖς ἀσεβὴς εἶναι, ἐναντία φρονῶν οἷς αὐτοὶ περὶ θεῶν νομίζουσι.*

3) Wer die Ironie berücksichtigt, der sich Plato im Verlauf seiner Darstellung immer mehr und mehr überläßt, wird es durchaus nicht unwahrscheinlich finden, daß Plato in dieser Aeußerung darauf anspielt, daß die Sonne — die er nach ihrer Function bei Heraklit sehr wohl mit einem Fuße der Welt vergleichen kann — nach dem Epheſier nur die Größe eines menschlichen Fußes gehabt hat (siehe p. 111).

4) Es ist ungenau, wenn die Uebersetzungen die Stelle in der Regel so wiedergeben, daß die Bewegung des Ganzen bisweilen nach der Seite hin erfolgt. In

Digitized by Google

bald wieder ins Gegentheil" (τὸ τὴν τοῦ παντὸς φορὰν τοτὲ μὲν ἐφ' ἃ νῦν κυκλεῖται, φέρεσθαι, τοτὲ δ' ἐπὶ τἀναντία).

Sokr.: „Wie sollte es nicht". Fr.: „Diese Umwandlung nun (μεταβολήν) muß man von allen am Himmel vorsichgehenden Umwendungen (τροπῶν) für die größte und vollkommenste Umwendung halten (μεγίστην καὶ τελειοτάτην τροπήν)[1]". Sokr.: „Dies scheint allerdings". Fr.: „Dann muß man aber auch glauben, daß dann die größten Umwandlungen (μεταβολάς) entstehen für uns, die wir innerhalb desselben (des Himmels) wohnen". Sokr.: „Auch das ist billig". Fr.: „Daß aber große und viele und mannigfache zusammentreffende Umwandlungen die Natur der Lebenden schwer erträgt, das wissen wir doch?" Sokr.: „Wie sollten wir das nicht?" Fr.: „Vermöge der Nothwendigkeit treten also dann die größten Verheerungen sowohl unter den andern Thieren ein, als auch von dem menschlichen Geschlecht bleibt nur Weniges übrig. Und für diese wenigen treffen viele andere und wunderbare und seltsame Ereignisse (Affecte, παθήματα) zusammen ein[2]. Das größte aber und die Umwälzung des Alls nothwendig begleitende, wenn die der jetzt bestehenden (Umwendung) entgegengesetzte Umwendung eintritt, ist dieses:" Sokr.: „Welches?"[3].

Hier nimmt nun aber die Ironie, welche sich von Anfang an durch die Darstellung hindurchgezogen hat, mehr und mehr überhand. Plato läßt jetzt „weil sich ja Alles wieder in sein Gegentheil umwandelt" (μεταβάλλον δὲ πάλιν ἐπὶ τοὐναντίον), die weißen Haare des Alters sich wieder schwärzen, die Greise wieder jung, die Jugend wieder zu kleinen Kindern werden ꝛc. Auch verknüpft er mit dem heraklitischen Philosophem die diesem fremde Mythe von dem Zeitalter des Kronos, webt die Sage von den Erdgeborenen hinein ꝛc.

---

den platonischen Worten liegt vielmehr das in unsrer Uebersetzung hervorgehobene, wie er ja sonst in dieser Stelle statt ἐπί noch bestimmter in der Regel εἰς τὰ ἐναντία gebraucht.

1) Plato definirt sie also fast wörtlich, wie oben im Timäus das große Jahr. Hier tritt aber auch noch der im Timäus fehlende heraklitische Zug deutlich hervor, daß die τροπή der Gestirne, durch welche sie ihre Bahn zurücklegen, zugleich eine μεταβολή der Gestirne ist, und zwar wie die bald folgenden Worte zeigen, eine totale (größte) μεταβολή auch des in der Welt Seienden d. h. eben die oben explicirte kosmische Erneuerung.

2) μέγιστον δὲ τούτοις καὶ συνεπόμενον τῇ τοῦ παντὸς ἀνελίξει, τότε ὅταν ἡ τῆς νῦν καθεστηκυίας ἐναντία γίγνηται τροπή.

3) Und der Fremde beschreibt nun die bei der kosmischen Erneuerung eintretende Wiedergeburt der Leiber.

Digitized by Google

Was aber ein Zug von wesentlicher Bedeutung ist, wegen dessen wir auch die Stelle so weit begleitet haben, ist eben, daß Plato jetzt auch die schon oben (p. 186 sq.) von uns als bei Heraklit nothwendig nachgewiesene kosmische Wiederauferstehung der Leiber beschreibt, und wie wir dies als eine innere Gedankenconsequenz des von neuem beginnenden Kreislaufs der kosmischen Umwandlungen dargethan haben, so sich jetzt auch thatsächlich erweist, daß diese *ἀνάστασις* nicht erst von den Stoikern hinzugefügt, sondern von ihnen bei Heraklit selbst vorgefunden und nur zu bisweilen sehr unverständigen Consequenzen getrieben worden ist.

Wir heben in dieser Hinsicht nur noch folgende Sätze der platonischen Darstellung heraus: „Ja auch die Leichname der zur selben Zeit gewaltsam Gestorbenen trafen die nämlichen Affecte (*παθήματα*) der Reihe nach insgesammt, so daß sie sich in der Schnelligkeit in wenigen Tagen verzehrten". Und über die Entstehung des Lebendigen befragt, sagt der Fremde, hier nun die Sage von den Erdgeborenen mit hinein verwebend: „Offenbar o Sokrates gab es aus einander (i. e. durch menschliche Zeugung) Erzeugtes in der damaligen Natur nicht. Sondern das Geschlecht, von dem gesagt wird, es sei ein erdgeborenes gewesen, das war eben das damals aus der Erde wieder zurückkehrende Geschlecht[1]) (*τὸ ... ἐκ γῆς πάλιν ἀναστρεφόμενον*). Auch wurde es erwähnt von unseren ersten Vorfahren, welche noch der auf Vollendung des ersteren Umlaufs folgenden Zeit Grenze erreichten und am Anfang des jetzigen geboren wurden. Denn diese sind uns eben die Verkündiger geworden aller dieser Geschichten, welche jetzt mit Unrecht von Vielen verworfen werden; das können wir, glaube ich, hieraus sehen. Denn damit, daß die Alten wieder zur Natur der Kinder zurückgehen, hängt ja zusammen[2]), daß auch von den Gestorbenen und in der Erde Liegenden alle diejenigen dort wiederum aufstehend und wiederauflebend, — da ja das Werden sich jetzt in das Entgegengesetzte umwälzt — der Umwen-

---

1) Plato knüpft also nur die Sage von den Erdgeborenen als sich aus der physischen Theorie des Ephesiers erklärend ironisch an diese an.

2) Gerade umgekehrt verhält sich die Sache. Plato zieht bei seiner Darstellung der heraklitischen Theorie von der mit der kosmischen Erneuerung verbundenen Wiedergeburt der Gestorbenen gegen Heraklit die ironische Consequenz, daß dann auch ebensogut die gerade lebenden Alten Jünglinge und diese Kinder werden müßten und stellt dies nun ironisch so dar, als folge jenes erst aus diesem.

Digitized by Google

dung folgen[1]), und ſomit als Erdgeborne nach dieſem Geſetz (*λόγον*) nothwendig entſtehend dieſen Namen und dieſes Verhältniß (*λόγον*) haben, ſo viele derſelben Gott nicht einem andern Verhängniß (*εἰς ἄλλην μοῖραν*)[2]) zugetheilt hat".

Nochmals tritt jetzt der von uns dargelegte reale ſideriſche Umwandlungsproceß Heraklit's, welcher zugleich der Geſtirne Bahn und das Weſen der Zeit conſtituirt, auf das Deutlichſte in der Bemerkung des jüngeren Sokrates hervor: „— — denn es iſt klar, daß der Geſtirne und der Sonne Umwandlung mit jeder von beiden Umwendungen übereintrifft"[3]).

Was iſt denn nun aber bei Heraklit mit dieſer von Plato ſo vielfach hier hervorgehobenen Umwendung der geſammten Welt ins Gegentheil, ſobald ſie der Gott losläßt, gemeint? Doch hören wir erſt noch weiter.

„Als aber die Zeit von allem dieſen erfüllt war und eine Umwandlung (*μεταβολήν*) werden mußte, und auch das ganze aus der Erde gekommene Geſchlecht aufgerieben war, indem jede Seele alle ihre Geburten durchgemacht hatte (*πάσας ἑκαστῆς τῆς ψυχῆς τὰς γενέσεις ἀποδεδωκυίας*) und ſoviel ihr beſtimmt war, Saamen in die Erde

---

1) Die Terminologie des Textes iſt hier überall im höchſten Grade heraklitiſirend: *ἐκ τῶν τετελευτηκότων αὖ, κειμένων δὲ ἐν τῇ γῇ, πάλιν ἐκεῖ ξυνισταμένους καὶ ἀναβιωσκομένους ἕπεσθαι τῇ τροπῇ, συναναχυκλουμένης εἰς τἀναντία τῆς γενέσεως.*

2) Vgl. das Fragment § 39., daß größerer Tod größere *μοῖρα* erlangt. Man vgl. auch die Stelle des Plutarch Bd. I. p. 274 über die die Verſchmelzung mit der Gottheit erlangenden und nicht erlangenden, ſondern wieder nach Unten gezogenen und ein Leben wie eine *ἀναθυμίασις* führenden Dämonen (Seelen). Jetzt iſt übrigens auch klar, warum die Stoiker (Bd. I. p. 283, 2.) die abgeſchiedenen Seelen bei der *ἐκπύρωσις* zu Grunde gehen laſſen, weil nämlich mit derſelben, wie man bald ſehen wird, alles Feurige wieder in Waſſer ſich wandelt.

3) *τὴν μὲν γὰρ τῶν ἄστρων τε καὶ ἡλίου μεταβολὴν δῆλον ὡς ἐν ἑκατέραις συμπίπτει ταῖς τροπαῖς γίγνεσθαι.* Es iſt aber klar, daß innerhalb jeder ſolchen *τροπή* und wenn, wie hier, der Ausdruck *τροπή* für die Ortsbewegung der Geſtirne gebraucht wird, die *μεταβολή* derſelben ſich nur noch auf den ſtofflichen Proceß der Geſtirne, wie er nach Heraklit mit dem Meere ſtattfindet, aber ihre Bahn bedingt, beziehen kann. Plato ironiſirt übrigens hier offenbar in dieſer Bemerkung des Sokrates und dem Lobe, das ihr der Fremde ertheilt: „Sehr gut biſt Du der Rede gefolgt" die Annahme Heraklits, daß die vollbrachte Durchlaufung aller kosmiſchen Daſeinsformen eines Jeden, oder die Umwendung in Feuer (und — denn dieſes ſind, wie wir bald ſehen werden, die beiden Umwendungen — die Umwendung in Waſſer) mit der vollbrachten Bahn, mit der *ἀποκατάστασις* der Geſtirne zuſammentreffen ſoll!

Digitized by Google

übertragen hatte (*καὶ ὅσα ἦν ἑκάστῃ προσταχθέντα τοσαῦτα εἰς γῆν σπέρματα πεσούσης*), da ließ der Steuermann (*κυβερνήτης*[1]) des Ganzen gleichsam den Griff des Ruders fahren und zog sich in seine Warte zurück, die Welt aber wendete nun wieder zurück das ihr verhängte Geschick (*εἱμαρμένη*[2]) und die ihr eingepflanzte Begierde (*ξύμφυτος ἐπιθυμία*)".

Wohinein aber die Begierde bei Heraklit umwendet, das wissen wir aus seinen Fragmenten über die Seele, — sie wendet ins Feuchte um (s. §§ 8. u. 9.).

Platon erzählt nun weiter, wie durch diese Rückwendung „des Endes und des Anfangs entgegengesetzten Umschwung vermischend" zunächst neue große Erschütterungen und wieder eine **andere** Zerstörung von allerlei Arten des Lebendigen (*ἄλλην αὖ φθορὰν ζώων παντοίων*) bewirkt wurde.

Als nun aber hierauf, nachdem hinreichende Zeit vergangen war, Getümmel und Verwirrung sammt den Erschütterungen nachgelassen hatten, ging die Welt zunächst in ihrem gewohnten Lauf wohlgeordnet fort, Aufsicht und Macht selbst über Alles in ihr ausübend und der Lehren des Demiurgen sich nach Kräften erinnernd. Anfänglich führte sie dies genauer aus, später aber träger und hieran „ist das Körperliche in ihrer Mischung[3]) (*κράσεως*) Schuld". Je länger sie daher vom Steuermann getrennt ist, desto mehr kömmt sie dahin, daß sie „wenig Gutes und eine große Mischung des Entgegengesetzten zusammenmischend (*πολλὴν δὲ τὴν τῶν ἐναντίων κρᾶσιν ἐπεγχεραννύμενος*)[4]) in die Gefahr des Untergangs ihrer selbst und des in ihr Enthaltenen geräth". Da nun, sie in solchen Nöthen sehend und besorgend, daß sie ganz zerrüttet (*χειμασθείς*; eigentlich dem Winter, dem Frost ausgesetzt seiend, also er-

---

1) *κυβερνᾶν* ist ja Heraklit's eigene Bezeichnung für seine *γνωμή* und den *λόγος*, siehe § 15*).

2) Wir haben oben von den Berichterstattern gehört, daß die *εἱμαρμένη* bei Heraklit der Logos und das Maaß jener Periode ist; siehe p. 199.

3) Noch deutlichere Anspielung als vorhin, auf jene Mischung des Unsterblichen und Sterblichen, wodurch bei Heraklit die Natur zu Stande kommt nach Plutarch, Bd. I. p. 140 sqq.

4) Ueber das heraklitische kosmische „Mischen" siehe Bd. I. p. 75 sqq.

---

*) Ebenso jetzt in dem neuen Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 10. p. 283: „*τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός*", *οἴαξ* ist der Griff des Steuerruders, an dem es regiert wird.

Digitized by Google

ſtarrend) und gänzlich aufgelöſt (*διαλυθείς*) in der Unähnlichkeit unergründlichen Ort verſinke, ſetzt ſich der waltende Gott wieder ans Steuerruder und „das Erkrankte und das Aufgelöſte in der Welt (*τὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα*) in den früheren ihm ſelbſt gemäßen Umlauf umwendend (*ἐν τῇ καθ' αὑτὸν*[1]) *προτέρᾳ περιόδῳ στρέψας*) ordnet er ſie wieder, ſie zu einer unſterblichen und unalternden machend (*ἀθάνατον αὐτὸν καὶ ἀγήρω ἀπεργάζεται*)“[2]).

Es wird ſich von ſelbſt durch Sprache wie Ideenreihe einem Jeden das Gefühl aufgedrängt haben, daß auch dieſer letztere Theil der platoniſchen Darſtellung, wenn auch hin und wieder ſehr wenige, Heraklit fremde Züge hineinverwoben ſind, auf heraklitiſcher Grundlage beruht. Die Frage iſt nur: welches denn bei Heraklit die dieſem Theile der Darſtellung entſprechende Grundlage geweſen iſt.

Dieſe Frage fällt aber lediglich mit der ſchon oben aufgeworfenen zuſammen: welches iſt denn jene Umwendung der Welt in das Gegentheil, welche eintritt, wenn ſie der Gott losläßt, — eine Umwendung, die ſofort ſchon in dem erſten Theile der platoniſchen Stelle wiederholt und bedeutungsvoll als die Axe des Ganzen hervorgehoben wird und hierdurch auch das ſich hindurchziehende Band zwiſchen dem Anfang und Ende der Darſtellung bildet, aber auch als der dunkelſte und von Plato überall als bekannt vorausgeſetzte, nirgends erklärte Punkt derſelben erſcheint.

Wir glauben inzwiſchen, daß die, ſchon in den Anmerkungen angedeutete, Antwort hierauf ſich noch geben und ſowohl hauptſächlich durch die platoniſche Stelle ſelbſt, als auch durch noch andere Materialien nachweiſen läßt. Faſſen wir die Züge der platoniſchen Darſtellung zuſammen, ſo ſind es folgende: Unmittelbar mit der mit der *ἀποκατάστασις* der Geſtirne zuſammentreffenden Palingeneſie oder *ἐκπύρωσις* (wir können uns

---

1) Alſo doch offenbar: nach der — ihm und ſeiner eigenen Bewegung entſprechenden — Seite des Feuers oder der Einheit wendet er das Auseinandergefallene (*λυθέντα*) um.

2) In Hinſicht auf die Terminologie vgl. man auch noch den bald folgenden Satz: *στρεφθέντος γὰρ αὖ τοῦ κόσμου τὴν ἐπὶ τὴν νῦν γενέσιν ὁδὸν, τὸ τῆς ἡλικίας αὖ πάλιν ἴστατο καὶ κατὰ τἀναντία ἀπεδίδου τοῖς τότε — — τἄλλα τε πάντα μετέβαλλεν, ἀπομιμούμενα καὶ ξυναχολουθοῦντα τῷ τοῦ παντὸς παθήματι καὶ δὴ καὶ τὸ τῆς κινήσεως καὶ γενήσεως καὶ τροφῆς μίμημα συνείπετο τοῖς πᾶσιν ὑπ' ἀναγκῆς.* Ueber dieſe Nachahmung des Alls und des Gott's als ſo heraklitiſches wie ſtoiſches Dogma ſ. oben p. 216, 3. Plato hebt dieſes heraklitiſche Dogma bald darauf nochmals hervor: „— — wie die ganze Welt, welcher wir zu allen Zeiten nachahmen und folgen“ (*καθάπερ ὅλος ὁ κόσμος, ᾧ συμμιμούμενοι καὶ ξυνεπόμενοι τὸν ἀεὶ χρόνον*).

Digitized by Google

des Wortes jetzt bedienen, da es Niemand mehr täuschen wird) tritt die Umwendung der Welt ins Gegentheil ein. Hiermit tritt aber zunächst wieder ein, und zwar ein „anderer" (ἄλλην φθοράν), Untergang oder Zerstörung von vielem Lebendigen ein. Inzwischen geht nun die Bewegung der Welt zunächst gut; aber mit der Zeit fällt sie mehr und mehr auseinander mit wenig Gutem vieles Entgegengesetzte mischend. Da kommt ihr Gott — also mitten in der Periode, nicht am Ende derselben — zu Hülfe, sie wieder aus ihrer Umwendung in die dieser entgegengesetzte, und zwar in die ihm adäquate (καθ' αὑτόν), umwendend und sie so wieder dem Abschluß der Periode (der ἐκπύρωσις) zuführend und sie jetzt wieder loslassend, worauf eine neue, der bisherigen entgegengesetzte, Umwendung der Welt wieder eintritt.— Was das aber für eine Umwendung ist, würde klar sein, wenn es klar wäre, was das für eine „andere" Zerstörung (als die mit der ἀποκατάστασις oder ἐκπύρωσις gegebene) ist, die nun mit dieser Umwendung ins Gegentheil hereinbricht.

In der Einleitung zum Timäus (p. 22) läßt Platon von dem ägyptischen Priester zwei große Verheerungen unter den Menschen verkünden, die eine durch Feuer, die andere durch Wasser. Allein, wenn die Analogie der Stelle klar ist, so ist doch auch ihr Unterschied sofort einleuchtend. Denn dort wird offenbar die Verheerung durch Wasser (κατακλυσμός) als eine mit der durch Feuer in großen Perioden abwechselnd eintretende hingestellt, während hier die ἄλλη φθορά als unmittelbar auf die der ἀποκατάστασις der Gestirne entsprechende ἐκπύρωσις folgend auftritt.

Zu der Stelle des Timäus paralleliſirt man nun gewöhnlich, was Censorinus a. o. a. O. bei seiner Definition des großen Jahres sagt: cujus anni hyems summa est κατακλυσμός, quam nostri diluvionem vocant, aestas autem ἐκπύρωσις, quod est mundi incendium, „dieses Jahres höchster Winter ist der κατακλυσμός, den die Unsrigen Ueberschwemmung nennen, sein Sommer aber die ἐκπύρωσις oder der Weltbrand". Allein es leuchtet ein, daß diese Worte in derselben Hinsicht von der Stelle des Timäus abweichen, wie der Politikus, der Darstellung im Politikus dagegen genau entsprechen, denn wie dort, so würde auch nach diesen Worten des Censorinus die Fluth und die ἐκπύρωσις als gleich hintereinander eintretend, als Sommer und Winter eines Jahres bildend, zu nehmen sein, und wenn der Sommer vor dem Winter kömmt, so tritt also die Fluth gleich hinter der ἐκπύρωσις ein [1]), ganz wie

1) Wie auch in den weitern Worten des Censorinus: „Nam his alternis temporibus mundus tum exignescere tum exaquescere videtur" die

Digitized by Google

im Politikus jene „andere" Verheerung, die alſo eine Verheerung durch Waſſer iſt. Und um dieſen letzten Punkt zweifellos zu ſehen, würde es ſchon genügen, die obige (p. 191, 1.) Stelle des Macrobius damit zu vergleichen. — Wenn ſich uns nun aber auch die ἐκπύρωσις Heraklit's lange erklärt hat, — was kann bei ihm dem κατακλυσμός, oder der Fluth zu Grunde liegen? Wir glauben, daß dies ebenſo klar und ſchon mit dem Weſen der ἐκπύρωσις gegeben iſt.

Dieſe beſtand darin, daß jedes Daſein alle ſeine kosmiſchen Wandlungen durchlaufen und wieder in das Feuer ſich rückgewandelt hat, durch deſſen Umwandlung es geworden iſt. Wie alſo bis dahin Alles die Tendenz hatte, zu Feuer zu werden, ſo muß jetzt ſofort — denn das Feuer ſelbſt iſt ja nur die Bewegung, ſofort zu Waſſer zu werden — Alles zunächſt die Tendenz[1]) haben, in Waſſer ſich umzuwenden, oder es tritt, bildlich geſprochen, jetzt ein κατακλυσμός ein. Und dies iſt es alſo, was Plato ſo oft und ſo bedeutungsvoll in ſeiner Darſtellung urgirt, indem er ſagt, daß mit der vollbrachten kosmiſchen Periode zunächſt nun ſofort eine der bisherigen Umwendung der Welt (in Feuer) entgegengeſetzte Umwendung (in Waſſer) und damit eine neue andere φθορά eintritt. Und jemehr dieſer Zug des Plato, die φθορά durch Waſſer gleich hinter der durch Feuer kommen zu laſſen als die jetzt eintretende Umwendung der Welt in ihr Gegentheil, von den vulgären, beide Zerſtörungen in langen Zeiträumen abwechſeln laſſenden Darſtellungen abweicht, — deſto bedeutſamer gerade ſtellt er ſich dar und zeigt, wie Plato natürlich das genaueſte eſoteriſche Verſtändniß des Syſtems des Epheſiers und ſeiner ſpeculativ-ſymboliſchen Darſtellungsweiſe beſeſſen hat. Man braucht aber jetzt auch die geſammte platoniſche Stelle nur noch einmal zu überleſen, um ſich aus den einzelnen Sätzen noch näher zu überzeugen, daß offenbar mit dieſer Umwendung der Welt ins Gegentheil (die darum auch eintritt, indem der Gott die Welt ſich ſelbſt überläßt) nur wieder die Rückwandlung des

---

ἐκπύρωσις vor der Fluth erſcheint. Der Ausdruck alternis temporibus widerſpricht nur wenig dem Hintereinanderauftreten beider und würde umſoweniger in Betracht kommen, als Cenſorinus ja keinesfalls das eſoteriſche Verhältniß der Sache kennt, die er berichtet. — Ebenſo folgt in der ägyptiſchen Tradition „auf jenen Brand im Widder oder Stier die große Ueberſchwemmung im Löwen (Nonnus Dionys. VI. v. 230), und dann in der Wage wird die neue Welt geboren". Görres, Aſiat. Mythengeſch. II. p. 409.

1) Eine Tendenz, durch welche ja eben die neue reale Weltbildung und Wiedergeburt bewirkt wird. — Dies ſind die beiden vices exsuperantis caloris humorisque, von denen Macrobius a. a. O. ſpricht, wie jetzt überhaupt aus dem Obigen die Entſtehung dieſer ſtoiſchen Darſtellung von ſelbſt klar ſein wird.

Digitized by Google

Feuers in das Moment des ſinnlichen Seins (oder in Waſſer) gemeint iſt. — Will man aber endlich ſowohl dieſen Punkt, als das dem Epheſier an der geſammten platoniſchen Stelle zuſtehende Eigenthum durch einen einzigen Satz aufs Schlagendſte nachgewieſen haben, ſo betrachte man nur Folgendes: Wir haben oben geſehen (p. 199), daß die εἱμαρμένη bei Heraklit der λόγος und das Maaß dieſer großen Periode und ihrer aus dem Feuer ſich umwandelnden und in daſſelbe zurückkehrenden Bewegung iſt. Auch erwähnt ſie Plato daſelbſt. Und zwar, was ſagt er von ihr? Nachdem Gott am Ende der Periode die Welt losgelaſſen und ſich in ſeine Warte zurückgezogen hat, ſagt er: „Die Welt aber wendete nun wieder ins Gegentheil zurück die εἱμαρμένη und die eingepflanzte Begierde, τὸν δὲ δὴ κόσμον πάλιν ἀνέστρεφεν εἱμαρμένη τε καὶ ξύμφυτος ἐπιθυμία“. Nun ſagt uns aber Plutarch in einer früher (Bd. I. p. 91) ang. St. de anim. procr. von der εἱμαρμένη: „ἣν εἱμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσι . . . Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίην κόσμου ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου“. Wörtlich alſo hat Heraklit die εἱμαρμένη die „zurückſichwendende (ins Gegentheil) Harmonie des Weltalls, wie des Bogens und der Leyer“ (cf. §§ 2. 3.) genannt. Wörtlich wiederholt Plato in den Worten κόσμ. πάλιν ἀνέστ. εἱμ. des Epheſiers Ausdrücke, und mit der die Welt rückwärtswendenden εἱμαρμένη iſt alſo nur die ſich rückwärts, in ihr Gegentheil, aus der Einheit in die Vielheit, aus dem Moment der ideellen Aufhebung in das Moment des ſinnlichen Seins, aus Feuer in Waſſer[1]), umwendende Harmonie des Weltalls gemeint. Zugleich erſieht man hier beiläufig auch in entſcheidender Weiſe, wie Bogen und Leyer von Heraklit nicht in Bezug auf eine äußerliche Aehnlichkeit, ſondern als Symbole der kosmiſchen Harmonie, ihrer in die Vielheit auseinandertretenden und wieder in die Einheit zurückgehenden gegenſätzlichen Bewegung[2]), gebraucht worden ſind*).

---

1) Darum, als Umwendung ins Feuchte, iſt ſie auch (ſiehe Bd. I. p. 180 sqq. p. 191 sqq.) eine durch die eingepflanzte Begierde hervorgerufene Umwendung.

2) Merkwürdig und erwähnenswerth bleibt es auch immerhin, daß Horapollo einerſeits (ſ. Bd. I. p. 109, 2.) die Lyra als Symbol der Eintracht bei den Aegyptern conſtatirt, anderwärts aber, nachdem er (I, 11. u. 12.) ſich gefragt, wie die Aegypter die Eintracht andeuten und dies dahin beantwortet: ἄνθρωποι δύο δεξιούμενοι. ὁμονοίαν δηλοῦσι, fortfährt: πῶς ὄχλον; Ἄνθρωπος καθωπλισμένος καὶ τοξεύων, ὄχλον δηλοῖ. Der Bogen ſtand alſo bei dieſem ſymboliſirenden Volke immerhin in irgend welcher Beziehung auf den Gedanken der Menge und Vielheit (vgl § 3.).

*) Jedenfalls geht nun aus der Vergleichung dieſer platoniſchen mit der plutarchiſchen Stelle hervor, wie Unrecht Zeller hat I. p. 466, 2., wenn er daſelbſt

Digitized by Google

Jetzt gewinnen aber auch alle Züge des großen Bildes Licht und Verständlichkeit und vollkommene Harmonie.

Die Philosophie Heraklit's war im höchsten Grade eine Philosophie des Maaßes und der Maaßunterschiede. Definirt er doch selbst den Kosmos als ein mit Maaß sich entzündendes und mit Maaß verlöschendes Feuer, d. h. wie wir seines Orts gesehen haben und wie auch das beiden Seiten identisch zu Grunde liegende Feuer zeigt, beide Bewegungen bestehen beständig miteinander zugleich, keine von ihnen hört je auf, und nur das wechselnde quantitative Uebergewicht beider stets gleichzeitigen Seiten constituirt alle ihre Unterschiede.

In diesem Sinne, daß die realen Unterschiede der wirklichen Welt nur solche wechselnde Maaße sind, gilt daher in der That im höchsten Grade von Heraklit, was Aristoteles, offenbar ihn meinend, sagt (Phys. I. c. 6.), daß er sein Eines gestalte durch den Gegensatz des Mehr und des Weniger (*τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον* [1]).

Auch hat sich ja im Einzelnen gezeigt, wie alle Bestimmungen dieser Philosophie Maaß-Unterschiede und Bestimmungen sind. Tag und Nacht

---

dem *πάλιντονος* der äußeren Form des Bogens wegen den Vorzug vor dem ganz besonders significativen und jetzt nicht mehr zu bestreitenden *παλίντροπος* geben will.

1) Es wird aber klar sein, wie das, was wir oben p. 48 sq. in dieser Hinsicht bemerkten, nichts destoweniger bestehen bleibt. Denn 1) handelte es sich oben nicht um die Erklärung der einzelnen Unterschiede des realen Daseins gegen einander, sondern um das Princip der Entstehung des Seins aus dem Feuer überhaupt, welches schlechterdings nur das Umschlagen ins Gegentheil ist. 2) Ist jetzt auch ersichtlich, daß es falsch wäre, zu sagen, durch ein „Mehr oder Weniger von Feuer" ginge die Ableitung der realen Dinge vor sich. Sondern durch ein Mehr oder Weniger des Verlöschens und des Entzündens i. e. des Umschlagens in Feuer und des Umschlagens in Wasser geht die Ableitung vor sich. Auch das Mehr oder Weniger als Ableitungsprincip bei Heraklit führt zu einem totalen Irrthum (der Annahme eines qualitativen Grundstoffes), so lange man nicht klar gelegt hat, daß das Quale dieses Quantums nicht Feuer, sondern nur der Proceß des beständigen doppelseitigen Umschlagens in das Gegentheil ist. — Aristoteles war hierbei in keinem Irrthum, vielmehr bestätigt sein Ausspruch von der Gestaltung des „Mehr oder Weniger" erheblich, was wir p. 59. p. 108 sqq. p. 116—122 nachgewiesen haben, daß auch das Verlöschen und Entzünden nicht nacheinander und getrennte Bewegungen, sondern stets in Einem und gleichzeitig und nur ein quantitatives Ueberwiegen der beiden Seiten der Einen umschlagenden Bewegung sind. — Wie wir oben als die Formel dafür das *αὔξεσθαι ἐς τὸ μήκιστον καὶ μειοῦσθαι ἐς τὸ ἐλάχιστον* bei dem Heraklitiker nachgewiesen haben (p. 109, 2. p. 117 sq.), so entspricht dem in der stoischen Darstellung bei Macrobius (siehe oben p. 191, 1.) genau das usque ad maximum enutritus augmentum, sowie die vices exsuperantis caloris humorisque.

Digitized by Google

ſind nur die Maaße oder das wechſelnde quantitative Ueberwiegen beider Seiten jener Einen *μεταβολή*; Sommer und Winter reduciren ſich ihm auf daſſelbe. Die Sonne iſt nur das Zeigen und Vermitteln des Maaßes jener *μεταβολή*. Die geſammte Bahn der Geſtirne ſtellt die Maaßverhältniſſe derſelben dar. Die große Periode iſt die Maaßbeſtimmung, innerhalb deren alles kosmiſche Daſein ſeine geſammten Umwandlungen durchgemacht hat. Es iſt hiernach nur in hohem Grade conſequent, wenn auch innerhalb dieſer geſammten großen Periode der kosmiſchen Generation — innerhalb des totalen Maaßes — Heraklit wieder Maaßbeſtimmungen für das wechſelnde quantitative Ueberwiegen der beiden Seiten jener Einen Umwandlung ins Gegentheil angenommen hat. Dies iſt es aber, was jetzt aus der platoniſchen Darſtellung offen erhellt.

Mit der vollbrachten Periode, in der jedes ſich wieder in Feuer umgewandelt hat, tritt zunächſt, wie wir geſehen haben, nothwendig und factiſch die entgegengeſetzte Umwandlung eines jeden in Waſſer ein. Das iſt alſo jene dionyſiſche Periode (vgl. §§ 10. u. 11.) der Umwandlung eines jeden ins Feuchte, wohin, wie Plato durchaus heraklitiſch hervorhebt, die Welt die eingepflanzte Begierde zieht. Es iſt das Ueberwiegen des Weges nach Unten oder der Umwandlung in die Form des feſten einzelnen auf ſich beharrenwollenden Seins. Es iſt die Periode, in welcher ſich jedes in dem Kreislauf der kosmiſchen Formen, die es durchzumachen hat, in die relativ feſteſten Formen umzuſetzen beginnt und ſich für ſich zu erhalten ſtrebt. Aber dies kann ihm nicht gelingen. Seine innere Feuersnatur, Umwandlung ins Gegentheil zu ſein, kommt wieder zum Durchbruch, und es tritt das Ueberwiegen des Weges nach Oben oder die Rückbildung in Feuer ein. Darum alſo ergreift jetzt der Gott — innerhalb der großen Periode — die Welt, die während jenes Dionyſos-Stadiums mehr und mehr in das einzelne Sein und deſſen von der Bewegung ſich abſperrende auf ſich beharrende Tendenz auseinandergetreten war (*χειμαθείς*, *διαλυθείς*, ſagt Plato, und das iſt auch ihr Erkranken, *νοσήσαντα*, wovon er ſpricht), oder die mit wenig „Gutem“ (Rückgang der Bewegung in die Einheit, Feuer) viel „Entgegengeſetztes“ (Auflöſung der Bewegung in das Moment der einzelnen feſten Beſonderheit) miſchte, und reißt ſie wieder in das quantitative Ueberwiegen der ihm angemeſſenen Umwendung [1]),

---

1) *ἐν τῇ καθ' αὑτὸν πρωτέρᾳ περιόδῳ στρέψας*; d. h. in die Bewegung, in der er auch ſelbſt ſtets begriffen iſt. Der heraklitiſche Zeus iſt ſtetes ſich Einigen mit ſich.

Digitized by Google

d. h. der Umwendung eines jeden in die Einheit oder das Feuer (oder in das Apollo-Stadium [1]), vgl. Bd. I. p. 220—240) hinein. Hiermit erſt, mit der überwiegenden Tendenz der Rückwandlung eines jeden in Feuer, geht die Welt dem Ende der großen Periode entgegen, in welcher dies Durchlaufen der cycliſchen Daſeinsformen für Jedes vollbracht iſt, worauf ſie Gott losläßt, damit der neue Wechſel der Maaße und die neue Durch-

---

1) *χρησμοσύνη* und *κόρος*, die Sehnſucht nach dem Rückgang in die ideelle Einheit und die Erfüllung derſelben (ſ. Bd. I. p. 234, 2. u. 266 sq.), ſind alſo ſolche Maaße und Perioden innerhalb der großen Periode der *ἀποκατάστασις* der Geſtirne. Damit ſtimmt nun auch Alles in der Stelle des Plutarch überein, in welcher die Periode der *χρησμοσύνη* dem Winter entſpricht, während deſſen man den Gott des Dithyrambus anrufe, und der *κόρος* dem übrigen Jahr, in dem man dem Apollo den Päan ſinge. Beides ſind alſo ſchon deshalb Perioden des realen Daſeins, den Jahreszeiten entſprechend, was nicht der Fall ſein könnte, wenn ſie eine reale Weltzerſtörung bedeuteten. (Die Jahreszeiten ſind nach dieſer Theorie, wie von ſelbſt einleuchtet, nur die Nachahmung im Kleinen jener wechſelnden Maaße innerhalb der großen kosmiſchen Periode. Denn Alles ſtellt in dieſer Theorie dar eine „*ἀπομίμησιν τοῦ ὅλου, μίκρα πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μίκρα*, wie ſich der Heraklitiker (p. 216, 3.) trefflich ausdrückt). Die ganze Stelle des Plutarch, die nebſt der früheren Ausführung (§ 10 sq.) darüber hier nachzuleſen iſt, empfängt erſt jetzt ihr volles, das Obige durchaus näher beſtätigende Recht, und zwar von ſelbſt, ohne daß eine beſondere Heraushebung nöthig wäre. Es iſt jetzt auch klar, wie auch Plutarch ſelbſt, trotz des Ausdrucks „*ἐπεὶ δ' οὐκ ἴσος ὁ τῶν περιόδων ἐν ταῖς μεταβολαῖς χρόνος*“ an keine reale periodiſche Weltvernichtung denkt. Wenn daſelbſt das Verhältniß der *ἐκπύρωσις* zur *διακόσμησις* wie 3 : 1 angegeben iſt, was vielleicht erſt eine von den Stoikern gezogene Conſequenz iſt, da mindeſtens die platoniſche Stelle keine Anſpielung hierauf enthält, ſo iſt dies jedenfalls wohl als eine Beziehung auf die drei Stufen des Elementarproceſſes zu faſſen. Dreimal muß während der geſammten kosmiſchen Generation alles Daſeiende ſeine Form durchbrechen; denn durch Feuer, Waſſer und Erde muß ſich Alles hindurchjagen. Man vgl. auch die drei Feuerumläufe (*πυρὸς περιόδους τρίσσας*) im menſchlichen Körper bei dem Heraklitiker de diaeta (Hippocrates T. I. p. 639. Kuehn.). —

Wenn übrigens früher, Bd. I. p. 234, 2. bereits bemerkt wurde, daß in der plutarchiſchen Stelle etwas verdorben ſein muß, und die *χρησμοσύνη* dem Dionyſos-Stadium zu entſprechen ſcheint, — alſo die Sehnſucht nach dem Rückgang in die ideelle Einheit bedeutet — und der *κόρος* dem Apolloſtadium — alſo die Erfüllung dieſer Einheit bezeichnet (während nach dem Texte des Plutarch die Sache ſich umgekehrt verhalten würde), — ſo iſt hier der Ort, dieſe Vermuthung zu beſtätigen durch zwei bisher von den Bearbeitern Heraklit's außer Acht gelaſſene Stellen des Plotinus, welche ſie, wenn auch nur durch einen Schluß, faſt zur Gewißheit erheben dürften. In beiden handelt er von der Materie; zuerſt Ennead. I. lib. VIII. p. 75. p. 143. Cr.: Man könne ſagen ... Häßlichkeit ſei: nicht von der Form beherrſchte Materie; Armuth aber (*πενίαν*) Mangel und Beraubung deſſen,

Digitized by Google

laufung des kosmiſchen Cyclus mit der Umwandlung eines Jeden in Waſſer von Neuem beginne.

Nach Allem aber, was wir jetzt aus Plato ꝛc. über Heraklit geſehen haben, wäre es geradezu Unrecht, nicht zwei merkwürdige, erſt jetzt concret verſtändliche und frappant mit der platoniſchen Stelle und dem eben Entwickelten übereinſtimmende Stellen der untergeſchobenen heraklitiſchen Briefe vergleichen zu wollen. Daſelbſt werden ihm nämlich, in Bezug auf ſeine Krankheit, die Waſſerſucht, und ſeine angebliche Selbſtkur die Worte in den Mund gelegt (im zweiten Brief): „*ἐγὼ εἰ οἶδα κόσμου φύσιν, οἶδα καὶ ἀνθρώπου — — ἰάσομαι ἐμαυτόν· μιμήσομαι τὸν θεὸν, ὃς κόσμου ἀμετρίας ἐπανισοῖ ἡλίῳ ἐπιτάττων*“. „Ich, wenn ich weiß die Natur des Kosmos, weiß auch die des Menſchen; ich werde mich ſelbſt heilen; ich werde nachahmen den Gott, welcher des Weltalls Ungleichmäßigkeiten ausgleicht, der **Sonne** vorſtehend“.

---

weſſen wir bedürftig ſind „*διὰ τὴν ὕλην, ᾗ συνεζεύγμεθα, φύσιν ἔχουσαν χρησμοσύνην εἶναι*“ „durch die Materie, mit der wir zuſammengefeſſelt wurden und welche die Natur hat, ſelbſt das Weſen der Bedürftigkeit zu ſein“. In der zweiten Stelle, Ennead. III. lib. VI. c. XIV. p. 316. p. 579. Cr., ſetzt er auseinander, wie die Materie niemals Erfüllung erlangt, ſondern immer nur nach ſolcher ſtrebt, weil ſie die wahren Weſenheiten nicht in ſich enthält und nicht wirklich das in ſich aufnimmt, was ſie in ſich aufzunehmen ſcheint. Da ſie aber einmal beſtehe, ſo mache ſie mit Recht der Mythos zu einer ſolchen, die immer von neuem verlangt (*ἐπεὶ γὰρ ἅπαξ ὑπέστη, ὁ μὲν μῦθος αὐτὴν ποιεῖ προσαιτοῦσαν*), indem er dadurch ihre Natur aufzeige, leer an Gutem zu ſein (*ἐνδεικνύμενος αὐτῆς τὴν φύσιν, ὅτι ἀγαθοῦ ἔρημος*) — — „*Τὸ δὲ τῷ Πόρῳ συγγίγνεσθαι* (sc. *Πενίαν*) *οὐ τῷ ὄντι ὁηλοῦντός ἐστι συγγίγνεσθαι, οὐδὲ τῷ κόρῳ, ἀλλά τινα πράγματι εὐμηχάνῳ*“ *κτλ.* „daß aber die Penia mit dem Poros zuſammenkomme, wolle weder ſagen, daß ſie ſich mit dem wahrhaft Seienden zuſammenſchließe noch mit dem Koros“ ꝛc. In beiden Stellen ſpielt Plotinos, wie auch Creuzer zu denſelben bemerkt, offenbar auf die heraklitiſche *χρησμοσύνη* und *κόρος* an, in letzterer Stelle noch auf den bekannten platoniſchen Mythos im Sympoſion von der Penia und dem Poros, den er mit jenen deutungvoll verknüpft. Aber in beiden Stellen faßt Plotinus dieſe heraklitiſche *χρησμοσύνη* als dem Begriffe ſeiner (der neuplatoniſchen) Materie analog und entſprechend. Und es iſt faſt unmöglich zu glauben, daß er dies gethan hätte, wenn die *χρησμοσύνη* dem Herakleitos das Apolloſtadium der ideellen Einheit (und alſo etwa eine Sehnſucht nach realer Wirklichkeit, vgl. Bd. I. p. 234, 2. p. 266 sq.) bedeutet hätte, während die Analogie vollkommen und frappant iſt, wenn die *χρησμοσύνη* dem Epheſier das Dionyſosſtadium des in die Beſonderheit auseinandergetretenen Daſeins (des heraklitiſchen Begriffs der Materie) und die Sehnſucht aus dieſem Zuſtand in den *κόρος*, als das apolliniſche Stadium der ſich zur Erfüllung bringenden reinen Einheit, war.

Digitized by Google

Dieſe Worte können nicht aus dem Stegreif erfunden ſein; die Uebereinſtimmung mit dem anderweitig nachgewieſenen iſt zu concret! Die an ſich dunklen Worte „der Sonne vorſtehend“ und die „*ἀμετρίαι κόσμου*“ weiſen jetzt auf das hellſte auf jenen ſideriſchen Proceß hin, der die geſammte Umwandlung vermittelt und ſich, wie wir früher ſahen, durch die Sonne hindurchgehend vollbringt und der ſich uns bereits als ein Verhältniß wechſelnder Maaße ergeben hat. Faſt in noch höherem Grade aber iſt dies endlich bei den Worten des andern Briefes (p. 147 Steph.) der Fall, wo Heraklit von den Aerzten ſagt: „*οὐκ ἐδυνήθησαν ἐμῆς νόσου λόγον εἰπεῖν, οὐδὲ ἐξ ἐπομβρίας πῶς ἂν αὐχμὸς γένοιτο, οὐκ ἴσασιν ὅτι θεὸς ἐν κόσμῳ μεγάλα σώματα ἰατρεύει, ἐπανισῶν αὐτῶν τὸ ἄμετρον — — συνάγει τὰ σκιδνάμενα* (vgl. die Stelle des Plutarch, Bd. I. p. 74) — — *φωτὶ μὲν ἀναλάμπει τὸ ζοφερὸν, περατοῖ δὲ τὸ ἄπειρον· καὶ μορφὴν μὲν ἐπιβάλλει τοῖς ἀμόρφοις, ὄψεως δὲ ἀναπίμπλησι τὰ ἀναίσθητα· διὰ πάσης γὰρ ἔρχεται τῆς οὐσίας, πλήττων ἁρμοζόμενος, διαλύων, πηγνὺς, χέων — — τὸ μὲν ξηρὸν εἰς ὑγρὸν τήκει καὶ εἰς λύσιν αὐτὸ καθίστησι — — καὶ συνεχῶς τὰ μὲν ἄνωθεν διώκει, τὰ δὲ κάτωθεν ἰδρύει· ταῦτα κάμνοντος κόσμου θεραπεία τοῦτον ἐγὼ μιμήσομαι ἐν ἐμαυτῷ*“. „Nicht konnten ſie meiner Krankheit Wandelgeſetz mir ſagen, noch wie aus Ueberſchwemmung Dörre werde; nicht wiſſen ſie, wie der Gott im Weltall die großen Körper heilt, **ausgleichend ihr Uebermaaß** — — er eint das ſich trennende — — erhellt mit Licht das Dunkel, begrenzt das Unbegrenzte; und Geſtalt verleiht er dem Geſtaltloſen und erfüllt mit Sichtbarkeit das Unſichtbare; denn durch alle Weſenheit waltet er treibend, verbindend, auflöſend, feſtigend, auseinandergießend; und das Trockene (feurig-trockene) ſchmilzt er ins Feuchte und ſtellt es in ſeine Auflöſung hin — — und unabläßig treibt er das Eine nach Oben und ſetzt das Andere nach Unten hin ab. Dies iſt des ſich mühenden Weltalls Heilung (alſo faſt wörtlich, wie uns oben Plato ſagt, wie der Gott das Erkrankte und Aufgelöſte, *νοσήσαντα καὶ λυθέντα*, im Weltall wieder heilt), dieſe werde ich nachahmen in mir“.

Es iſt klar, wie dieſe Sätze jener Briefe offenbar durch Zuſammenfaſſung und theilweiſe Excerpirung urkundlicher Stellen des heraklitiſchen Werkes, das ja zur Zeit ihrer Abfaſſung jedenfalls noch im Gange ſein mußte, nachgebildet ſind. — Jetzt wird es denn auch noch weit heller verſtändlich, was nach jener Stelle des Ariſtoteles in der Meteorologie (ſ. oben p. 164 sqq.) bei Heraklit damit gemeint geweſen iſt, wenn er darauf hinwies, daß das Meer kleiner werde; wie Ariſtoteles mit Recht hierbei

Digitized by Google

bemerken kann: die von Kleinem auf Großes Schließenden meinen, daß „die Urſache von ſolchen Veränderungen die Umwandlung des Alls ſei, als wenn auch der Himmel ein werdender wäre“ und wie dennoch deswegen mit dieſem Kleinerwerden des Meeres und dem Werden des Himmels bei Heraklit kein Weltuntergang, ſondern eben nur eine ſolche Maaßbeſtimmung für das wechſelnde quantitative Ueberwiegen der einen Seite in dem Proceß des „ſich mühenden Weltalls“ gegeben iſt. Daß auch die platoniſche Darſtellung von jedem ſolchen realen Aufhören der Welt nichts weiß, es vielmehr auf das beſtimmteſte ausſchließt, iſt aus dieſer ſelbſt klar. Gott macht in ihr ausdrücklich die Welt zu einer „unſterblichen und unalternden“, und der ganze Schwerpunkt der Darſtellung liegt gerade darin, daß mit der Vollbringung der kosmiſchen Periode des großen Jahres die Welt nicht aufhört, ſondern εἰς τὰ ἐναντία, in das Gegentheil ihre Bewegung umwendend, ſich fortſetzt. Wenn dabei aber von „großen Verheerungen“ (πολλαὶ φθοραί) geſprochen wird, die bei dieſem Wendepunkt unter Menſchen und Thieren durch Feuer und Waſſer angerichtet werden (viele Menſchen überleben ſie aber auch nach der platoniſchen Stelle ſelbſt), ſo iſt dies eben bei Plato wie Heraklit nur mit der ſinnlichen ſich an den ägyptiſch-mythiſchen Stoff anſchmiegenden und ihn ſpeculativ auslegenden Darſtellung gegeben. Ob aber auch bei Heraklit ſelbſt, wie bei Plato geſchieht, der Atreus-Mythus mit dieſer periodiſchen Palingeneſie irgendwie verknüpft war, iſt eine andere und unentſchieden bleibende Frage, die ich ſelbſt entſchieden verneinen würde, wenn nicht des Euripides — der bekanntlich ein ſo großer Heraklitiker war, daß man von ihm ſagte, er habe des Epheſiers Werk auswendig gelernt (ſ. § 33.) — merkwürdige Ausdrucksweiſe bei Erwähnung dieſes Mythos mich etwas ſchwankend machte, Orest. v. 1006[1]).

ἑπταπόρων τε δρόμημα Πελειάδος
εἰς ὁδὸν ἄλλαν Ζεὺς μεταβάλλει.

Was aber Plato daſelbſt vom goldenen Zeitalter ſagt, iſt offenbar Heraklit fremd und nur für den eigentlichen Zweck des Politikus und auch loſe genug hinein verwoben. —

Wir glauben jetzt Heraklit wiedergegeben zu haben, was Heraklit's iſt, und jetzt erſt mit dieſer Analyſe der platoniſchen Darſtellung im Politikus glauben wir die Unterſuchung über die ἐκπύρωσις abgeſchloſſen, dabei aber zugleich ein ganz neues Licht auf die heraklitiſche Phyſik, ſowohl nach ihrem Inhalt als nach ihrer „theologiſirenden“[1]) Form geworfen, das in

1) Wenn aber auch die Kenntniß der bei Herodot II. c. 142 erwähnten ägyptiſchen Tradition, ſo glaube ich, daß doch keinesfalls das aſtronomiſche Ver-

Digitized by Google

dieſer Hinſicht im ontologiſchen Theile Geſagte weiter beſtätigt und endlich den oben vindicirten Antheil Heraklit's am Timaeus, in welchen Plato blos ſoviel aus der im Politikus gegebenen viel ausführlicheren Darſtellung des heraklitiſchen Philoſophems hinübernimmt, als er eben für ſeine eigene Phyſik gebrauchen kann, außer Zweifel geſetzt zu haben. —

Da ſich aber hierbei zugleich von ſelbſt vielfache nähere Blicke in das zwiſchen Plato und Heraklit beſtehende Verhältniß ergeben haben, zumal auch gerade da, wo ſie Beide mythiſirend auftreten, ſo wird es hier am Orte ſein, einen kurzen Blick auf noch eine andere derartige nur ſcheinbar fernabliegende platoniſche Stelle zu werfen, in welcher Platon gleichfalls auf heraklitiſcher Baſis fußt, ſich aber nicht mehr wie oben halb billigend, halb deutend, halb ironiſch zu ihr verhält, ſondern nur von ihr wie von einer gegebenen Grundlage ausgehend ſie in ſchönſter Weiſe weiter entwickelt und ſomit Analogie wie Unterſchied beider Männer deutlich genug hervortritt.

Wir meinen die ſchöne Stelle im Phädrus p. 245 sqq. über die Seele. Plato beginnt: „Alles, was Seele iſt, iſt unſterblich; denn das Immerbewegte iſt unſterblich, das aber ein Anderes Bewegende und von einem Andern Bewegte hat, wie es eine Ausruhe von der Bewegung hat, auch eine Ausruhe vom Leben. Nur alſo das Sichſelbſtbewegende, welches daher niemals ſich ſelbſt verläßt, hört niemals auf, ein Bewegtes zu ſein, ſondern iſt auch allem Anderen, was nur immer bewegt wird, Quell und Anfang (Princip) der Bewegung"; „*πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος· τὸ γὰρ ἀειχίνητον ἀθάνατον, τὸ δ' ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει καὶ ζωῆς· μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται, τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως*". Vergleicht man hiermit, was wir Bd. I. p. 123 u. § 5. gehabt haben, ja vergleicht man auch nur die Definition Heraklit's von der Seele bei Ariſtoteles[1]) de anima, I, c. 2., ſo ſieht man, daß ſo weit nur noch reinſter, ich möchte ſagen, faſt wörtlicher Heraklitismus vorliegt. Nicht weniger iſt dies der Fall in dem unmittelbar Folgenden: „das Princip (der Anfang, *ἀρχή*) iſt alſo ein Ungewordenes; aus ihm muß alles Werdende werden, es ſelbſt aber auch nicht aus Einem (cf. Cratylos p. 412 D. und oben

---

ſtändniß derſelben, das Lepſius, Chronologie p. 190 sqq., Plato vindicirt, für Heraklit in Anſpruch wird genommen werden können. Heraklit hat ſich jedenfalls mit der phyſiſch-ſpeculativen Auslegung begnügt.

1) *Ἡρ. δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχὴν κτλ. — — τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεσθαι*; vgl. § 33.

Digitized by Google

p. 19 sqq.). Denn wenn das Princip aus irgend etwas würde, so würde nichts mehr aus dem Princip; wenn es aber ungeworden ist, so muß es auch unvergänglich sein; — — so kann also das Princip der Bewegung, das Sichselbstbewegende, unmöglich weder untergehen noch entstehen, oder der ganze Himmel und die ganze Erde müßten zusammenfallend stehen bleiben und niemals wieder etwas haben, wodurch sie wieder als bewegte erzeugt werden könnten (*ἢ πάντα δὲ οὐρανὸν πᾶσαν τε γένεσιν ξυμπεσοῦσαν στῆναι καὶ μήποτε αὖθις ἔχειν ὅθεν κινηθέντα γενήσεται*)". Es klingt hier fast wörtlich dieselbe Drohung durch, welche Heraklit machte, wenn man den Krieg — und dieser ist ja bei ihm die Bewegung — entferne, und noch wörtlicher jene Form dieser Drohung, wie sie Plato selbst im Theaetet (s. oben p. 114) mittheilt. Plato fährt fort: „Wenn aber das durch sich selbst Bewegte sich als unsterblich erwiesen hat, so wird auch, wer dies für das Wesen und den Logos der Seele (*ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον*) ausgiebt, sich nicht zu schämen haben. Denn jeder Körper, dem das Bewegtwerden von außen kommt (*ἔξωθεν*; so kommt aber auch bei Heraklit dem menschlichen Körper die Seele zu, s. § 13.), heißt unbeseelt, welchem es aber von innen und aus sich selbst kömmt, heißt beseelt, als wäre dieses eben die Natur der Seele. Wenn dieses aber so ist, daß nichts anderes das Sichselbstbewegende ist, als die Seele, so muß nothwendig auch die Seele unentstanden und unsterblich sein". Doch genug, sagt Plato, über die Unsterblichkeit der Seele; kommen wir zu ihrem Wesen.

Zunächst nun vergleicht er sie mit der zusammengewachsenen Kraft eines geflügelten Gespanns und seines Führers, der Vernunft. Dieser Vergleich gehört ihm ganz; er geht auch bereits seinem Gedanken nach über die Grenze der heraklitischen Philosophie hinaus. Dann aber beginnt er also die Grundlage seiner symbolisch-bildlichen Schilderung: „*Ἡ ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμέλεται τοῦ ἀψύχου, πάντα τε οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη· τελέα μὲν οὖν οὖσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπολεῖ τε καὶ ἅπαντα τὸν κόσμον διοικεῖ*". „Alles, was Seele ist, durchwaltet das Unbeseelte, den ganzen Himmel umwandelnd, und immer in andern Gestalten werdend; die vollkommene aber und befiederte wandelt nach Oben und durchwaltet die gesammte Welt, die entfiederte aber wird herunter getragen (*φέρεται*), bis sie auf ein starres trifft, wo sie nun wohnhaft wird, einen erdigen Leib annehmend ꝛc.

Wir haben schon bei der Analyse der Darstellung im Politikus auf einen früher bezogenen (Bd. I. p. 124) Bericht des Aeneas Gazaeus (p. 5. ed. Boiss.) Bezug nehmen müssen, der indeß hier wegen ihres selbst wört-

Digitized by Google

lichen Zuſammentreffens mit der geſammten uns jetzt beſchäftigenden platoniſchen Stelle ſowohl nach ihrem ſchon angeführten als noch folgenden Theil textuell wiederholt werden mag: *ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος διαδοχὴν ἀναγκαίαν τιθέμενος, ἄνω ποὶ κάτω τῆς ψυχῆς τὴν πορείαν ἔφη γίγνεσθαι. Ἐπεὶ κάματος αὐτῇ τῷ δημιουργῷ συνέπεσθαι καὶ ἄνω μετὰ τοῦ θεοῦ τόδε τὸ πᾶν συμπεριπολεῖν καὶ ὑπ' ἐκείνου τετάχθαι καὶ ἄρχεσθαι, διὰ τοῦτο τῇ τοῦ ἠρεμεῖν ἐπιθυμίᾳ καὶ ἀρχῆς ἔλπιδι κάτω φησὶ τὴν ψυχὴν φέρεσθαι.* „Heraklit, eine in der Nothwendigkeit gegründete Aufeinanderfolge annehmend, ſagte, daß eine Wanderung der Seele nach Oben und Unten vor ſich gehe. Da es aber Mühſal für ſie ſei, dem Demiurgen begleitend zu folgen und Oben mit dem Gotte dieſes All zuſammen zu umwandeln und von ihm angeordnet und geführt zu werden, ſo werde deshalb die Seele durch die Begierde nach Ruhe und die Hoffnung auf Entſtehung (— ſinnliche, indem ſie einen Körper findet —) nach Unten getragen“ [1]).

Dieſe mythiſch-ſymboliſche Darſtellung Heraklit's, nach welcher die Seelen, indem ſie dem die Welt umwandelnden demiurgiſchen Zeus nicht folgen können, dadurch feucht oder in den Körper getragen werden, iſt es alſo, welche Plato im Phädrus ſeiner mythiſchen Darſtellung, ſowohl im Bisherigen, als im Nachfolgenden, wie man ſieht in ſelbſt wörtlich übereinſtimmender und bezugnehmender Weiſe zu Grunde legt und ſie nur weiter ausbildet und entwickelt.

Wir verweiſen für das Weitere auf den Phädrus ſelbſt hin, da es unnöthig wäre, die Stelle wörtlich hierher zu ſetzen. Plato entwickelt dieſe Grundlage in der Hauptſache alſo fort: Der große Leiter am Himmel, Zeus, ſeinen geflügelten Wagen lenkend, ziehet der erſte aus. Ihm folgt die Schaar der Götter und Dämonen in elf Zügen geordnet. Wenn ſie aber nun die höchſte Bahn des Himmels ganz ſteil hinauf fahren, gehen der Götter Roſſe zwar leicht, die andern aber zieht die Schwere zur Erde, wenn ſie nicht ſehr gut erzogen ſind von dem Führer, wodurch der äußerſte Kampf für die Seele entſteht.

Die Unſterblichen aber, wenn ſie an den äußerſten Rand gekommen ſind und nun ſich hinauswendend auf dem Rücken des Himmels ſtehen, reißt ſie der Umlauf mit ſich fort (*περιάγει ἡ περιφορά*; hier bricht wieder die deutlichſte Beziehung auf die zuletzt beim Politikus auseina der

1) Vgl. die vielen heraklitiſchen Parallelen in §§ 8. u. 9. und auch die Stelle (ſ. Bd. I. p. 274) des Plutarch über die zum Antheil an der Gottheit nicht gelangenden, wieder abwärts gezogenen und ein trübes Leben *ὥσπερ ἀναθυμίασιν* führenden Dämonen oder Seelen.

Digitized by Google

geſetzte phyſiſche Theorie Heraklit's [1]) durch) und ſie ſchauen nur den überhimmliſchen Ort.

Hier ſchauen ſie nun das wahrhaft Seiende, aber das farbloſe, geſtaltloſe, ſtoffloſe, wahrhaft ſeiende Weſen wird nur von der Seele Führer, der Vernunft, geſchaut, bis ſie der Umlauf im Kreiſe (ἕως ἂν κύκλῳ ἡ περιφορά) wieder an den vorigen Ort zurückträgt. In dieſem Umlauf aber erblicken ſie die Gerechtigkeit, die Beſonnenheit, die Wiſſenſchaft, nicht aber die von dem Endlichen, ſondern von dem, was das wahrhaft Seiende (ὃ ἔστιν ὂν ὄντως) iſt, und erquicken und ſtärken ſich in dieſer Anſchauung des an und für ſich Wahren. Dies iſt der Götter Lebensweiſe. Von den andern Seelen aber konnten einige, welche am beſten dem Gotte nachfolgten und nachahmten (θεῷ ἑπομένη καὶ εἰκασμένη), das Haupt des Führers hinausſtrecken in den äußern Ort und ſo den Umlauf vollenden, aber von ihren Roſſen geängſtigt und daher kaum das Seiende erblickend, andere erhoben ſich bisweilen und tauchten wieder unter, im gewaltigen Sträuben der Roſſe einiges ſehend und anderes wieder nicht. Die andern alle wollten zwar auch nachſtrebend nach Oben folgen (τοῦ ἄνω ἔπονται), konnten es aber nicht, und nun entſtand einander tretend und ſtoßend Getümmel und Verwirrung und Angſtſchweiß unter ihnen und viele verlieren das Gefieder durch die Schuld ſchlechter Führer. Das Geſetz der Adraſteia aber iſt dieſes: welche Seele dem Gotte folgen konnte, die erleidet bis zum nächſten periodiſchen Umlauf (περιόδου) keinen Schaden; die aber ihr Gefieder beſchädigt haben und zur Erde fallen, dieſe durchlaufen nun den Cyclus der Zeugungen in beſtimmten Abſchnitten, jede, jenachdem ſie mehr oder weniger geſehen, in einen beſſern oder ſchlechtern Mann eingepflanzt werdend. — Und nun wird eine zahlenmäßige Gliederung der Palingeneſien gegeben, welche die Seelen durchzumachen haben, wobei auch geſagt iſt, daß dorthin, woher jede Seele kommt, ſie nicht unter zehntauſend Jahren zurückkehrt, in der Zwiſchenzeit aber nur die Seele des Philoſophen befiedert werden kann, wonach alſo hier die Zeit der offenbar gemeinten großen Periode auf zehntauſend Jahre angenommen erſcheint. —

Wir glauben, daß, weit entfernt Platon irgend welchen Eintrag zu thun, das Intereſſe an dieſer ſeiner mythiſch-ſymboliſchen Darſtellung nur noch wächſt, wenn ſich jetzt ihre organiſche Entſtehung aus der ſpeculativ-phyſiſchen Theorie des Epheſiers herausgeſtellt und klar gezeigt hat, wie er von den ſymboliſch-ſpeculativen Dogmen Heraklit's nur als von einer Grundlage — einer verſchwindenden und dennoch überall feſtgehal-

1) Vgl. oben p. 114 sqq. p. 119 sqq.

Digitized by Google

tenen Grundlage — ausgehend, ſie weit über ſich hinaushebt. Dies iſt zunächſt ſchon in den Zügen des Bildes ſelbſt der Fall, die von Plato in ganz anderer Fülle zu einem gegliederten und ausgearbeiteten Kunſtganzen, einem bewußt und frei geſchaffenen Mythos entwickelt werden. Heraklit dagegen verhält ſich nicht frei in ſeinem ſymboliſchen Darſtellen; er kann, wie früher genugſam als bei ihm immanent nothwendig nachgewieſen worden, über die ſinnlich-ſymboliſche Darſtellung, welche die marternde Schranke ſeiner Philoſophie, die nothwendige Grenze ſeines über ſie bereits hinausgehenden und dennoch mit dem objectiven Sein noch verwachſenen Gedankens bildet, nicht hinfort. Darum iſt er über die naturwüchſige mythiſche Darſtellung des Pherecydes bereits weit hinaus; der mythiſche Stoff hat ſich bei ihm zur bloßen, ſeinen Gedanken bedeutenden Darſtellung zuſammengezogen, zu einer Symbolik, die er innerlich bereits als auch von ſeinem Gedanken getrennt weiß, weshalb er ſo oft mit den Bildern derſelben wechſelt. Zur mythiſchen Darſtellung des Platon aber, die kunſtmäßig frei in ihrem Stoffe waltet, — zum Kunſtmythos iſt er noch nicht gekommen. Dieſer Unterſchied wäre aber eben nicht möglich, wenn damit nicht auch der inhaltliche verbunden wäre, daß während Plato frei ſich in einem bloßen Bilde bewegt, bei Heraklit das Bild in gewiſſer Weiſe noch mit der Sache verwachſen wäre. Dieſer Unterſchied tritt recht deutlich an der Schilderung im Phaedrus hervor. Für Plato iſt die Bewegung der Seele ſelbſt, der Umlauf, den ſie mit den Göttern über den überhimmliſchen Ort vollbringt, nur ein bloßer Vergleich, eine bildliche Einkleidung dafür, daß ſie ſich in die Anſchauung des wahrhaft und an und für ſich Seienden, in die Erkenntniß der in ſich ruhenden Ideen, der Urbilder des Seins verſenkt, und hierin ihrer Göttlichkeit theilhaftig wird. Darum kann er dies Bild ſo conſequent ausarbeitend geſtalten. Bei Heraklit dagegen iſt die unabläſſige Bewegung der Seele, ihr beſtändiges unaufgehaltenes Umwandeln ins Gegentheil, noch die Sache ſelbſt; ihm iſt dieſer reine, in der objectiven phyſiſchen Welt gleichfalls, aber gehemmt, vorhandene Wandel in der That das Princip aller Vernunft und Erkenntniß (vgl. § 33 sqq.); er weiß noch von keiner durch die ſubjective Dialectik des Geiſtes vermittelten Erkenntniß, wie Plato. Darum gelangt er auch nur zur ſymboliſch-phyſiſchen Darſtellung der Sache, daß die Seelen, die dieſen reinen Zeuswandel nicht mitmachen können, in die Körper gezogen werden, ohne ſich in dem concreten Reichthum der platoniſchen Züge ergehen zu können.

Nach dieſer Analyſe der Stellen im Timäus, im Politikus und Phaedrus und dem was ſich über das Verhältniß Plato's zu Heraklit gerade in Bezug

auf die platonische Benutzung und Weiterentwicklung des symbolisch-mythischen Stoffes aus Heraklit ergeben hat, ist hier endlich der Ort an jene bereits früher im Vorbeigehen berührte (s. Bd. I. p. 122, 1.), jetzt aber erst wirklich verständliche Stelle des Himerius zu erinnern, wo er sagt, daß „von Heraklit's Weisheit beflügelt Plato zu der Erkenntniß des Ueberirdischen (*τὴν ὑπεράνω τῶν λόγων γνῶσιν*) vorgedrungen sei". Diese der bisherigen Annahme so widersprechende und nie beachtete Stelle wird jetzt ihre volle rechtfertigende Erklärung gefunden haben, wie sie auch ihrerseits wieder rückwirkend unsere Darstellung befestigt. Der gelehrte Himerius war kein Mann, der hiermit gerade einen tiefen Ausspruch über das dialectisch-genetische Verhältniß des platonischen Standpunktes zu dem heraklitischen aufstellen wollte. Aber das geht jedenfalls klar aus ihm hervor und darauf bezieht sich die Aeußerung jedenfalls, daß gerade jene mythischen Philosopheme Plato's, wie wir gesehen haben, zum großen Theile — und vielleicht in noch größerem Maaße als wir bei dem über Heraklit Vorliegenden wissen können — sowohl in Bezug auf das dogmatisch-religiöse Material (das ja auch bei Plato aus orientalischen wie hellenischen Mythen und Traditionen gegriffen ist), als auch in Bezug auf die bei allem Unterschiede doch immer im Ganzen höchst analoge speculativ-deutende Darstellungsweise, nur eine im Einzelnen bald mehr bald weniger große Weiterentwicklung ist der im Werke des Herakleitos bereits gegebenen realen Grundlage, womit auch das hohe Ansehen in Uebereinstimmung steht, das Heraklit bei allen Neuplatonikern genießt.

Und ähnlich wie Himerius äußert beiläufig in einer gleichfalls bisher übersehenen Stelle Synesius, indem er gerade auf die soeben von uns analysirte Stelle des platonischen Phaedrus von den gefiederten Seelen anspielt, wie diese in der Theorie des Epheſiers ihren Grund habe, de insomn. p. 140 ed. Petav.: *Ὀλκαῖς οὖν φυσικαῖς. ἢ μετέωρον αἴρεται διὰ θερμότητα καὶ ξηρότητα· καὶ τοῦτο ἄρα ἡ ψυχῆς πτέρωσις, τό, τε αὐ ξηρὴ ψυχὴ σοφή. πρὸς οὐδὲν ἄλλο τῷ Ἡρακλείτῳ τεῖνον εὑρισκομένων*; durch die Wärme und Trockenheit werde die Seele nach Oben getragen und dies sei das Gefieder der Seele und auf nichts anderes gehe auch das heraklitische: „die trockene Seele die weiſe" (vgl. § 9.).

Wenn nun aber neuerdings von den im Phaedrus für die cyclischen Palingeneſien der Seelen angegebenen Zahlen die ägyptische Phönixperiode als ihnen zu Grunde liegend nachgewieſen worden ist[1]), so wird es hiernach,

1) Lepsius, Chronol. der Aegypter I. p. 196.

Digitized by Google

außer allem, was bisher ſchon in ſeiner Theorie der kosmiſchen Generation und der cycliſchen Wiedergeburt der Leiber auf dieſe Periode ſo deutlich hinwies, nun auch wohl kaum zufällig zu ſein ſcheinen können, wenn dem Epheſier in dem erſten der untergeſchobenen Briefe eine gerade genau in fünfhundert Jahren — alſo der beſtimmten Zahl der kleinen Phönixperiode — ſich vollbringende Palingeneſie (Stephan. p. 143: *εἰ ἐδύνασθε μετ' ἐνιαυτοὺς ἐκ παλιγγενεσίας πενταχοσίους ἀναβιῶναι*) in den Mund gelegt wird.

Und merkwürdig trifft auch wieder das, was wir über die bei Heraklit mit der *ἐκπύρωσις* verknüpfte Fluth oder Umwandlung in Waſſer nachgewieſen haben, damit überein, daß der Phönix, das Symbol der Sonne und der *ἀποκατάστασις* bei den Aegyptern, ihnen zugleich das Symbol der Ueberſchwemmung des Niles iſt, welche die Sonne im Sirius aufgehend vollbringt (ſ. Horapollo Hierogl. II, c. 35 u. 34.), wie er ja auch auf den Monumenten faſt immer über einer Trinkſchale, dem Symbole der Ueberſchwemmung ſtehend erſcheint. Und ganz eigenthümlich klingen die Worte Horapollos hierbei ib. c. 34.: „*πλημμύραν δὲ, ἐπειδὴ ἡλίου ἐστὶν ὁ φοῖνιξ σύμβολον οὐ μηδέν ἐστι πλεῖον κατὰ τὸν κόσμον· πάντων γὰρ ἐπιβαίνει καὶ πάντα ἐξερευνᾷ ὁ ἥλιος.* Der weitere Verlauf der Stelle iſt verdorben. Am Anfang derſelben aber bereits ſagt Horapollo von den Aegyptern (*ψυχὴν δέ ἐνταῦθα πολὺν χρόνον διατρίβουσαν βουλόμενον γράψαι ἢ πλημμύραν, φοίνικα τὸ ὄρνεον ζωγραφοῦσι*), ſowohl die Seele, die einen langen irdiſchen Kreislauf vollbringe, als auch die Ueberſchwemmung bedeute der Phönix, — und ſo erſcheint, wie die Sonne und wie die *ἀποκατάστασις* der Geſtirne und der Dinge (cf. Horap. II. 57.), ſo auch die Seele und ihr nach Heraklit ſie in den irdiſchen Kreislauf ziehendes Feuchtwerden in dieſes merkwürdige Symbol geeint.

Daß aber endlich jener Ausſpruch des Himerius ſogar in einem noch tieferen Sinne wahr ſein dürfte, als er ſelbſt dabei gedacht haben mag, — das dürfte ſich vielleicht in §§ 35 — 37. durch Betrachtung des innerſten genetiſchen Verknüpfungs- und Uebergangspunktes beider Männer herausſtellen.

Digitized by Google

§ 27. Ueber die Oertlichkeit der ὁδὸς ἄνω κάτω oder die Ortsbewegung überhaupt bei Heraklit.

Es bleibt noch übrig, einen Blick auf die Oertlichkeit oder Nichtörtlichkeit der heraklitiſchen Bewegung zu werfen. — Soviel wird nun wohl von Niemand beſtritten werden können, daß das wahrhafte Princip der heraklitiſchen Bewegung, wie wir dies überall nachgewieſen haben, weder eine Ortsbewegung, noch eine Veränderung und Fluß, ſondern ganz beſtimmt zunächſt: Umſchlagen ins Gegentheil war. Dies iſt ſeine principielle Bewegung, die ihm, wie uns auch noch Philoponus (ſ. § 33.) ganz richtig ſagen wird, jeder und aller ſinnlichen Bewegung Urſache war.

Aber man kann nun fragen, wie ſich zu dieſer Bewegung die ὁδὸς ἄνω κάτω verhält, und inwiefern letztere wirklich eine örtliche Bewegung, wie der Name zunächſt auszudrücken ſcheint, darſtellt.

Auch iſt man bisher ſtets der Anſicht Schleiermacher's geweſen, daß die ὁδὸς ἄνω κάτω der Elemente, oder die Umwandlung von Feuer in Waſſer, von Waſſer in Erde und rückwärts, eine ſolche örtlich-abgeſtufte Bewegung darſtellen ſolle. Um nämlich den Weg nach Oben und Unten zu einer ſolchen zu machen, hat ſich Schleiermacher die Sache ſo gedacht, daß Heraklit die obern Schichten der Luft zum Feuer (πρηστήρ), die untern feuchten dagegen zum Meer (θάλασσα) gerechnet habe. Und gewiß ſind dieſe beiden Annahmen Schleiermacher's auch vollkommen richtig und keiner Bezweiflung ausgeſetzt. Alſo, folgert Schleiermacher nun weiter, war die Umwandlung von Feuer in Waſſer eine örtliche Bewegung nach Unten, ebenſo die von Waſſer in Erde, und umgekehrt war das Uebergehen von Erde in Waſſer eine örtliche Bewegung nach Oben, und ebenſo das von Waſſer in Feuer, ſo daß (Schl. p. 368) „jedem verſchiedenen, dem Herakleitos in der allgemeinen Verwandlung entſtehenden, zugleich eine eigenthümliche örtliche Bewegung“ zukomme. —

Zwar ſoviel würde man, wie ſchon aus der obigen Bemerkung folgt, gewiß ſofort zugeben, daß, wenn die Frage nun ſo geſtellt würde: wandelt ſich das Feuer in Meer, das Meer in Erde ꝛc. um, weil ſie ſich nach Unten bewegen, oder vielmehr bewegt ſich das Feuer nach Unten, weil es ſich in Waſſer umwandelt u. ſ. w., — die Antwort unzweifelhaft nur die letztere ſein kann. So daß alſo jedenfalls das Umwandeln ins Gegentheil die wahre und principielle Bewegung Heraklit's bleibt und dieſelbe nur, mindeſtens im elementariſchen Gebiete, von einer mit ihr Schritt haltenden örtlichen Bewegung als ihrer Wirkung begleitet iſt. Anders denkt ſich auch wohl Schleiermacher die Sache nicht, wie ſchon ſeine obigen Worte und auch der Vorwurf der Ungenauigkeit zeigt, den er daſelbſt dem Simplicius macht, weil dieſer (in Phys. f. 310. a.) die Ortsbewegung oder die Verdichtung und Verdünnung ſchlechtweg als die erſte principielle Bewegung bei Heraklit ſetze. —

Hierbei, daß die Ortsbewegung alſo jedenfalls nur eine begleitende Folge jener andern iſt, könnten auch wir uns für die von uns dem geſammten Syſtem des Epheſiers vindicirte Bedeutung: als der conſequenten Durchführung des Gedankens der proceſſirenden Identität des Gegenſatzes, oder des Werdens als des Umſchlagens eines jeden ſeiner beiden ſich entgegengeſetzten und dennoch mit dem andern identiſchen Momente in ſein ſtrictes Gegentheil, — vollkommen wohl beruhigen.

Aber ſowenig wir deſſen auch etwa im Intereſſe unſerer Geſammtdarſtellung benöthigt wären und ſo großen Widerſpruch wir uns auch, wie wir im Voraus ſehen, dadurch zuziehen dürften, ſo halten wir uns doch nichtsdeſtoweniger für verpflichtet, die ſehr ſtarken Zweifel, die wir gegen jede Auffaſſung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* als einer örtlich-abgeſtuften Bewegung hegen, ſo ſehr auch der Name zu Gunſten dieſer Annahme zu ſprechen ſcheint, darzulegen. Der Gründe aber, welche dieſe Zweifel in uns hervorgerufen haben, ſind gar viele und wie wir glauben kaum zu beſeitigende.

Denn zunächſt iſt die heraklitiſche Bewegung gar nicht die Bewegung der auf- und abſteigenden geraden Linie, wie doch in der Auffaſſung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* als einer örtlich-abgeſtuften enthalten zu ſein ſcheint, ſondern ſeine Bewegung iſt die des Kreiſes. Wir haben dies überall ſo ausdrücklich hervortreten ſehen, daß es überflüſſig wäre, darauf nochmals zurückzukommen [1]).

---

1) Man vgl. zu den oben p. 119 sq. und in den Noten daſelbſt, ſowie p. 215 bezogenen Orten noch die bald (p. 249) näher anzuführende Stelle des Ocellus, wo

Digitized by Google

In einem Kreis und in einer Kreisbewegung giebt es aber ſchon gar kein wirklich feſtgehaltenes und abgeſtuftes Oben und Unten mehr, ſo daß dieſer Ausdruck ſchon hiernach nicht mehr Sache, ſondern nur noch Bild ſein könnte.

Ferner aber: Soll der Ausdruck „Weg nach Oben und Unten“ eine örtlich-abgeſtufte Bewegung bedeuten, ſo müßten nothwendig und unleugbar die Stufen dieſes Weges der ſinnlichen Orts-Anſchauung entſprechen. Das iſt aber nicht der Fall, denn das Meer kommt auf dem heraklitiſchen Wege nach Oben über der Erde, unmittelbar unter dem Feuer, während es für die ſinnliche Anſchauung tiefer als die Erde liegt. Dieſer peremtoriſche Einwurf wird aber dadurch, daß man — mit Recht — die untern Luftſchichten bei Heraklit zur *θάλαττα* rechnet, doch noch nicht widerlegt. Unterſcheiden wir einen Augenblick, behufs größerer Deutlichkeit im Sprechen, das Luft- und das Waſſermeer. Durch die zu letzterem gehörenden Luftſchichten wären freilich viele Phänomene der ſinnlich-örtlichen Anſchauung mit der Abſtufung des heraklitiſchen Weges nach Oben und Unten in Uebereinſtimmung geſetzt, z. B. der Regen, der dann, wie in der ſinnlichen Anſchauung, ſo auch in der heraklitiſchen *ὁδὸς ἄνω κάτω* eine Bewegung nach Unten wäre, oder etwa aus der Erde in die Luftſchichten des Meeres aufſteigende Dünſte, die dann gleichfalls in beiden eine Richtung nach Oben wären. Aber wenn viele Phänomene damit erklärt wären, ſo wären es doch ebenſoviele und ſolche, die ſich der Anſchauung des Epheſiers unmöglich entziehen konnten, auch nicht. Ihm, dem Küſtenbewohner, konnte doch z. B. unmöglich die Wechſelwirkung, die zwiſchen der Erde und der tiefer liegenden Waſſerſchicht des Meeres ſchon für die ſinnliche Anſchauung ſelbſt, geſchweige denn für ſein eigenes Syſtem ſtattfindet, entgehen.

Wenn die Erde am Meeresſtrand ſich mählich in Waſſer auflöſt, ſo war dies und mußte dies nach ſeinem Syſtem eine Umwandlung der Erde in Waſſer ſein. Aber da dieſe Auflöſung ſich ja nicht durch die Luftſchichten des Meeres hindurch vermittelt, ſondern unmittelbar in die tiefer als die Erde liegenden Waſſerſchichten übergeht, ſo war alſo dieſe Umwandlung für die örtliche Anſchauung eine Richtung nach Unten, in ſeiner *ὁδὸς ἄνω κάτω* iſt ſie dagegen eine Stufe des Weges nach Oben. Oder wenn umgekehrt das Meer Schlamm am Strande abſetzend Erde

---

es von der *μεταβολή* der Elemente in einander heißt *καὶ ὡσαύτως κύκλον ἀμείβει*; vgl. die Noten zu p. 117 und p. 140 (ac semper redeunt in circulum) und Bd. I. p. 88 sqq. ſowie den ganzen § 26.

Digitized by Google

producirt, ſo iſt dies, der örtlichen Anſchauung zufolge, eine Richtung nach Oben, während es bei ihm eine Bewegung des Meeres nach Unten war. Ebenſo erſcheint der bei dem Verlöſchen der Flamme aufſteigende Dampf für die Anſchauung als Richtung nach Oben, während er in der *ὁδ. ἄν. κάτ.* eine Bewegung nach Unten war ꝛc.

Es finden alſo bei näherer Betrachtung die erheblichſten, mit der ſinnlichen Ortsanſchauung nicht zu vereinbarenden Schwierigkeiten dagegen Statt, daß ſich Heraklit ſeine *ὁδὸς ἄνω κάτω* wirklich als eine örtlich-abgeſtufte Bewegung gedacht haben ſollte.

Und ferner: wie hätte er dann in jenem Bd. I. p. 172 sqq. erörterten Fragmente den Weg nach Oben und Unten für identiſch, Oben und Unten für daſſelbe erklären können? Denn wenn man dieſen Weg als eine **örtlich**-abgeſtufte Schichtenreihe auffaßt*), ſo wird man freilich niemals, wie Heraklit doch gethan, Oben und Unten für identiſch erklären können.

Zu dieſen in der Sache ſelbſt gegründeten Schwierigkeiten kommen nun aber noch nicht weniger erhebliche andere.

Wenn die *ὁδὸς ἄνω κάτω* eine ſolche örtliche, die qualitative Umwandlung ſtets begleitende Bewegung durch örtlich-abgeſtufte Schichten ausdrückt, ſo daß dann, wie Schleiermacher ganz richtig ſagt, jedem in der allgemeinen Verwandlung entſtehenden zugleich eine eigenthümliche örtliche Bewegung zukam, dann war ſie offenbar, wenn auch nicht der Mittelpunkt der geſammten Philoſophie des Epheſiers, ſo doch jedenfalls der abſolute Mittelpunkt und das Hauptgeſetz ſeiner Phyſik. Denn dieſe, die qualitative Umwandlung begleitende, örtliche Abſtufungsbewegung mußte dann die Geſtaltung und Erklärung aller Einzelheiten des geſammten Kosmos und ſeiner Gliederung bei ihm enthalten. —

Wenn das aber der Fall geweſen wäre, wie ſo kommt es, daß uns weder Plato noch Ariſtoteles dieſes eigentlich phyſikaliſche Hauptgeſetz des Epheſiers, ja ſelbſt nur den Ausdruck *ὁ ὁ ὸ ς ἄνω κάτω*, irgendwo vorführen und beſprechen, obgleich Plato (ſ. Bd. I. p. 284, 1.) dieſe heraklitiſche Formel, wie aus mehreren Stellen hervorgeht, ſehr wohl kennt? Dies iſt, wie wohl einleuchtet, dann ſehr erklärlich, wenn die *ὁδὸς ἄνω κάτω* nur ein eben ſolches irgendwie zu erklärendes Bild des

*) Wie fremd dieſe Auffaſſung dem Epheſier iſt, zeigt jetzt am ſinnfälligſten wieder das neue Fragment Bd. I. p. 175 in der Note, ſowohl durch den Vergleich dieſes Weges mit einer Schraube, als dadurch, daß daſelbſt das Oben und das Unten ſelbſt eines und daſſelbe genannt werden (*καὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω ἓν ἐστι καὶ τὸ αὐτό*).

Digitized by Google

Epheſiers war, wie ſeine Harmonie, ſein Krieg ꝛc., kurz, wenn ſie nur ganz dieſelbe Bewegung ausdrückte, wie jenes uns von Plato in der That als das Hauptgeſetz der heraklitiſchen Bewegung Verkündete: „Das Eine auseinandertretend einigt ſich immer mit ſich ſelbſt“ (ſiehe § 2.).

Aber wenn zu dieſem Gedanken die *ὁδὸς ἄνω κάτω* bei Heraklit auch noch den prägnanten Zuſatz örtlich-abgeſtufter Bewegung hinzugefügt hätte, ſo iſt das übereinſtimmende Schweigen von Plato und Ariſtoteles unbegreiflich.

Doch was wundern wir uns über das Schweigen von dieſen, wo doch das eigene Schweigen Heraklit's ſelbſt ſo beredt ſpricht! In der That ſind uns ja bei Clemens (§ 20.) die Bruchſtücke erhalten, in welchen der Epheſier den Elementarproceß ſelbſt lehrt!

Die Umwandlung des Feuers in Waſſer, dieſes in Erde ꝛc., iſt in denſelben vollkommen dargelegt, und dennoch bedient ſich der Epheſier dabei nicht der *ὁδὸς ἄνω κάτω*, ja er bedient ſich keines Wortes, das irgendwie auf eine örtlich-abgeſtufte Bewegung hindeutet! Seine Ausdrücke ſind *ἁπτόμενον, σβεννύμενον, τροπαί, ἥμισυ . . ἥμισυ, διαχέεται, μετρέεται* und nicht ein Wort, was einer Ortsbewegung ähnlich ſieht.

Iſt es nicht klar, daß man mit Unrecht ſtets weit mehr auf die Berichterſtatter, und zwar die Berichterſtatter ſeit ſtoiſcher Zeit, geachtet hat, als auf die eigenen Worte des Epheſiers ſelbſt, wenn man in dem Elementarproceß Heraklit's an eine örtlich-abgeſtufte Bewegung gedacht hat?

Und ferner: wie genau ſtimmt es nicht mit alle dieſem überein, daß auch die Berichterſtatter bei weitem vorwiegend und bei weitem mehr der *ὁδὸς ἄνω κάτω* ſich gerade da bedienen, wo es ſich von der Seelenlehre des Epheſiers oder doch von metaphyſiſchen Begriffen überhaupt, als wo es ſich von der Elementarlehre handelt*). Man zähle

*) Da dies immer ganz merkwürdigerweiſe überſehen worden iſt (Zeller p. 484 meint ſogar umgekehrt, daß die Anwendung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* auf die Seelen nur eine Uebertragung der Berichterſtatter ſei), ſo mag zum Nachweis hier nur an einige Stellen erinnert werden, z. B. Plato Phaedr. p. 90, wo er es (ſiehe Bd. I. p. 86 sq.) mit den „*λόγους αντιλογικούς*“ in Verbindung bringt, daß weder etwas von den *πραγμάτων* noch *λόγων* feſt bliebe, ſondern *πάντα τὰ ὄντα ὥσπερ ἐν Εὐρίπῳ ἄνω κάτω στρέφεται.* Ebenſo ganz allgemein Plato Phileb. p. 43. A.: *ὡς οἱ σοφοί φασιν ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνω τε κάτω ῥεῖ.* Noch deutlicher der Heraklitiker (ſiehe Bd. I. p. 167, 1.) *πάντα γὰρ θεῖα καὶ ἀνθρωπίνα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενος*; nicht weniger bezeichnend Lucian (ſiehe Bd. I. p. 244) *ἐστὶ ταυτὸ τέρψις ἀτερψίη, γνῶσις ἀγνωσίη, μέγα μίκρον ἄνω κάτω, περιχωρέοντα καὶ ἀμειβόμενα.* Am deutlichſten und beſtimmteſten die Stelle (ſiehe Bd. I. p. 131) des Plotinus: *Ἡράκλειτος — — ἀμοιβὰς τε ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδόν τε ἄνω κάτω εἰπών*, hier

Digitized by Google

und wäge die Stellen über die *ὁδὸς ἄνω κάτω* und man wird vielleicht mit Ueberraſchung finden, daß außer offenbar auf ſtoiſche Quellen zurückgehende Schriften, die *ὁδὸς ἄνω κάτω* ſich nur ſehr ſelten auf die Elementarlehre angewendet findet und auch in ſolchen, die aus ſtoiſchen Quellen ſchöpfen, ebenſoſehr und noch öfter auf die Seelenlehre, als auf den Elementarproceß.

Selbſt die Stelle des Diogenes L. IX, 8 u. 9., welche eigentlich die wichtigſte und hauptſächlichſte über die *ὁδὸς ἄνω κάτω* bildet, da ſie uns die explicirteſte Auskunft über dieſelbe giebt, — was ſagt ſie denn? Spricht ſie daſelbſt zunächſt von einer örtlich-abgeſtuften Bewegung? Stellt ſie dieſe *ὁδὸς ἄνω κάτω* auch nur als gerade hauptſächlich die Bezeichnung des Elementarproceſſes bildend hin? Keineswegs, und wir haben uns ſchon wiederholt darüber gewundert, daß gerade dieſe ſo durchſichtige Stelle niemals beſſer gewürdigt worden iſt. Sie beginnt gar nicht von den Elementen, ſondern ſie beginnt damit, daß es zwei entgegengeſetzte Momente gebe, und von dieſen (*τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν .. τὸ δὲ*) heiße das zur Geneſis — zum ſinnlichen Sein — führende, Krieg und Streit, und das entgegengeſetzte, Uebereinſtimmung und Friede — und das Umſchlagen dieſer beiden Gegenſätze ineinander ſei der Weg nach Oben und Unten und die Welt werde in Gemäßheit deſſelben „*καὶ τὴν μεταβολὴν* (von *ὁμολογία* und *πόλεμος*) *ὁδὸν ἄνω κάτω· τόν τε κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταύτην* (es iſt ganz gleichgültig, ob man *ταύτην* auf *μεταβ.* oder *ὁδ.* bezieht).

Die *ὁδὸς ἄνω κάτω* hat alſo bereits in dieſen Worten eine vollſtändig erſchöpfende Definition erhalten und zwar als eine — metaphyſiſche Beſtimmung, als das Umſchlagen der beiden Gegenſätze des zum ſinn-

---

wird alſo eine ganz beſtimmte Definition gegeben: den Wandel der Gegenſätze in einander habe Heraklit genannt (*εἰπών*) den Weg nach Oben und Unten. Dieſe Formel bedeutet alſo nur, wie alle jene Stellen und ſo viele andere beſtätigen: die ſpeculative umſchlagende Identität der metaphyſiſchen Gegenſätze überhaupt, und hat nichts ſpeciell elementariſches; ſie wendet ſich hierauf nur ebenſogut wie auf alles andere an. Nach Plotinus erſcheint dort dieſe Formel *ὁδὸς ἄνω κάτω* ſogar als von Heraklit direct von der Seelenlehre — aus der er auch daſelbſt Fragmente aus Heraklit beibringt — gebraucht, und Plotinus' Zeugniß iſt uns ſowohl wegen ſeiner Gelehrſamkeit als ſeines ſcharfen philoſophiſchen Verſtändniſſes eines der wichtigſten, welches es geben kann. Auch ſtimmt damit ſehr wohl, daß, während die Elementarbruchſtücke des Epheſiers ſelbſt nichts von einem *ἄνω* und *κάτω* enthalten, faſt alle Zeugniſſe über die Seelenlehre, die wir in den §§ 8. u. 9. betrachtet haben, ſeine Seelenbewegung in und aus dem Körper als ein *ἄνω* und *κάτω* erſcheinen laſſen, Zeugniſſe, die oft, ohne direct anzuführen, doch wörtliche Anführung in ſich enthalten.

Digitized by Google

lichen Sein führenden Momentes und ſeines Gegentheiles, des zur Einheit führenden, ineinander (cf. Bd. I. p. 125—130; p. 177 sqq. Bd. II. p. 136 sq.). Und jetzt erſt wird, und zwar auf die plumpſte Weiſe hinzugefügt: „Denn verdichtet (*πυκνούμενον*) trete das Feuer zu Waſſer zuſammen (*συνιστάμενον*) ꝛc. und das ſei der Weg nach Unten[1]), und dann werde wieder die Erde aufgelöſt und das ſei der Weg nach Oben". — Das war in der That der ſtoiſche Weg nach Unten und Oben, deſſen auf Mißverſtändniß und Begriffsverwirrung beruhender Unterſchied von dem heraklitiſchen ſich uns noch deutlich ergeben wird. Aber auf dieſe nachgefügte zweite Erklärung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* kann ſich Niemand berufen wollen und wir hatten das Recht, ſie plump zu nennen, da ja anerkanntermaßen die Ableitung durch Verdichtung und Verdünnung eine Heraklit durchaus fremde und ſtoiſche iſt. Die erſte Definition dagegen, in welcher ſo deutlich der metaphyſiſche Gedanke dieſer *ὁδὸς ἄνω κάτω* bei Heraklit hervortritt, iſt offenbar die richtige, und wenn das iſt, ſo begreift ſich freilich, daß und wie auch der phyſiſche Elementarproceß ſich bei ihm dieſer Gedankenbeſtimmung gemäß vollziehen muß, aber eine ſpecifiſche und ausſchließliche Beziehung auf einen örtlich-abgeſtuften Elementarweg liegt eben dann auch nach der Stelle des Diogenes nicht vor. — Und Simplicius gerade a. o. a. O. (in Phys. f. 310), wo er ſelbſt in den Irrthum der Ortsbewegung als des heraklitiſchen Princips verfällt, was ſagt er denn? „Auch die, welche nur Ein Element und Ein Princip annehmen, unter welche auch Herakleitos gehört, ſetzen die Ortsbewegung als die erſte. Denn — die Verdichtung und Verdünnung zeigen auch eine örtliche Bewegung an". Um alſo die Ortsbewegung bei Heraklit herauszuconſtruiren, beruft ſich Simplicius nicht auf den Ausdruck *ὁδὸς ἄνω κάτω*, der alſo ſelbſt ihm keinen Beleg dafür zu enthalten ſchien, ſondern lieber auf den anerkannten groben Irrthum einer angeblichen Verdichtung und Verdünnung, bei der ja ein beharrlicher Grundſtoff unterſtellt wäre! Daß er ſich aber dafür nicht lieber, was doch weit einfacher war, auf die heraklitiſche Beſtimmung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* berief, kann in Uebereinſtimmung mit allem Vorigen eben nur wieder den Glauben beſtärken, daß dieſe Form bei Heraklit, wie ſo viele andere Bilder, eine Darſtellung ſeines Geſetzes der in das Gegentheil umſchlagenden Bewegung, aber keineswegs eine ſpecifiſche oder auch nur eine vorzugs-

1) Selbſt in Kleinigkeiten tritt hier deutlich die plumpe und ſchlechte ſtoiſche Auffaſſung heraus, der Diogenes hier folgt, denn es heißt jetzt auf einmal ganz unheraklitiſch *ἡ ὁδὸς ἐπὶ τὸ κάτω .. ἡ ἐπὶ τὸ ἄνω ὁδός*, als wären das ſo getrennte ruhende Leiterpunkte bei Heraklit. Man vgl. dagegen die Anm. zu p. 244.

Digitized by Google

weiſe Darſtellung ſeines Elementarproceſſes war, wie uns dies ſchon die eigenen Bruchſtücke des Epheſiers gezeigt haben.

Aber noch mehr. Wir wunderten uns vorhin, daß bei Unterſtellung jener örtlich-abgeſtuften Bewegung uns weder Plato noch Ariſtoteles jemals dieſen Centralpunkt heraklitiſcher Phyſik hervorheben. Aber nicht nur das — ſondern Ariſtoteles widerſpricht ſogar dieſer Annahme ausdrücklich, denn er ſagt Ausc. Phys. VIII, 3. p. 253. Bekk.: „Einige behaupten, daß nicht nur Einiges, Anderes aber nicht, ſondern daß Alles und immer ſich bewege, dies aber unſerer Wahrnehmung entgehe. Und obwohl dieſe nicht beſtimmten, welcherlei Bewegung ſie meinten, oder ob alle Arten u. ſ. w." Und was das Gewicht dieſer Stelle betrifft, da thun wir wohl am beſten, Schleiermacher's eigene Worte anzuführen (p. 368): „Wie aber Ariſtoteles ihm den Vorwurf kann gemacht haben, daß er nicht beſtimme, mit welcherlei Bewegung Alles ſich bewege, dies iſt nicht zu begreifen, da nicht nur in mehreren Bruchſtücken und ſpäteren Zeugniſſen dieſe Bewegung ausführlich beſchrieben wird, ſondern auch Ariſtoteles eigene Meinung dahin geht, daß jedem verſchiedenen dem Herakleitos in der allgemeinen Verwandlung entſtehenden zugleich eine eigenthümliche örtliche Bewegung zukomme. — — Es läßt ſich alſo nicht denken, daß Ariſtoteles ſchon den allbekannten Ausdruck des Herakleitos *ὁδὸς ἄνω κάτω* unrichtig oder unvollſtändig ſollte verſtanden haben. Ja, wenn er kann geglaubt haben, Herakleitos habe ſich über jene Bewegung nicht genauer erklärt, ſo haben wir gerade heraus zuſagen, kein einziges wahrhaft heraklitiſches Wort mehr übrig und es iſt gar nicht abzuſehen, was doch in ſeinem Werke über die Natur geſtanden habe, wenn es nicht durch und durch eine nähere Entwickelung jener Grundanſchauung geweſen iſt. Oder man müßte annehmen, Ariſtoteles habe den Herakleitos noch weit weniger geleſen, als wir irgend zu fürchten wagten".

Schwer fallen dieſe Worte Schleiermacher's ins Gewicht. Aber nicht in ſeinem Sinne! Der Stagirit hat ſich uns überall als ein genauer und vortrefflicher Kenner heraklitiſcher Lehre erwieſen, und mit jenem Verzweiflungsausruf, daß Ariſtoteles das Werk des Epheſiers ſo wenig geleſen haben ſollte, kommt Schleiermacher umſomehr mit ſich ſelbſt ins Gedränge, als er anderwärts den Ariſtoteles ſeine Meteorologie hauptſächlich aus dem Epheſier entnehmen läßt. Ebenſo iſt nicht im Mindeſten zu zweifeln an der Echtheit deſſen, was wir von Heraklit noch übrig haben, und nur das zeigen die verzweifelten Alternativen, zu denen ſich hier Schleiermacher gezwungen ſieht, deutlich, daß eben ſeine Auffaſſung der

Digitized by Google

ὁδὸς ἄνω κάτω als einer örtlich-abgeſtuften Bewegung, von der Ariſtoteles durchaus nichts weiß und die ihn in dieſe Alternativen hineinwirft, der irrige und einer Reviſion bedürftige Punkt ſein muß.

Werfen wir aber in die bereits ſchwerzüngelnde Waagſchaale jetzt noch eine Stelle, welche ihr nach uns den Ausſchlag zu geben ſcheint. Ocellus Lucanus ſagt uns §. 12[1]): „*Ἔτι δὲ καὶ ὅλη δι' ὅλης*[2]) *ἡ φύσις θεωρουμένη, τὸ συνεχὲς ἀπὸ τῶν πρώτων καὶ τιμιωτάτων*[3]) *ἀφαιρεῖ κατὰ λόγον*[4]), *ἀπομαραινομένη τὸ συνεχὲς καὶ προσάγουσα ἐπὶ πᾶν τὸ θνητὸν καὶ διέξοδον ἐπιδεχομένη τῆς ἰδίας συστάσεως· τὰ μὲν γὰρ πρῶτα κινουμένα κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαυτῶς κύκλον ἀμείβει· διέξοδον, οὐκ ἐφεξῆς καὶ συνεχῶς, οὐ μὴν τὴν κατὰ τόπον, ἀλλὰ τὴν κατὰ μεταβολήν*". Die geſammte ſich durch Alles hindurchziehende Natur, ſagt alſo Ocellus, hat eine Entwickelung und Aufeinanderfolge „nicht gemäß der Ortsbewegung, ſondern gemäß der qualitativen Umwandlung, der *μεταβολή*"! — Wir ſehen ganz ab von der beſonderen Meinung, die wir uns über das Verhältniß des Verfaſſers dieſer Schrift zu Heraklit gebildet haben und die wir hier nicht ausführen wollen. Setze man ihn, in welche Zeit man will (vor Philo muß er jedenfalls gelebt haben) und halte man von ihm, was man wolle, — ſoviel iſt unbeſtreitbar, daß dieſem Verfaſſer die heraklitiſche *μεταβολή* der Elemente bekannt war und ſein mußte.

Wie hätte er nun die Entwickelung gemäß der Ortsbewegung und diejenige gemäß der *μεταβολή* in einen ſolchen, ſich direct ausſchließenden, Gegenſatz bringen können, wenn die *μεταβολή* bei Heraklit zugleich eine örtlich-abgeſtufte Bewegung, eine *διέξοδος κατὰ τόπον* geweſen wäre? Niemals konnte er dies in ſolchem Falle! Und wie hätte er dies noch dazu in eben dem Augenblicke thun können, in welchem er ſelbſt (vgl. die Anmerkung) den qualitativen Elementarproceß in der Hauptſache ganz wie der Epheſier uns lehrt und vorführt? Jene Worte, es geſchehe die Entwickelung nicht nach der Ortsbewegung, ſon-

1) Und zwar will er durch die oben citirten Worte gerade den Elementarumwandlungsproceß, den er im Weſentlichen ganz von Heraklit oder mindeſtens doch wie Heraklit beibehält erklären. Denn unmittelbar auf die oben angeführten Worte fährt er fort § 13: *πῦρ μὲν γὰρ εἰς ἓν συνερχόμενον ἀέρα ἀπογεννᾷ, ἀὴρ δὲ ὕδωρ, ὕδωρ δὲ γῆν· ἀπὸ γῆς δὲ ἡ αὐτὴ περίοδος τῆς μεταβολῆς (μέχρι πυρὸς) ὅθεν ἤρξατο μεταβάλλειν.*

2) Wie Heraklit ſagt *πᾶσα διὰ πάσης.*

3) Vgl. über das *κρείττων* der unſichtbaren Harmonie.

4) Dies Wort wird hier ganz ſpeciell in dem heraklitiſchen Sinn und in der heraklitiſchen Function gebraucht.

Digitized by Google

dern nach der *μεταβολή*, giebt er uns gerade als das ſpecifiſche Geſetz der qualitativen Umwandlung von Feuer in Luft, Luft in Waſſer, Waſſer in Erde ꝛc., die er unmittelbar darauf folgen läßt. Der Verfaſſer kann daher gar keine Ahnung davon gehabt haben, daß die von ihm adoptirte heraklitiſche Entwickelung nach dem Geſetz der *μεταβολή* auch zugleich von einer Abſtufung *κατὰ τόπον* begleitet ſein könne oder ſolle. Es muß dies ſelbſt in ſeiner Zeit faſt noch von Niemand für Heraklit wirklich behauptet worden ſein, ſonſt könnte er unmöglich in dieſer Weiſe die Ableitung *κατὰ τόπον* und *κατὰ μεταβολήν* als bekanntermaßen ſich ausſchließende Ableitungen hinſtellen!

Wir nehmen nach alle dieſem keinen Anſtand, zu erklären, daß, wie wir glauben, unſere anfänglich geäußerten Zweifel ſich mehr und mehr in Gewißheit verwandelt haben und an eine örtlich-abgeſtufte Bewegung bei Heraklit in keiner Weiſe gedacht werden darf.

Es bleibt aber dann noch übrig, darzulegen, wie wir den Ausdruck *ὁδὸς ἄνω κάτω* bei Heraklit und ſeine Entſtehung auffaſſen, ſowie, indem wir die eigentliche Natur der Bewegung des Epheſiers auch im Elementargebiete nochmals kurz hervorheben, die wahrhafte Wurzel jenes Mißverſtändniſſes aufzuzeigen. —

Der Weg „nach Oben Unten" — denn ſo müßte man ja eigentlich die heraklitiſche *ὁδὸς ἄνω κάτω*, die auch durch kein zwiſchengeſchobenes *καὶ* getrennt iſt, überſetzen — iſt bei ihm eben nur wie Sichentzünden und Verlöſchen[1]), wie Sicheinigen und Auseinandertreten ꝛc., eine Darlegung ſeines Geſetzes von der ineinander umſchlagenden Identität der Gegenſätze und ihres Proceſſes.

Er iſt die Durchführung dieſes Geſetzes von der Identität der Gegenſätze von Sein und Nichtſein ꝛc. auch im Räumlichen, ohne hier einen ſpecifiſchen Inhalt und eine beſondere Abſtufung anzunehmen. Darum ſagt uns Plato: „*πάντα ῥεῖ ἄνω κάτω*", wie er uns auch ſagt *ἡ ἐναντία ῥοή*, und Ariſtoteles in der p. 119, 1. angeführten Stelle der Meteorologie: „„— — *καὶ δεῖ νοῆσαι τοῦτον ὥσπερ ποταμὸν ῥέοντα κύκλῳ ἄνω καὶ κάτω*", ohne doch dabei eine örtlich-abgeſtufte Bewegung oder auch nur Ortsbewegung überhaupt als das conſtitutive Weſen der heraklitiſchen Phyſik irgendwo hervorzuheben. Der Ausdruck *ὁδὸς ἄνω κάτω* bedeutet uns daher nur das Umſchlagen der Gegenſätze ineinander

1) Und auch die Menſchen (ſiehe § 30.) entzünden ſich und verlöſchen bei ihm während des Laufs des Lebens, ohne doch damit ſelbſt örtlich in die Höhe oder Tiefe zu ſteigen.

Digitized by Google

überhaupt. Gebildet ſcheint ihn Heraklit, wie bereits bemerkt (vgl. §§ 8. 9. und 26.), aus dem Seelenauf- und Niederweg der ägyptiſchen Seelenlehre und mit beſonderer Beziehung hierauf gewählt zu haben [1]), womit das übereinſtimmt, daß wir ihn bei den Berichterſtattern meiſt da gebraucht finden, wo von der Seele oder doch von den eigentlich metaphyſiſchen Beſtimmungen des Epheſiers die Rede iſt und womit ferner das ganz beſonders übereinſtimmt, daß ſich der Epheſier in den den Elementarproceß entwickelnden Bruchſtücken bei Clemens dieſes Oben und Unten in keiner Weiſe bedient. Hiermit ſoll und braucht jedoch keineswegs geläugnet zu werden, daß der Epheſier die Form der *ὁδὸς ἄνω κάτω* — ebenſogut wie jede andere, ſein metaphyſiſches Bewegungsgeſetz ausdrückende Form — auch für den Elementarproceß gebraucht haben kann und mag, und ebenſowenig daß nun inſofern in dem Elementarproceß auch eine Ortsbewegung enthalten iſt, als in jenem Wechſelwirkungsproceß, der beſtändig zwiſchen dem Meer und den Geſtirnen im Gange iſt, in der aus dem Meer in das Geſtirnfeuer und durch dieſes hindurch wieder in Meer ſich umwandelnden *ἀναθυμίασις* (id quod ambit; *περιέχον*) die Umwandlung des Meeres in Feuer in die Höhe, die des Feuers in Meer nach Unten ſteigt. Aber was die heraklitiſche Formel *ὁδὸς ἄνω κάτω* wirklich ausdrücken ſoll, iſt nicht dieſe Ortsbewegung und eine ſchichtenmäßige Abſtufung derſelben, ſondern im Gegentheil gerade die — Aufhebung dieſer örtlichen Unterſchiede, wie ſchon aus der identiſchen Zuſammenbindung von *ἄνω κάτω* ohne *καί*, wie aus dem Fragment von der Identität dieſes Weges und endlich aus dem geſammten Syſtem ohne allen Zweifel folgt.

Das Oben wird in einemfort zu Unten, das Waſſer geht in die Sonne, dieſe in Waſſer über. Weit entfernt, daß das Feuer und das *περιέχον* eine räumlich getrennte Region ſein ſollte, wie man ſich dies gedacht hat (ſ. oben § 13.), giebt es in dieſem Syſtem von der kreiſenden Bewegung des Weltalls gar keinen Platz mehr für die Feſthaltung der räumlichen Unterſchiede von Oben und Unten. Was eben Oben war, iſt gleich wieder Unten; das Aufſteigen iſt vielmehr ſelbſt nur ein Nachuntenwandeln, wie das Eine nur das iſt in die Unterſchiede auseinanderzutreten, die Unterſchiede wieder nur die Bewegung, in das Eine zurückzugehen (vgl. Bd. I. p. 175. Note).

---

1) Uebrigens war mindeſtens zu Plato's Zeit (ſ. Bd. I. p. 284, 1.) das *λεγόμενον ἄνω καὶ κάτω* eine ſprüchwörtliche Bezeichnung dafür überhaupt: das Unterſte zu Oberſt zu kehren, d. h. für das Umkehren der Dinge in ihr Gegentheil.

Digitized by Google

Der Himmel ſelbſt kreiſt in dieſem Syſtem beſtändig um die Erde, iſt bald oben, bald unten. Auch die menſchliche Seele empfängt ihre immer neue Subſtanz immer nur aus dieſem das All umkreiſenden Proceß (deswegen ſagen die Berichterſtatter, ſie empfinge ſie aus dem *περιέχον*); in der Aufnahme derſelben in ſich beſteht die feurige Entzündung des Menſchen (§ 30.), ohne daß er deshalb doch ſelbſt ſeinen Platz verläßt.

Die *ὁδὸς ἄνω κάτω* iſt ſomit nur, wie Heraklit ſie auffaßt, das Geſetz von der Aufhebung, nicht von der Feſthaltung, der Ortsunterſchiede!

Sehr richtig iſt daher die Ausführung Plato's im Theätet p. 181 sq. über die heraklitiſche Bewegung, auf die hier hingewieſen werden muß. Sie unterſcheidet die *μεταβολή* oder die qualitative Umwandlung und die Ortsbewegung und zeigt nun zwar mit Recht, daß ſich nach der Doctrin des Epheſiers „jedes mit jeder Bewegung immer bewege", und alſo auch beſtändige Ortsveränderung in ihr nothwendig enthalten ſein müſſe; aber er ſtellt dies eben nur als eine Conſequenz der Anſicht des Epheſiers dar [1]) und zeigt deutlich genug, daß nach der eigenen unmittelbaren Auffaſſung Heraklit's ſeine Bewegung und ſeine *ὁδὸς ἄνω κάτω* eben nur eine qualitative Umwandlung ins Gegentheil ſei; daß nach der abſoluten Unruhe dieſer Theorie auch örtliches Feſtſtehen in ihr nicht geduldet werden könne, daß aber niemals von Heraklit ſelbſt die *ὁδὸς ἄνω κάτω* als ein örtlich-abgeſtuftes Bewegungsgeſetz, welches, wie Schleiermacher inſofern ſehr richtig bemerkt, dann die ganze Seele ſeiner Phyſik

---

1) Sokr.: „— — Dieſes nenne ich alſo die zwei Arten der Bewegung, das Anderswerden (*ἀλλοίωσις*) und die Ortsveränderung.

Theod.: Und mit Recht.

Sokr: Haben wir nun alſo dieſe Eintheilung gemacht, ſo laß uns nun mit Denen reden, die da ſagen, daß Alles bewegt werde, und ſie fragen: Sagt ihr daß Alles auf beide Weiſe bewegt werde, ſowohl den Ort ändernd als auch anderswerdend oder nur Einiges auf beide, Anderes aber auf einerlei Art.

Theod.: Ja beim Zeus ich weiß es nicht zu ſagen, ich glaube aber ſie werden ſagen auf beide Art.

Sokr.: Wenigſtens wenn Sie das etwa nicht wollten, ſo müßte Ihnen ja Bewegtes erſcheinen und auch Feſtſtehendes und es wäre ja gar nicht richtiger zu ſagen, daß Alles ſich bewegt, als daß Alles feſtſteht" ꝛc. Niemals konnte doch Plato, ſtatt ſich einfach auf die *ὁδὸς ἄνω κάτω* zu berufen, ſo Conſequenzen-entwickelnd und erſt auf Folgerungen hindrängend ſprechen, wenn ſchon Heraklit ſelbſt die *ὁδὸς ἄνω κάτω* als ein Syſtem abgeſtufter örtlicher Bewegung aufgefaßt und geltend gemacht hätte.

Digitized by Google

und aller Erklärungen des Einzelnen hätte ſein müſſen, hingeſtellt worden iſt.

Die wahre heraklitiſche Bewegung vielmehr, von welcher auch die *μεταβολή* nur eine Folge iſt, iſt, wie in unſrer geſammten Darſtellung überall nachgewieſen wurde, das beſtändige Auseinandertreten des Einen in die ſinnlichen Unterſchiede und das Rückgehen dieſer Unterſchiede aus ihrem ſinnlich-beſtimmten Daſein in die ideelle Einheit. Es iſt dieſe Bewegung, welche uns von Plato auch überall als das Centrum heraklitiſcher Philoſophie vorgeführt wird und aufs deutlichſte in den beiden von ihm citirten Bruchſtücken enthalten iſt, „*διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται*“, „das Auseinandertretende geht immer mit ſich zuſammen“, oder wie Plato im Sympoſion citirt, „*τὸ ἓν γάρ — φησι — διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι, ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρης* (ſ. § 2 und Bd. I. p. 177. 209 sqq.).

Merkwürdigerweiſe ſind aber gerade dieſe Bruchſtücke und die in ihnen dargelegte Bewegung immer verkannt worden. Denn nicht nur nimmt Schleiermacher jenes im Auseinandertreten mit ſich ſelbſt zuſammengehende Eine für das Meer, während es vielmehr das ideelle Eine, oder das kosmiſche Feuer (ſ. § 18.) iſt, ſondern, was hiermit zuſammenhängt, man hat ſtets das „Auseinandertreten“ (*διαφερόμενον*) für die dem Wege nach Oben, und das *συμφέρεσθαι* oder das Zuſammengehen oder ſich Einigen mit ſich für die zum Werden der einzelnen Dinge führende und dem Wege nach Unten entſprechende Bewegung, alſo für eine Art von Verdichtung gehalten. So z. B. Ritter p. 130, der, indem er das erſtere Bruchſtück aus Platon anführt, ſagt: „Denn durch Zuſammentreten Entgegengeſetzter (?) bezeichnete Heraklit das Werden der einzelnen Dinge“. Und ebenſo Brandis p. 150: „Dieſen Proceß des Werdens beſchrieb er daher als Weg nach Unten und Oben, wobei er ohne eine Vierheit von Grundſtoffen vorauszuſetzen, wahrſcheinlich annahm, bald das Dichteſte im Feuer trete zuſammen und werde zur Erde, dieſe vom Feuer aufgelockert zum Waſſer ꝛc., bald, das Feuer verdichte ſich ſtufenweiſe zur Erde“ ꝛc.

Aber es giebt keinen größeren Irrthum, als dieſen, keinen, durch welchen man ſich principieller das ganze Verſtändniß des Syſtems des Epheſiers abſchnitte. Dieſer Irrthum iſt aber in der That gerade mindeſtens ſo alt, als die ſtoiſche Philoſophie. Denn wirklich iſt die eben angeführte Anſicht nur die Schilderung der ſtoiſchen, niemals aber der heraklitiſchen Bewegung, und es muß Wunder nehmen, daß man ſich ſo lange durch die Stoiker und die ſtoiſchen Auffaſſungen und Ausdrücke bei den

Digitized by Google

Berichterſtattern hat täuſchen laſſen, wo die Fragmente des Epheſiers und ſein geſammtes Syſtem ſo klar widerſprechen.

Das „Zuſammentreten Entgegengeſetzter“ (welcher? Stofftheile etwa?) oder das Zuſammentreten „des Dichteſten im Feuer“ als Princip des Weges nach Unten gehen nothwendig wieder auf die Annahme eines ſtofflichen Feuers als Princip der Dinge und ἀρχή und auf eine Ableitung durch Verdickung und Verdünnung zurück, die man beide (vgl. § 19.) das einemal verwirft und hinterher dennoch feſthält. Das wahre heraklitiſche Princip iſt aber nicht das Feuer, ſondern der λόγος, und auch das Feuer könnte als weltbildend gefaßt durch ein Zuſammentreten mit ſich nicht verdichtet werden, wenn man es hierbei nicht wieder, obgleich man dies in thesi ſelbſt als irrig zugiebt, als ein ſtoffliches unterſtellte. Jenes Eine, das im Auseinandertreten ſelbſt immer mit ſich zuſammengeht, für das der Proceß des ſich von ſich Unterſcheidens und ſich mit ſich Einigens identiſch iſt, iſt vielmehr das ideelle Eine Heraklit's, das Eine Weiſe, oder das Eine, deſſen Natur es iſt, das Andere aus ſich zu geſtalten (in dem Bericht des Ariſtoteles, ſ. oben p. 21 sqq., p. 155 sq.). Es iſt nämlich klar, daß dieſes im Auseinandertreten (oder ſich Unterſcheiden) ſich mit ſich Einigen bei Heraklit ſowohl für ſeinen rein ideellen Proceß oder ſeinen Zeus ꝛc., als auch für ſein kosmiſches Feuer, das πῦρ ἀείζωον, gilt.

Der Unterſchied iſt blos folgender: Für das rein ideelle Eine, den gedachten Proceß, oder die unſichtbare Harmonie, den demiurgiſchen Zeus ꝛc., iſt dieſe Identität des im ſich von ſich Unterſcheidens ſich mit ſich Einigens immer wahrhaft erreicht und adäquat vorhanden (ſ. die Note 1. zu p. 29, ferner p. 28—43 p. 94 sq. ꝛc.).

Für das kosmiſche Eine oder den realen Proceß (das immerlebende Feuer, welches aber ſowohl maaßvoll verlöſchend als ſich maaßvoll entzündend iſt, alſo in beidem lebt) iſt dieſe Bewegung folgende: Dies kosmiſche Eine, das ἕν, wie Ariſtoteles ſagt, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν, ſchlägt ſofort in ſeine Momente, ſinnliches Feuer (πρηστήρ), Waſſer und Erde auseinander, und es exiſtirt nur in dem Uebergehen derſelben in einander. Denn die reine Idee des Umſchlagens ins Gegentheil oder der λόγος als real daſeiende Exiſtenz geſetzt — giebt zunächſt das ſinnliche Feuer als die relativ adäquateſte Erſcheinung dieſes Proceſſes. Damit iſt aber das ſinnliche Feuer, als ſofortiges Umſchlagen in ſein Gegentheil, nur perennirendes zu Waſſer werden, wie das Waſſer wieder beſtändig ſich Theilen, Auseinandertreten (διαχέεσθαι ſagt Heraklit) in Erde und Feuer iſt, und die Erde ihrerſeits wieder Rückgehen in Waſſer ꝛc. Das kosmiſche Eine

Digitized by Google

oder das kosmiſche Feuer, welches ebenſo im Verlöſchen als ſich Entzünden lebt, exiſtirt daher nur in ſeinem Auseinandertreten oder ſich Unterſcheiden von ſich, durch welches es die unterſchiedenen Elemente und die einzelnen Dinge producirt. Aber in dieſen Elementen als unterſchiedenen hat es keine adäquate Exiſtenz, da jedes derſelben immer nur ein beſonderes getrenntes Moment ſeiner Einheit darſtellt. In dem Rückgang dagegen und dem Umſchlagen dieſer beſondern Momente oder Elemente in einander, in der beſtändig kreiſenden Umwandlung des ſinnlichen Feuers zu Waſſer, des Waſſers zu Erde, der Erde wieder zu Waſſer und ſinnlichem Feuer, in dem Uebergehen dieſer Unterſchiede in einander vollzieht ſich ſeine wahre Einheit und Exiſtenz. Die beſtändige Aufhebung jedes dieſer Unterſchiede, der ſtete Durchbruch und Rückgang der Elemente in einander realiſirt erſt wahrhaft jenes kosmiſche Feuer oder Eine. Und da in der That die Elemente die ſtete Aufhebung ihres beſondern Daſeins und ihres Unterſchiedes von einander ſind durch den beſtändigen Uebergang in einander, in dem ſie ſich befinden, ſo gilt auch von dieſem kosmiſchen Feuer oder Einem ganz richtig, daß es im beſtändigen ſich von ſich Unterſcheiden ſtets in ſeine Einheit mit ſich zuſammengeht. Die Bewegung des ſich Unterſcheidens in ſeine einzelnen Momente iſt auch für dies kosmiſche Eine ſteter Rückgang des ſich Einigens mit ſich. Aber in einer adäquaten Weiſe kann nun natürlich dieſe Einheit im Gebiete des realen Seins nicht erreicht werden, weil der die Einheit erzeugende Durchbruch und Rückgang jeder unterſchiedenen Beſtimmtheit (Feuer, Waſſer ꝛc.) immer nur wieder von neuem in eine ſolche beſondere unterſchiedene Beſtimmtheit, in ein unterſchiedenes Element umſchlägt. Darum ſagt auch Heraklit von ſeinem Abſoluten, daß es ein „*πάντων κεχωρισμένον*“, ein von „Allem Getrenntes“ ſei, ſomit auch von dem ſinnlichen Feuer, widrigenfalls es ja ſonſt gar nicht ein von Allem Getrenntes wäre (vgl. § 15.). Aber gerade umſomehr konnte er behaupten, daß ſich ſein Eines in der That immer im ſich Unterſcheiden mit ſich einige und im ſich Einigen mit ſich ſich von ſich unterſcheide. —

Daß nun aber wirklich das *διαφερόμενον* in dieſem Sinne als ein ſich von ſich Unterſcheiden und ſomit als dem zur Exiſtenz des Einzelnen führenden Wege nach Unten entſprechend aufzufaſſen ſei, das *ξυμφέρεσθαι* dagegen, weit entfernt ein ſtoffliches Zuſammentreten und ſomit den Weg nach Unten auszudrücken, vielmehr den beſtändigen Rückgang in jene nie erreichte und darum nur ideelle Einheit des kosmiſchen Einen und ſomit den das Daſein des ſinnlichen Einzelnen aufhebenden Weg nach Oben darſtellt, — das kann zwar, wie jeder wahrhaft ſyſtematiſche

Digitized by Google

Punkt, ſeinen vollen Beweis nur durch die geſammte Darſtellung erhalten und hat ihn auch bereits, wie wir glauben, im Laufe des geſammten Werkes hinreichend erhalten[1]), iſt übrigens aber auch für ſich ſelbſt mit Händen greifbar. Denn in dem Bruchſtück im platoniſchen Sympoſion wird dieſes ξυμφερέσθαι des Einen beſchrieben als ein ξυμφερέσθαι αὐτὸ αὑτῷ, als ein Zuſammengehen des Einen mit ſich ſelbſt. Nun entſpricht dies aber doch ganz offenbar und wörtlich der ὁμολογία oder „Uebereinſtimmung mit ſich", welche bei Diogen. L. IX. 9. neben dem Frieden (εἰρήνη) als der heraklitiſche Name des Weges nach **Oben** angeführt wird*), wie ebenſoſehr der daſelbſt als Bezeichnung des Weges nach Unten aufgeführte Streit (πόλεμος) dem διαφερόμενον entſpricht, wenn man es nicht als eine Verdünnung, ſondern ganz wörtlich, was immer bei Heraklit das Beſte iſt, als ein Auseinandertreten in den Unterſchied auffaßt. Und ferner: wenn dieſes im Sichunterſcheiden ſich mit ſich ſelbſt einigende Eine des Bruchſtücks doch offenbar jenes Eine iſt, von dem uns Ariſtoteles de coelo III, 1. ſagt, daß es im Gegenſatze zu allem andern (τὰ ἄλλα πάντα) im Fließen befindlichen Sinnlichen das allein Beharrende ſei (ἓν τι μόνον ὑπομένειν), aus welchem das Andere (Sinnliche) immer umgeformt werde, ſo wird doch dieſes „ſich Einigen des Einen mit ſich ſelbſt" gewiß nicht die ſpecifiſche Seite ſein, welche jenem, dem „Einen" entgegengeſetzten, Andern (dem Sinnlichen) Exiſtenz und Feſtigkeit giebt, ſondern es wird doch offenbar die Seite ſein, nach welcher

1) Auch kann die hier dargelegte Natur der heraklitiſchen Bewegung oder die Bedeutung des διαφερ. und συμφερ. ja gar keine Schwierigkeit haben und etwa über das Weſen der vorſokratiſchen Phyſik hinauszugehen ſcheinen, wenn man erwägt, wie Heraklit hierbei offenbar Anaximander zu ſeiner Grundlage hat, bei welchem ja auch die Exiſtenz des Einzelnen durch eine Ausſonderung aus ſeinem Unendlichen, der Einheit des Urweſens, zu Stande kommt. Wie ſich Anaximander dieſes Urweſen gedacht hat, darüber brauchen wir hier nicht zu ſtreiten. Immer ſteht ſo viel feſt: es iſt ein Unterſcheiden des Urweſens von ſich, durch welches die endlichen Dinge entſtehen. Und immer iſt ſo viel klar, daß Heraklit dieſe Vorſtellung Anaximander's genau in eben demſelben Verhältniß einerſeits zur organiſchen Grundlage hat, und andererſeits bedeutend weiter entwickelt, in welchem ſein Abſolutes zu dem Urweſen Anaximander's überhaupt ſteht; vgl. Bd. I. p. 45 sqq.

*) Jetzt tritt unſere Auffaſſung der Bedeutung des διαφερ. und συμφ. auf das ſchlagendſte beſtätigend dieſe ὁμολογία als dem ξυμφερόμενον entſprechend und, wie dieſes, als das Gegentheil der durch das διαφερόμενον ausgedrückten Bewegung, deutlich in dem neuen Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 9. p. 280 hervor: Οὐ ξυνίασιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει κτλ.

Digitized by Google

dieſes Eine im Wechſel des Fließenden ſich als die beharrende Idealität deſſelben erhält, als die in der Aufhebung des Sinnlichen gerade ſich herſtellende Einheit dieſes kreiſenden Wechſels. — Auch wird ja ferner von Heraklit ſelbſt der dem *διαφέρειν* ganz entſprechende Ausdruck *διαχέεσθαι* für das Auseinandertreten des Meeres in ſinnliches Feuer und Erde gebraucht, alſo für die die Unterſchiede des ſinnlichen Daſeins producirende Bewegung (cf. die Anmerkung Bd. I. p. 282). Auch iſt ja wohl die Identität des *συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον* in jenen Bruchſtücken mit dem bei dem Pſeudo-Ariſtoteles klar (ſ. § 1.) „*συνάψειας οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα, συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾷδον καὶ διᾷδον καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα*“. Hier iſt doch aber jedenfalls ſchon wegen der Analogie des *συμφερόμενον* mit dem vom Zuſammenſtimmen bei der Harmonie der Töne gebrauchten *συνᾷδον* offenbar, daß das *συμφερόμενον* nicht ein Zuſammentreten ſtofflicher Theile, ſondern die Herſtellung einer innern Uebereinſtimmung und Einheit bezeichnet. Und noch evidenter iſt doch durch das daſelbſt hinzugefügte „und aus Allem Eins und aus Einem Alles“, daß das Auseinandertreten (*διαφερόμενον*) doch gewiß nicht die Seite ſein kann, wie aus Allem (Verſchiedenen) Eins wird; ſondern im Gegentheil, auch ſchon der Wortfolge nach erſcheint das *συμφερόμενον* ganz richtig als die Seite, wodurch aus Allem Eins wird oder die ideelle Einheit ſich herſtellt, und das *διαφερόμενον* als die Seite, nach der aus Einem Alles wird, oder dieſe Einheit in ihre Unterſchiede auseinandertritt [1]).

1) Ebenſo klar, vielleicht noch klarer, iſt dies aus dem Bd. I. p. 90 mitgetheilten Bruchſtück beim echten Ariſtoteles *τὸ ἀντίξουν ξυμφέρον κτλ.*, in welchem alſo an Stelle des *διαφερόμενον* als gleichbedeutend *ἀντίξουν* „ſich widerſtreitend, entgegengekehrt“ ſteht. Das *διαφέρειν* iſt alſo bei Heraklit eine ſolche Bewegung, welche zum Streit und realen Gegenſatz führt. Der Streit oder der *πόλεμος* iſt aber bei Heraklit Erzeuger und Gebiet des realen Daſeins. Das *διαφέρειν* iſt alſo nothwendig die Bewegung, die zur realen Exiſtenz führt, und nicht, wie man annimmt, welche die Exiſtenz aufhebt, und umgekehrt iſt alſo das *συμφερόμενον* die Bewegung, welche dem aufhebenden Wege nach Oben entſpricht, und nicht, wie das ſtoiſche *συνιστάμενον*, dem Wege nach Unten. Es iſt kaum begreiflich, wie man ſo lange durch ſtoiſche Berichterſtatter ſich täuſchen laſſen und in dieſen capitalen Irrthum verfallen konnte. — Eher findet man vielleicht Spuren von Auffaſſung jener Termini im heraklitiſchen Sinne da, wo man ſie am wenigſten erwarten ſollte. So ſagt der Verfaſſer der Confess. S. Cypriani ed. Baluz. p. CCXCVII. im Verlauf einer Stelle, deren Anfang oben p. 84, 1. mitgetheilt worden iſt, und in welcher er ſich, wenn auch ſpottend, über den naturphiloſophiſchen Inhalt der Myſterien ausläßt, von denen der *Ἄρτεμις ταυρόπολος*:

Ganz richtig heißt es daher in dem untergeſchobenen Briefe bei Stephanus p. 147, der uns nach Allem, was wir über ihn geſehen haben, mindeſtens ebenſoviel und noch mehr gilt, als manche ſpäte Berichte, auch offenbar von einem jedenfalls genaueren Kenner heraklitiſcher Lehre als dieſe herrührt: „*τὸ μὲν ξηρὸν εἰς ὑγρὸν τήκει καὶ εἰς λύσιν αὐτὸ καθίστησι*“, „und das (feurige) Trockene ſchmilzt er (Gott) in Feuchtes (dieſes iſt aber das Princip des ſinnlichen Daſeins bei Heraklit, vgl. § 20 u. 21.) und ſtellt es in ſeine Auflöſung hin; d. h. es wird hier offenbar die *λύσις* oder *διάλυσις* dem *διαφερόμενον* entſprechend als der zum endlichen einzelnen Sein, zu Waſſer und Erde führende Weg nach Unten hingeſtellt (wie auch im *τήκειν*, ſchmelzen, ſchon der Begriff des Auseinandergehens liegt) ganz wie auch Plato im Politikus (ſ. oben p. 229) das *διαλυθείς* als die mit der Umwendung der Welt aus dem Werden zu Feuer in Werden zu Waſſer eintretende Bewegung gebraucht.

Die Bewegung Heraklit's iſt alſo überall nur die aufgezeigte dialectiſch-ſpeculative. Dieſes Geſetz des Umſchlagens in ſein Gegentheil, des ideellen Einen in die Unterſchiede, der Unterſchiede in die ideelle Einheit, iſt ein logiſches und kein phyſikaliſches Bewegungs- und Ableitungsgeſetz; angewendet auf alle Verhältniſſe des realen Seins giebt es überall das Umſchlagen des Jetzt in Nichtjetzt und umgekehrt, des Hier in Nichthier, des Oben in Unten und umgekehrt, d. h. es giebt überall alle Bewegung, weil, wenn das Sein ſelbſt in Nichtſein übergehend und umgekehrt gewußt wird, auch alle Modificationen des Seins nur Uebergehen in ihren Gegenſatz ſind. Zum kosmiſchen Syſteme durchgeführt, giebt dies das Kreiſen des Himmels um die nach Oben und Unten kreiſende Erde und die Selbſterzeugung ihrer Planeten durch die Erde, wie die Umwandlung jener in dieſe, — kurz die Auswiſchung der raſtlos als aufgehoben geſetzten Unterſchiede von Oben und Unten, wie wir dies als die Seele des kosmiſch-ſideriſchen Proceſſes kennen gelernt haben, aber eine örtlich-abgeſtufte Bewegung und eine beſtimmte phy-

---

„*ἔφθασα καὶ ἐν τῇ Ἰλιάδι καὶ τὴν ταυροπόλον Ἄρτεμιν κατέλαβον ἐν Λακεδαίμονι ἵνα μάθων ὕλης σύγχυσιν καὶ διαίρεσιν καὶ μετεωρισμοὺς λοξῶν καὶ ἀγρίων διηγήσεων*“. Die *διαίρεσις*, Trennung der Materie, iſt hier offenbar diejenige Seite, durch welche die Beſtimmtheit des Seienden, und ſomit die reale Exiſtenz ſelbſt, zu Stande kommen ſoll, nicht die *σύγχυσις*, Zuſammenſchüttung, durch welche vielmehr (ſiehe die aus den Venet. Schol. über die *σύγχυσις* angeführte Stelle, Bd. I. p. 119) die *σύγχυσις κόσμου*, der Untergang der Welt eintreten würde, eben deshalb, weil ſie die Durcheinanderſchüttung und Auslöſchung aller realen Unterſchiede iſt.

Digitized by Google

ſikaliſche Ableitung, wie Verdichtung und Verdünnung ꝛc., ſtellt es nicht dar. Und dies iſt es, was alſo Ariſtoteles meint, dies nicht Vorhandenſein eines eigentlich phyſikaliſchen Bewegungsgeſetzes im engeren Sinne hebt er hervor, wenn er ſagt, daß Heraklit, behauptend daß Alles und immer ſich bewege, nicht genau beſtimmt habe, welcherlei Bewegung er meine, oder ob alle Arten. Und der ſo aufgefaßten Stelle des Ariſtoteles kommt dann auch ebenſoſehr die nur daſſelbe beſagende Plato's im Theaetet (a. a. O.) zu Hülfe, wo es gleichfalls heißt, daß nach Heraklit Alles ſich immer mit jeder Bewegung bewegen müſſe.

Dieſer rein ſpeculative Charakter der heraklitiſchen Bewegung iſt es aber, den die Stoiker niemals begriffen haben. Dies war aber ſelbſt nur wieder eine nothwendige Folge davon, daß ſie, wie früher gezeigt (§ 18.), die Bedeutung des heraklitiſchen Feuers, Proceß von Sein und Nichtſein oder reinſte Darſtellung des Umſchlagens ins Gegentheil zu ſein, niemals conſequent erkannt hatten und in ihm immer nur einen phyſiſchen Stoff, eine alles belebende Wärme ꝛc. ꝛc. ſahen. In wie große und zahlreiche Widerſprüche ſie ſich dadurch mit ſich ſelbſt verwickelten, iſt hin und wieder beiläufig gezeigt worden. Mit dieſer, wenn in noch ſo allgemeinen Reflexionsbeſtimmungen gehaltenen Auffaſſung des heraklitiſch-principiellen Feuers als eines phyſiſchen war aber zugleich die Nothwendigkeit einer phyſiſchen Ableitungsmethode gegeben, und ſo machten ſie denn das heraklitiſche *συμφερόμενον*, den Begriff des ideellen Sicheinigens mit ſich, ganz ruhig zu einem *συνιστάμενον*, einem verdichtenden Zuſammentreten der ſtofflichen Feuertheile in Waſſer und Erde, und das *διαφερόμενον*, das Auseinandertreten in den Unterſchied und ſeine Momente, zu einer jener Verdickung entgegengeſetzten, das Dicke wieder in Feuer auflockernden Verdünnung. Dieſes grob-materielle Mißverſtändniß zog nun natürlich conſequent die Folge nach ſich, den Weg nach Oben und Unten als eine ſich abſtufende Verdünnung und Verdickung aufzufaſſen und ſo eine gewiſſe Abrundung in ihre Phyſik zu bringen, und umſoweniger nahmen ſie an dieſer plumpen Entſtellung der Lehre des Epheſiers irgend ein Bedenken, als ihnen auch gerade dadurch das Mittel geboten war, Vieles aus der Meteorologie des Ariſtoteles für ihre Phyſik benutzen und mit derſelben in Einklang bringen zu können. Daß ſie ſich aber durch dies principielle Mißverſtändniß, und da ſie dennoch andrerſeits die Phyſik des Epheſiers ſo viel als möglich feſthalten wollten, wieder in die gründlichſten Widerſprüche mit ſich ſelbſt verwickeln mußten, iſt klar genug. Auch geht im Grunde hierauf als auf ſeine letzte Quelle der Widerſpruch zurück, den Plutarch (adv. Stoic. de comm. c. 46. p. 1084. E.

Digitized by Google

p. 426. W.) den Stoikern vorwirft, daß, während sie im Allgemeinen das Wärmste durch Verdünnung und das Gegentheil durch Verdickung erzeugen, sie auch wieder in andern Fällen (bei der Seele) „das wärmste durch Abkühlung und was aus den feinsten Theilen besteht, durch Verdickung" (*καὶ πυκνώσει τὸ λεπτομερέστατον γεννῶντες*) entstehen lassen (vgl. Plut. de Stoic. repugn. c. 41). —

Und durch die aus den stoischen Vorstellungen bei den Berichterstattern sich überall eindrängenden Ausdrücke *συνιστάμενον* ꝛc. getäuscht, hat man dieses für entsprechend dem heraklitischen *συμφερόμενον* gehalten, ohne darauf zu achten, daß es dann nur ganz dasselbe wäre, als das doch allgemein verworfene *πυκνούμενον*, und ohne zu bedenken, daß das *συνιστάμενον* als ein Zusammentreten „Entgegengesetzter" aufzufassen um so unmöglicher ist, als einmal *συνιστάμενον* für sich allein dies weder bedeutet noch bedeuten kann, und andrerseits der weltbildende Weg nach Unten bei Heraklit, da dieser zu den, wie Aristoteles sagt, *ἐξ ἑνὸς ποιοῦντες* gehört, unmöglich ein Zusammentreten „entgegengesetzter" — sei es Stofftheile, sei es Principien oder was man sonst mit diesem dunklen Ausdruck meint — sein kann.

Wir schließen hier die Darstellung der Physik des Ephesiers. Wie einiges zu derselben gehörige Material schon in dem ontologischen Theil durchgenommen wurde (z. B. in §§ 7. u. 13.), so wird auch noch in dem folgenden Abschnitt Einzelnes angeführt werden, welches mit ihr in Verbindung steht. Denn eine gänzlich durchgeführte Trennung des Stoffes war, wie bereits hervorgehoben, bei Heraklit, weil für ihn selbst die Trennung dieser Gebiete des Geistes noch nicht vorhanden war, nicht einmal möglich. Ueberdies wollen wir hierbei erwähnen, daß gerade der vorstehende Abschnitt über die Physik derjenige ist, welchen wir erst (vgl. das Vorwort) nachträglich im Winter 1855 auszuarbeiten hatten. Als wir nämlich 1844 zuerst an die Darstellung des Ephesiers gingen, hatten wir beschlossen, obgleich uns sowohl die Stellung, welche die Physik gegenwärtig in dem Werke einnimmt, als auch Haupt-Inhalt und Material derselben bereits feststand, doch bei der Ausarbeitung, gerade um hierdurch unsere eigene Ansicht über die Philosophie des Ephesiers einer praktischen Prüfung zu unterwerfen, die von der Ontologie, dem Erkennen und der Ethik handelnden Abschnitte zuerst auszuarbeiten. Immerhin kann es hierdurch gekommen sein — obwohl nach unserer Meinung ohne wirklichen Schaden für die Sache, — daß wir in Folge dessen irgend eine mit größerer Consequenz in die Physik gehörige Erörterung eines Zeugnisses ꝛc. bereits in einen der andern Abschnitte voraufgenommen hatten.

Digitized by Google

III. Die Lehre vom Erkennen.

Digitized by Google

§ 28. Das Grundgesetz des Erkennens. Der λόγος. Die Unvernünftigkeit der Menschen.

Wir wenden uns nunmehr zu der Theorie Heraklit's vom Erkennen.

Es existirt hierüber zunächst ein ebenso schönes als lehrreiches Bruchstück bei Sextus, welcher gerade diesem Theil der heraklitischen Lehre eine besonders ausführliche Darstellung gewidmet hat, bald Fragmente des Ephesiers zum Belege anführend, bald eigene und im Allgemeinen treffende Erläuterungen dazwischen streuend. Wir müssen des Zusammenhanges halber auf die oben Bd. I. p. 315 sqq. angeführte Stelle des Sextus rückverweisen, wo derselbe auseinandergesetzt hat, wie nach Heraklit, gleich Kohlen, die vom Feuer entfernt verlöschen und in Contact mit demselben gesetzt wieder feurig werden, so auch das individuelle Bewußtsein nur durch den Zusammenhang mit dem Allgemeinen, dem περιέχον oder dem gemeinsamen und göttlichen Logos, vernünftig sei, in der Absonderung von diesem Allgemeinen aber, wie im Schlafe, unvernünftig. Diesen allgemeinen und göttlichen Logos, an welchem Theil nehmend wir hierdurch selbst vernünftig werden, mache Heraklit zum Kriterium der Wahrheit. „Weshalb, sagt Sextus (adv. Math. VII, 131.), das, was allgemein Allen erscheint, zuverlässig sei [1]); denn es wird durch den allgemeinen und göttlichen Logos angenommen, was aber einem Einzelnen beifalle, sei unzuverläßig aus der entgegengesetzten Ursache"; „ἐναρχόμενος οὖν — fährt Sextus fort — τῶν περὶ φύσεως ὁ προειρημένος ἀνὴρ, καὶ τρόπον τινὰ ὁεικνὺς τὸ περιέχον, φησὶ „λόγου τοῦδε ἐόντος, ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἄπειροι ἐοίκασι πειρώμενοι

1) Inwiefern diese Worte des Sextus für Heraklit wirkliche Gültigkeit haben und inwiefern nicht, darüber später.

Digitized by Google

ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι, κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται". διὰ τούτων γὰρ ῥητῶς παραστήσας, ὅτι κατὰ μετοχὴν τοῦ θείου λόγου πάντα πράττομέν τε καὶ νοοῦμεν, ὀλίγα προδιελθὼν ἐπιφέρει „„διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός[1])· τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ, ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν· ἡ δ' ἔστιν οὐκ ἄλλό τι ἀλλ' ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως· διὸ καθ' ὅ, τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν· ἃ δὲ ἂν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα· νῦν γὰρ ῥητότατα καὶ ἐν τούτοις τὸν κοινὸν λόγον κριτήριον ἀποφαίνεται· καὶ τὰ μὲν κοινῇ φασι φαινόμενα πιστὰ, ὡς ἂν τῷ κοινῷ χρινόμενα λόγῳ, τὰ δὲ κατ' ἰδίαν ἑκάστῳ ψευδῆ· τοιόσδε μὲν καὶ ὁ Ἡράκλειτος".

Schon das erſte in dieſer Stelle enthaltene Bruchſtück wäre ſehr geeignet geweſen, den tiefſten Grundgedanken heraklitiſcher Philoſophie mit großer Deutlichkeit hervortreten zu laſſen. Aber indem man *λόγος* theils mit Vernunft, theils mit Verhältniß überſetzte, ohne den beſtimmten Inhalt des heraklitiſchen Logos erfaßt zu haben, und indem man ferner *διαιρέων* ſtatt in der urſprünglichen ſinnlichen Bedeutung des Wortes in der tropiſchen von „auseinanderſetzen" nahm, hat man ſich das concrete Verſtändniß auch dieſes Bruchſtücks verſperren müſſen.

Daß *λόγος* hier ganz objectiv zu nehmen iſt, wie ja durch die vorhergehende Bemerkung des Sextus: *καὶ τρόπον τινὰ δεικνὺς τὸ περιέχον* hier ganz ſinnfällig iſt, hat Schleiermacher bereits geſehen, der deshalb auch *λόγος* weder mit Vernunft noch Erkenntniß, ſondern bereits weit beſſer folgendermaßen überſetzt (p. 483): „Von dieſem beſtehenden Verhältniß finden ſich die Menſchen immer ohne Einſicht, ſowohl ehe ſie davon hören, als nachdem ſie zuerſt davon gehört. Denn des nach dieſem Verhältniß erfolgenden unkundig, ſcheinen ſie zu verſuchen ſolche Reden und Werke, dergleichen ich durchführe, der Natur gemäß jegliches auseinanderlegend und beſtimmend wie es ſich verhält" ꝛc.

Es konnte alſo ſchon der Einſicht Schleiermacher's nicht entgehen, daß mit dem *λόγος* hier nichts anderes gemeint ſei als das objective, die Exiſtenz durchwaltende Geſetz des Daſeins ſelbſt. Wie bereits

---

1) Im Fragmente ſelbſt lieſt alſo Schleiermacher mit Recht: *ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ*, läßt die erklärenden Worte des Sextus *ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός* weg und fährt gleich fort *τοῦ λόγου δὲ κτλ.*

Digitized by Google

bemerkt, machen dies ſchon die der Anführung vorhergehenden Worte des Sextus unzweifelhaft: der Mann habe im Anfang ſeines Buches und nachdem er in gewiſſer Weiſe das *περιέχον* aufgezeigt (erörtert), geſagt *λόγου τοῦδε ἐόντος κτλ.* Dieſer *λόγος ὅδε* geht alſo auf jenes phyſiſche und objective Princip alles Seins, das *περιέχον*. Eben deshalb iſt aber auch die Ueberſetzung „Verhältniß" zu ſchwankend und unbeſtimmt. Es iſt nicht von irgend einem unbeſtimmten „beſtehenden Verhältniß" die Rede, ſondern von jenem großen allein Alles durchwaltenden und erzeugenden Princip Heraklit's; mit einem Worte, dieſer *λόγος ὅδε*, den Heraklit zuvor erörtert hatte, iſt nichts andres als das Geſetz der proceſſirenden Identität des Gegenſatzes von Sein und Nichtſein. Wir beziehen uns hierfür auf das, was wir früher über den beſtimmten und energiſchen Sinn des *λόγος* bei Heraklit entwickelt haben und glauben daher den Ausdruck am beſten mit „Vernunftgeſetz" [1]) überſetzen zu können, wobei wir aber ausdrücklich und wiederholt bemerken, daß wir unter dieſem „Vernunftgeſetz" auch nichts Anderes und Allgemeineres als eben jenes beſtimmte Geſetz der Identität des abſoluten Gegenſatzes verſtehen, welches allein Heraklit mit dieſem Ausdruck bezeichnet und unter ihm verſtanden hat.

Was aber die Worte *κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον* betrifft, ſo müſſen wir zum genauen und concreten Verſtändniß dieſes Ausdrucks, von der Stelle des Sextus ſcheinbar abſchweifend, uns zu einer Stelle des Philo wenden (quis rer. div. haer. p. 510. T. I. p. 503. Mang.): „*ἓν γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἐναντίων, οὗ τμηθέντος γνώριμα τὰ ἐναντία. Οὐ τοῦτ' ἐστὶν ὃ φασιν Ἕλληνες τὸν μέγαν καὶ ἀοίδιμον παρ' αὐτοῖς Ἡράκλειτον κεφαλαῖον τῆς αὐτοῦ προστησάμενον φιλοσοφίας αὐχεῖν ὡς εὑρέσει καινῇ; παλαιὸν γὰρ εὕρημα Μωϋσέως ἐστιν*", „denn das Eine iſt das aus zweien Gegentheilen beſtehende, ſo daß, wenn es **entzweigeſchnitten** wird, die **Gegentheile** erkennbar werden. Iſt es nicht **dies**, wovon die Hellenen ſagen, daß es ihr großer und berühmter Heraklit ſeiner Philoſophie vorangeſtellt und ſich deſſen als einer neuen Erfindung gerühmt habe? es iſt aber ein alter Fund des Moſes ꝛc."

Dieſe Stelle iſt in mehr als einer Hinſicht vom größten Intereſſe. So deutlich, wie vielleicht in keiner andern, wird uns hier das wahrhafte Princip Heraklit's, das er ſeiner Philoſophie zu Grunde gelegt und deſſen er ſich als ſeiner originellen Geiſtesthat und Entdeckung gerühmt habe,

1) Eine Ueberſetzung, welche im § 35. ihre letzte Rechtfertigung finden wird.

Digitized by Google

angegeben: der Gedanke, daß ein Jedes die Einheit zweier Gegentheile, und also der Gegensatz mit sich selbst identisch sei. Unbegreiflich ist, daß man nicht einmal aus dieser Stelle gesehen, wie weder Feuer noch Fluß, noch das Werden, noch irgend etwas Anderes als die Einheit des Gegensatzes mit sich selbst das wahrhafte Fundamentalprincip heraklitischer Philosophie gewesen ist, von welchem jene anderen Formen, Feuer ꝛc., nur Darstellungen sind. Unbegreiflich ist, wie Schleiermacher auch nach diesem Zeugniß des Philo, welches er erwähnt, ohne demselben eine besondere Wichtigkeit beizulegen und ohne auch nur den Widerspruch zu bemerken, in welchem es mit seiner eigenen Auffassung Heraklit's steht, dem Aristoteles abstreiten will, daß die Philosophie des Ephesiers gegen den Satz des Stagiriten vom Widerspruche verstoße und den Stagiriten wegen dieser Behauptung des Mißverstehens beschuldigt, während doch gerade der Verstoß gegen diesen Satz den grundsätzlichen Gedankeninhalt heraklitischer Philosophie bildet. —

Unsere gesammte Darstellung hat dies hoffentlich bereits lange und unzweifelhaft erwiesen. Sie hat erwiesen, daß die ganze Philosophie des Ephesiers nichts Anderes, als die Philosophie des logischen Gedankengesetzes von der Identität des Gegensatzes ist; daß alle andern Aussprüche, daß das ganze System Heraklit's nur die nothwendigen Folgerungen und Consequenzen dieses speculativen Grundbegriffs waren.

Will man aber alles dies endlich durch eine Stelle bewiesen sehen, welche unsere Auffassung Heraklit's nicht entscheidender, wohl aber vielleicht noch sinnfälliger als das Bisherige bestätigt, eine Stelle, welche Schleiermacher freilich noch nicht zugänglich war, so hat man nur nöthig, die bereits p. 97 bezogenen Worte desselben Philo's, der sich uns nun schon so oft als ein genauer Kenner Heraklit's ausgewiesen hat, dem wir so viele kostbare Fragmente des Ephesiers verdanken und der selbst noch an weit mehr Orten seiner Schriften, als wir des Raumes wegen im Verlauf noch betrachten werden, heraklitische Philosopheme berücksichtigt und sich zu eigen macht, jetzt ins Auge zu fassen. In den Quaest. in Genes. nämlich, im armenischen Codex p. 177 sq. Auch. T. VII. p. 10 sq. ed. Lips. diskutirt Philo den Text der Genesis 15, 10: „Divisit ea per medium et posuit contra se invicem“ in ganz heraklitischer Weise, indem er die Theile des Körpers als eine in Gegensätzlichkeit auseinandertretende und hierin dennoch mit sich identische Einheit nachweist. Aber nicht blos die Theile des Körpers, sagt er, seien so in der Einigung mit sich getrennt und in der Trennung mit sich

Digitized by Google

geeint (in unione disjunctas et in divisione unitas; dies ist die richtige Auffassung des *διαφερομ. συμφερ.*, vgl. oben p. 225), sondern auch die der Seele. Man müsse aber auch wissen, fährt er bald darauf fort, daß „ebenso auch die Theile der Welt zweigetheilt seien und wechselseitig sich entgegengesetzt (sciendum tamen est, etiam partes mundi bipartitas esse et contra se invicem constitutas), die Erde in Gebirge und Ebene; das Wasser in süßes und salziges; das süße nämlich ist jenes, welches Flüsse und Quellen spenden, das salzige aber das Meereswasser. Ebenso auch die Atmosphäre in Winter und Sommer, und ebenso in Frühling und Herbst. Und hieraus setzte Herakleitos seine Bücher über die Natur zusammen, von unserm Theologen die Sentenz über die Gegensätze entlehnend, indem er ihr zahllose und zwar mühsam ausgearbeitete Beispiele (Belege) hinzufügte". (Hinc Heraclitus libros conscripsit de natura, a theologo nostro mutuatus, sententias de contrariis, additis immensis atque laboriosis argumentis). Philo faßt also in diesen Worten geradezu und ganz wie wir es von Anfang an dargestellt, das heraklitische Werk, das er genau kannte und ausdrücklich dabei als Naturlehre bezeichnet, nur als eine Aus- und Durchführung dieses logischen Gedankengesetzes auf; alles aus dem Reich der Naturerscheinungen und sonstwoher darin Beigebrachte bezeichnet er nur als Beispiele für jenen speculativen logischen Begriff, gesteht aber selbst zu, daß diese Beispiele „zahllos und mühsam ausgeführt" gewesen seien, d. h. daß, wie wir uns zu zeigen bemüht haben und weiter zu zeigen gedenken, Heraklit die philosophische Energie besessen habe, jenen speculativen Begriff zu einem System — aber einem der inneren Gliederung und des systematischen Unterschiedes noch entbehrenden Systeme — des natürlichen und geistigen Universums durchzuführen. —

Wir müssen jetzt jedoch noch einmal zu der früheren griechischen Stelle des Philo zurückkehren. Zu beachten ist hier zunächst noch, wie Philo diese Angabe über das wirkliche Princip Heraklit's nicht blos als seine eigene Meinung vorträgt, — wenn er auch natürlich dabei seinen allgemeinen Bestrebungen gemäß, die Originalität der Erfindung des Gedankens auf Moses zurückführen muß — sondern als die allgemein unter den Hellenen verbreitete Meinung über den wahrhaften Hauptsatz und die Quintessenz (*κεφαλαῖον*) heraklitischer Philosophie. Da Philo hier unter den Hellenen natürlich besonders die Ausleger Heraklit's vor Augen hat, von denen ihm noch die ältesten und besten zu Gebote stan-

Digitized by Google

den, ſo ſieht man, daß dieſe Ausleger allerdings den Epheſier beſſer aufzufaſſen gewußt haben, als ſeine modernen Bearbeiter.

Wenden wir uns jedoch von dieſer allgemeinen Betrachtung zur näheren Unterſuchung der philoniſchen Stelle. Schleiermacher ſagt in Bezug auf Philo's Aeußerung, Heraklit habe dies, wie die Hellenen ſagen, als Hauptſatz ſeiner Philoſophie voran geſtellt (*προστησάμενον*) (p. 437): „Nur muß man das Voranſtellen keineswegs buchſtäblich verſtehen ꝛc.“ Im Gegentheil! Auf das Buchſtäblichſte muß es verſtanden werden. Es iſt kaum begreiflich, wie man bisher bei einiger Aufmerkſamkeit hat überſehen können, von welcher Stelle des heraklitiſchen Werkes Philo hier ſpricht! Es iſt nämlich doch wohl ſonnenklar, daß er von gar nichts Anderem ſpricht, als von eben jener allerdings im Anfang des heraklitiſchen Werkes geſtanden habenden Stelle, die uns Sextus an dem vorſtehenden, gerade gegenwärtig von uns discutirten Orte theils berichtet, theils in wörtlicher Anführung mittheilt.

Selten wird die Gunſt der Umſtände geſtatten, in Bezug auf ein verloren gegangenes Buch einen ſolchen Nachweis ſo einfach und zweifellos zu erbringen, wie diesmal. Sextus ſagt ausdrücklich bei Anführung jenes Fragments: im Beginne ſeines Werkes über die Natur (*ἐναρχόμενος*) und nachdem er in gewiſſer Weiſe das *περιέχον* explicirt, habe Heraklit jene Worte geſagt.

Daſſelbe Fragment aber, welches Sextus, reſp. ſeinen Anfang, theilt uns auch Ariſtoteles mit, Rhetor. III. 5. p. 1407. B.: „denn des Herakleitos Schriften zu interpungiren iſt ſchwer, dadurch, daß es undeutlich iſt, worauf ſich etwas bezieht, auf das Nachfolgende oder Vorhergehende, wie z. B. im Anfang ſeines Buches (*ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος*), denn da ſagt er: „*τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος*[1]) *ἀεὶ. ἀξύνετοι*

1) Denn ſo muß (ebenſo bei Clemens Al. Strom. V. p. 257. Sylb. p. 716. Pott., wo das Fragment gleichfalls angeführt wird) wie die obige Entwicklung von ſelbſt zeigt, die Stelle mit den früheren Ausgaben des Ariſtoteles und den von der Berliner Ausgabe bezogenen Codices gegen die Aenderung der Berliner Ausgabe *τοῦ λόγου τοῦ δέοντος* unzweifelhaft aus Sextus wiederhergeſtellt werden. Lieſt man *δέοντος*, ſo muß *λόγος* den ſubjectiven Sinn von Vernunft, Einſicht, haben. „Indem dieſe Einſicht fehlt“ ꝛc. Dies iſt aber, abgeſehen von der aus dem Zuſammenhang oben klar reſultirenden Unmöglichkeit und dem daſelbſt nachgewieſenen wirklichen Sinne dieſer Stelle nicht möglich, weil 1) der Satz: „indem dieſe Einſicht fehlt, werden die Menſchen uneinſichtig“ die leerſte Tautologie wäre; 2) weil die bei Sextus mitgetheilten unmittelbar darauf folgenden weiteren Worte des Fragments *γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε κτλ.*, ſowie die bald darauf bei Sextus mitgetheilte Fragmentſtelle *τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος*

Digitized by Google

ἄνθρωποι γίνονται". Das alſo ſteht ganz feſt, durch Ariſtoteles wie Sextus, daß das von Sextus ausführlich angeführte Fragment im Anfang des heraklitiſchen Werkes geſtanden habe. Dieſem Fragmente ging ferner, nach Sextus ſelbſt, in Heraklit's Schrift noch eine Explication der Beſchaffenheit des *περιέχον*, d. h. des objectiven Princips ſelbſt voraus, worauf erſt das Fragment, wie Sextus es mittheilt, folgt.

Jetzt kommt nun Philo und führt als eine allbekannte Thatſache an: aus zweien Gegentheilen beſtehe das Eine, ſo daß, wenn man es zerſchneide, die Gegenſätze darin offenbar werden, und dies ſei der Hauptſatz Heraklit's geweſen, den er, ſich ſeiner als einer neuen Erfindung rühmend, ſeiner Philoſophie vorausgeſtellt habe (*προστησάμενον*).

Und in der That rühmt ſich ja Herakleitos in eben jenem Fragmente dieſer ihm originellen Idee und des Verdienſtes ihrer Entdeckung auf das Stärkſte, indem er ſagt, daß er allein jenes waltende Geſetz, den *λόγος*, begriffen und gefunden habe, während die andern Menſchen, ehe ſie daſſelbe gehört und indem ſie zum erſtenmal von ihm hören, ſchlechthin

---

ξυνοῦ, ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς κτλ. zweifellos beweiſen, daß der *λόγος* hier das waltende objective Geſetz des Daſeins bedeutet, nach welchem die Dinge geworden und es alſo ſchlechterdings unmöglich und unſinnig iſt, von dieſem Daſeinsgeſetz, das nach Heraklit immer iſt und Alles beherrſcht, ſagen zu wollen, daß es fehle; 3) weil ſonſt auch die Interpunctationsſchwierigkeit gar nicht vorhanden wäre, die Ariſtoteles hervorhebt. — Letzteres findet noch beſonders ſeine Anwendung auf die Meinung H. Ritter's p. 151 sq., die unglücklichſte von allen, welcher auch bei Sextus wie es ſcheint *ἐόντος* leſen möchte, und dem Sextus ganz ungegründete Vorwürfe macht, die vielmehr nur aus einem totalen Verkennen des ganzen Fragments hervorgehen. Es wäre nach dem Obigen überflüſſig, noch beſonders ausführen zu wollen, wie ſehr irrig Alles iſt, was H. Ritter in jener Anmerkung a. a. O. ſagt. Aber ſoviel hätte H. Ritter, der *λόγος ὅδε* beidemale überſetzen will, „dieſe Rede, dieſe Schrift" (!!) ſelbſt ſehen ſollen, daß dann doch keine Interpunctationsſchwierigkeit Statt finden könnte, denn von „dieſer Schrift" konnte doch ſchwerlich geſagt werden, daß ſie immer fehlt, zumal ſie eben im Begriffe war zu erſcheinen. —

Wenn übrigens Schleiermacher meint, die Löſung der ſchon für Ariſtoteles beſtehenden Interpunctationsfrage könne heute umſoweniger verlangt werden, ſo halten wir dieſe Löſung doch für ziemlich einfach. Das *ἀεί* gehört zu *ἐόντος*. Denn das *ἀεί* iſt bei Heraklit typiſch für den *λόγος* oder das Eine; faſt in allen Fragmenten, wo er von dieſem Einen Göttlichen, dem Alles durchdringenden Geſetze ſpricht, bezeichnet er es als das immer waltende, ſeiende ꝛc. Die Unvernunft der Menſchen dauert dagegen nach dem Fragmente ſelbſt nicht immer; das Bruchſtück beſchränkt ſie vielmehr auf die Zeit, wo die Menſchen dies Geſetz noch nicht oder eben zum erſtenmal verlünden hörten.

Digitized by Google

unvernünftig ſind, weshalb er Alles ſeiner Natur nach erkenne, alle Andern aber wachend ebenſowenig wiſſen, was ſie thun, wie im Schlafe! —

Gewiß hat Schleiermacher Recht, zu ſagen, daß man in den Worten Philo's, *ἓν γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἐναντίων, οὗ τμηθέντος γνώριμα τὰ ἐναντία*, nur Worte eines Auslegers, nicht eigene Worte Heraklit's ſuchen muß. Das ſollen ſie aber auch gar nicht ſein! Sie ſollen nur ſein und ſind — eine höchſt treffliche Erläuterung und kurze Zuſammendrängung des Sinns jener Stelle, aus welcher Sextus uns obiges Fragment mittheilt. Daß nämlich jedes Eine aus zwei Gegenſätzen beſtehe und alſo in ſich ſelbſt ſchon die Einheit ſeiner und ſeines Gegentheils ſei, dies muß im heraklitiſchen Werke die dem Fragmente, wie Sextus ſelbſt bemerkt, vorangehende Explication des *περιέχον*, d. h. des objectiven weltbildenden Geſetzes, enthalten und kurz angegeben haben. Dies Geſetz der Einheit eines Jeden mit ſeinem eigenen Gegentheil iſt eben der waltende demiurgiſche *λόγος*, deſſen die Menſchen unkundig und deshalb unvernünftig ſind. Der zweite Theil aber der philoniſchen Angabe: *οὗ τμηθέντος γνώριμα τὰ ἐναντία*, daß nämlich das Erkennen nur darin beſtehe, jedes Eine in die beiden Gegenſätze zu zerſchneiden, aus denen es beſteht, — dies wird uns ja auch noch in dem Fragment Heraklit's ſelbſt bei Sextus geſagt! Nämlich in den Worten: *κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον* (sc. Worte und Werke) *καὶ φράζων ὅκως ἔχει*. Denn *διαιρέων* heißt, ganz wie die treffliche und energiſche Paraphraſe *τμηθέντος*, die Philo dafür braucht, zerſchneiden, und in dieſem urſprünglicheren und concreteren, nicht in dem abſtracten abgeleiteten Sinne von auseinanderſetzen, iſt es, wie die philoniſche Stelle zeigt, zu nehmen: „ſeiner Natur gemäß zerſchneidend ein Jedes (nämlich in die beiden Gegentheile, aus denen zu beſtehen eben ſeine Natur iſt) und ſagend, wie es ſich verhält".

Und im engſten innern Zuſammenhang mit dieſen Stellen ſteht noch ein Geſchichtchen, welches deshalb wohl verdient, aus ſeiner Verborgenheit hervorgezogen zu werden. Gefragt nämlich, warum er die Thiere gliedweiſe zerſchneide, habe Herakleitos geantwortet: „damit ich die Natur des Seienden ſelbſt zu meinem Lehrmeiſter habe", in den Scholien des Johann. Siculus *εἰς τὰς ἰδέας τοῦ Ἑρμογένους*, Rhetor. gr. ed. Walz. T. VI. p. 95: *διὸ καὶ Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς τὸ διὰ τί θηρῶν ἀνατέμνει κατὰ μέλος τὸ ζῶον ἐρωτώμενος, ἐπεὶ ἔχω τὸν διδάσκοντά με τὴν φύσιν τῶν ὄντων, ἀπεκρίνατο*". Einen pragmatiſchen Werth nehmen wir für dieſe Anecdote zwar natürlich nicht in Anſpruch und wollen

Digitized by Google

keineswegs aus ihr folgern, daß Heraklit Anatomie getrieben habe*). Wohl aber vindiciren wir ihr den bedeutsameren Charakter, übereinstimmend mit Philo zu zeigen, wie in dieses Axiom das Alterthum die heraklitische Philosophie so sehr zusammenfaßte, daß derartige Ueberlieferungen daraus entstanden, und ferner beweist die Erzählung gemeinschaftlich mit den Worten Philo's, daß das *διαιρέων* in dem heraklitischen Fragment nichts Anderes als *τέμνειν*, entzweischneiden [1]), bedeutet, sowie andererseits die Anecdote erst wieder aus jenen Stellen Heraklit's und Philo's ihr concretes Verständniß erhält. Denn offenbar ist der Sinn des Geschichtchens nicht der allgemeine, Heraklit als einen naturtreuen Forscher erscheinen zu lassen, sondern der bestimmte, daß auch das lebendige Wesen, dieses scheinbar Eine, ein aus Gegensätzen Geeintes sei und diese seine innere Natur, wenn es zerschnitten wird, aufzeigt und offenbart. —

Endlich bestätigt sich dies noch durch eine Stelle des Athenagoras (de mort. Resurr. p. 198. ed. Ox.), die ihrerseits wiederum erst jetzt verständlich wird: „*ἀχρείου* (wie Stephanus verbessert) *γὰρ οἶμαι φιλοτιμίας τὸ καταίνειν ἢ διαιρεῖν νῦν ἢ τὸ πρόσφορον ἑκάστῃ φύσει καταλέγειν ἐθέλειν*". Die schöne Verbesserung von Stephanus, *καταγνύειν* für *καταίνειν*, rechtfertigt sich nunmehr vollkommen. „Denn ich glaube, daß es Sache einer thörichten Prahlerei ist, jenes (*τὸ*) Entzweibrechen oder Entzweischneiden oder das einer jeden Natur Entsprechende auseinandersetzen wollen". Athenagoras spricht

---

*) Dies aus ihr zu folgern, ist in der That, wie wir jetzt sehen, Bernays Heracl. 12, der diese Stelle gleichfalls anführt, nicht abgeneigt, wogegen aber bereits Zeller p. 484, 5. bemerkt, es müsse diese Angabe, daß Heraklit anatomische Untersuchungen angestellt habe, äußerst unsicher erscheinen. Durch unsere obige Auflösung erklärt sich jetzt die Entstehung und der bedeutsame Gehalt des Geschichtchens befriedigend, ohne daß im Geringsten auf anatomische Studien Heraklit's daraus zu schließen ist.

1) Zu dem *τέμνειν* resp. *διαιρεῖν* in diesem Sinne vgl. man noch das Gedichtchen *εἰς τὴν νοητὴν οὐσίαν* bei Boissonade Anecd. gr. T. II. p. 474:

Ζητῶν ἀπεῖπον τὴν νοητὴν οὐσίαν
Τίς ἐστιν αὕτη; πῶς δὲ τέμνει τὰς δύο
Ἀσώματον καὶ σῶμα; πῶς δ' ἄμφω μόνη
Ἔχουσα, τῶν δυοῖν δὲ μηδὲν τυγχάνει
Πῶς πάντα δ' ἐστὶν, ἔστι πάντων δ' οὐδέ τι.

und Gregor. Naz. Carmen. IV. v. 10. (p. 220. ed. Par.):

— — Τίς διέκρινεν ἃ μὴ φύσις, εἰς ἓν ἄγουσα
Ἀλλ' ἔμπης τέμνωμεν.

Digitized by Google

hier alſo von Heraklit und jener berühmten Theſe deſſelben, von der auch Philo ſpricht, und die wir, wie gezeigt, zum Theil noch mit den eigenen Worten des Epheſiers haben. Athenagoras weiß ſehr wohl, wie dies heraklitiſche διαιρεῖν wörtlich, als τέμνειν, zu faſſen iſt und wie er dies durch das ἢ καταγνύειν zeigt, ſo erklärt er beides ſehr richtig durch die Worte τὸ πρόσφορον ἑκάστῃ φύσει καταλέγειν. Denn bei dieſem Entzweiſchneiden und Entzweibrechen eines Objectes in die zwei in ihm vorhandenen Gegentheile kommt eben nach Heraklit die eigene Natur jedes Gegenſtandes zum Vorſchein.

Dieſes Zerſchneiden nämlich eines jeden Dinges in die beiden Gegenſätze, deren Einheit es bildet, conſtituirt bei Heraklit das Erkennen deſſelben. Ohne dies Zerſchneiden iſt kein richtiges Erfaſſen ſelbſt des Gewöhnlichſten möglich, denn Alles iſt Einheit des Gegenſatzes mit ſich ſelbſt. Dies iſt eben die „φύσις“ eines Jeden, ſein unbedingtes Werdens- und Naturgeſetz; die Erkenntniß iſt daher nur die Spaltung des Objects in denſelben Gegenſatz, deſſen Einheit ſein Daſein, ſeine Natur ausmacht; κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον heißt alſo ganz ſoviel als: zerſchneidend ein Jedes in die beiden Gegenſätze, deren Einheit zu ſein ſeine und aller Dinge abſolute Natur, das Weſen jeder Exiſtenz iſt. Die φύσις hat bei Heraklit immer dieſen ganz concreten und inhaltlichen Sinn; ſie wird bei ihm nie ohne dieſen ihren beſtimmten Inhalt, die Einheit des Gegenſatzes, gedacht.

So erinnert man ſich jetzt an zwei früher behandelte Fragmente, die von hieraus noch klarer werden und die letzte Beſtätigung ihrer bereits früher gegebenen Interpretation empfangen. Wir meinen zunächſt das Fragment bei Themiſtius: „Die Natur liebt, verborgen[1]) zu werden“, ein Fragment, das Philo (ſiehe Bd. I. p. 24) überſetzt

1) Wir haben bereits in der Einleitung Bd. I. p. 24 sq. dies Fragment aus Themiſtius angeführt und ſeinen Sinn erörtert. Wenn dort, wo es ſich nur im Allgemeinen um die Charakteriſtik des Epheſiers handelte, Anhäufung von Material zu vermeiden war, ſo iſt hier der Ort zu bemerken, daß dies bisher überſehene Fragment im Alterthum zu den am meiſten curſirenden gehört zu haben ſcheint, wie es ſich denn von ſelbſt ſehr leicht einer über den urſprünglichen heraklitiſchen Sinn oft ſehr hinausgehenden Benutzung darlieh. So ſpielen, ohne Heraklit zu nennen, auf das Bruchſtück an Philo, de profug. p. 480. B.: οἱ φύσεως τῆς κρύπτεσθαι φιλούσης ἁμίλητοι. Julian. Or. VII. p. 216. Sp.: φιλεῖ ἡ φύσις κρύπτεσθαι· καὶ τὸ ἀποκεκρυμμένον τῆς τῶν θεῶν οὐσίας ἀνέχεται γυμνοῖς εἰς ἀκαθάρτους ἀκοὰς ῥίπτεσθα ῥήμασι. Strabo X. p. 467:

natura quae se obducere atque abscondere amat „die Natur liebe ſich zu bedecken (einzuhüllen) und zu verbergen", und ferner das Fragment bei Plutarch (ſ. Bd. I. p. 97 sqq.) von der unſichtbaren Harmonie, die beſſer iſt, als die ſichtbare, in welcher der miſchende, einende Gott die Unterſchiede und Gegenſätze verbarg und einhüllte (*διαφορὰς καὶ ἑτερότητας ὁ μεγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν*).

Es muß jetzt ganz klar ſein, in welchem Sinne Heraklit ſagen konnte, die Natur liebe verborgen zu werden. Jedes Eine iſt ein aus zwei Gegentheilen Eines. Wenn die Erkenntniß darin beſteht, jedes Object ſeiner Natur gemäß zu zerſchneiden, wodurch wie Philo ſagt, offenbar werden die beiden Gegenſätze, aus denen Alles beſteht (*γνώριμα τὰ ἐναντία*), ſo kommt umgekehrt die reale Exiſtenz der Dinge ſelbſt nur durch die entgegengeſetzte Operation zu Stande; dadurch nämlich, daß ſtets die Gegenſätze als ein ſcheinbar Eines geſetzt werden. Es iſt die nothwendige und allgemeine Weſenheit jeder ſinnlichen Exiſtenz, während ſie den Anſchein eines in ſich einigen Objectes gewährt, in der That aus zwei Gegenſätzen zu beſtehen, welche, wie Plutarch daher richtig von der geſammten Sphäre der ſichtbaren Harmonie, d. h. der ſinnlichen Exiſtenz ſagt, der Gott in das Eins, welches jedes Object des ſinnlichen Daſeins anſcheinend bildet, verbarg, untertauchte und einhüllte. In demſelben energiſchen Sinne iſt auch das *κατὰ φύσιν* in dem Heraklit zugeſchriebenen Fragment [1]) bei Stobäus zu nehmen (Serm. Tit. III. p. 48. G. I. p. 100. ed. Gaisf.) „*Σωφρονεῖν, ἀρετὴ μεγίστη· καὶ σοφίη,*

ἡ κρύψις ἡ μυστικὴ σεμνοποιεῖ τὸ θεῖον καὶ μιμεῖται τὴν φύσιν τὴν φεύγουσαν τὴν αἴσθησιν αὐτῆς. Wie ſehr aber dieſe Anwendung des Dictums zur Rechtfertigung der Myſterien und Fabeln, wie ſie auch Macrobius offenbar verſucht, (Somn. Scip. I. c. 2. p. 10. Bip.: De Diis autem — — ad fabulosa convertunt; sed quia sciunt, inimicam esse naturae apertam nudamque expositionem sui; quae sicut vulgaribus hominum sensibus intellectum sui vario rerum tegmine operimentoque subtraxit, ita a prudentibus arcana sua voluit per fabulosa tractari. Sic ipsa mysteria figurarum cuniculis operiuntur etc.) den ſpeculativen Sinn der Sentenz bei Heraklit bereits verläßt, iſt aus der Erörterung deſſelben in der Einleitung a. a. O., ferner Bd. I. p. 98 sqq. und oben im Texte von ſelbſt klar.

1) Denn offenbar iſt die Anſicht Schleiermacher's richtig, daß dies Bruchſtück viel zu ſehr nach der Maximenform der Späteren riecht, um Heraklit ſelbſt zuzukommen. Es iſt vielmehr von einem ſolchen ſpäteren Sentenzenfabrikanten auf der Grundlage heraklitiſcher Stellen gebildet.

Digitized by Google

ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας"; „Weiſe ſein, iſt die größte Tugend; die Weisheit aber beſteht darin, Wahres zu reden und zu thun, nach der Natur aufhorchend", wo dieſe letzten Worte alſo wieder ſo viel ſagen wollen, als: „die Dinge ihrer wirklichen Natur gemäß, nicht als ein ſich für ſich erhaltendes und ſein Gegentheil ausſchließendes Sein, ſondern jedes als die beſtändige (proceſſirende) Einheit mit ſeinem Gegenſatze auffaſſend und dieſer Erkenntniß nachlebend" (denn es wird ſich ſpäter näher zeigen, wie dies auch das Princip ſeiner Ethik war und ſein konnte), und wo daher die Vermuthung Valkenaer's ſtatt κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας vielmehr ποιεῖν κάλα, φύσιν ἐπαΐοντας zu leſen, ſehr beſtimmt abzuweiſen iſt [1]).

Nach dieſen Vorausſchickungen überſetzen wir demnach die uns gegenwärtig beſchäftigenden Fragmente bei Sextus wie folgt: Im Beginne ſeines Buchs über die Natur und nachdem er die Beſchaffenheit des περιέχον (des allgemeinen Proceſſes) in gewiſſer Weiſe erläutert, ſagt der gedachte Mann: „Indem dieſes Vernunftgeſetz waltet (reſp. immer waltet, weil das ἀεί aus Ariſtoteles aufzunehmen iſt), werden unvernünftig die Menſchen, ſowohl bevor ſie daſſelbe (verkünden) gehört haben, als wenn ſie es zum erſtenmale hören. Denn da Worte und Werke nach dieſem Vernunftgeſetze geſchehen, erſcheinen ſie (die Menſchen) unerfahren, ſich verſuchend an ihnen, an ſolchen wie ich ſie durchgehe, ihrer Natur gemäß zerſchneidend ein Jedes (in ſeine beiden Gegentheile) und ſagend **wie es ſich verhält.** Den andern Menſchen aber bleibt verborgen was ſie wachend thun, gerade wie ſie vergeſſen, was ſie ſchlafend gethan"*). Wir unterbrechen uns hier. Die ſtricte An-

---

1) cf. Plato Theaet. p. 157. A. p. 97. St.: ὡς ὁ τῶν σόφων λόγος — — κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι γινόμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιούμενα.

*) Sowohl unſere obige Ueberſetzung der Stelle als Alles was wir im Vorhergehenden über dieſelbe erörtert, empfängt jetzt eine ganz ſchlagende Beſtätigung durch die Anführung dieſes ſelben Bruchſtücks in den Philosophumenis des Pſeudo-Origenes IX, 9. p. 280. Miller. Der Kirchenſchriftſteller leitet daſſelbe mit folgender paraphraſirender Bemerkung ein: Ὅτι δὲ λόγος ἐστὶν ἀεὶ τὸ πᾶν καὶ διὰ παντὸς ὤν, οὕτως λέγει. „Τοῦ δὲ λόγου τοῦ δέοντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι" κτλ. Aber gerade durch dieſe Paraphraſe: „daß der Logos immer das All iſt und durch Alle hindurchgeht, drückt Heraklit ſo aus", zeigt der Kirchenſchriftſteller erſtens, daß auch er (vgl. oben p. 269 Anm.) das ἀεί zu λόγου

gemeſſenheit des Vergleichs, der in den letzten Worten Heraklit's liegt, iſt in die Augen fallend. Der Schlaf iſt ein Zuſtand, in welchem manches gethan werden kann. Aber was ihn vom Wachen unterſcheidet, iſt, daß die im Schlafe vorgenommenen Handlungen unbewußte ſind und deshalb vergeſſen werden, daß Handlung und Bewußtſein alſo auseinanderfallen. In derſelben Bewußtloſigkeit, in demſelben Zwieſpalt zwiſchen dem, was ſie wirklich vollbringen und was ſie zu vollbringen wähnen, ſind nach Heraklit aber auch alle Menſchen während des Wachens beſtändig befangen, ſo lange ſie nicht zu der Erkenntniß vorgedrungen ſind, deren er ſich eben hier als ſeiner neuen Entdeckung rühmt, daß Alles was exiſtirt, nur eine Einheit aus zwei abſoluten Gegentheilen und die Gegenſätze mit ſich ſelbſt identiſch ſeien. Denn ſo lange der Menſch die Objecte, die Begriffe und Handlungen, Worte und Werke, Welt und ſich ſelbſt, jedes für ein feſtes und in ſeiner Einzelheit beruhendes, mit ſich identiſches und ſein Gegentheil ausſchließendes Sein hält, muß er, weil die ſpeculative Natur aller Wirklichkeit eben die iſt, daß jedes in ſich ſelbſt ſein eigenes Gegentheil iſt, bei ſeinen eigenen Handlungen immer das Gegentheil von dem vollbringen, was er will und zu vollbringen gedenkt. Wir haben bereits hin und wieder Ausſprüche von Heraklit gehabt, in welchen er dieſe ihrer Beſtimmung und auch, da ſie ſich dieſer in der That nicht entziehen

---

bezieht, zweitens daß der *λόγος*, wie wir bereits nachgewieſen, nur das die Welt durchwaltende Geſetz und nicht als „Vernunft oder Einſicht" zu nehmen iſt, und drittens, daß auch Origenes, da er den *λόγος* in dieſem Sinne nimmt, keinesfalls wie die Handſchrift giebt, *λόγου τοῦ δέοντος*, ſondern durchaus nur *ἐόντος* geleſen und geſchrieben haben kann. Wichtiger noch iſt der zweite Satz des Bruchſtücks in der Mittheilung bei Origenes „*γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἄπειροι* (*εἰσιν* omitt.) *ἐοίκασι*" ꝛc. Dieſes *πάντων*, welches in dem Citat bei Sextus fehlt, beweiſt jedenfalls, daß das *γινομένων* als genitivus absolutus zu faſſen iſt und die Stelle daher mit unſerer obigen Ueberſetzung übereinſtimmend den Sinn hat: „Da Alles was geſchieht (Dinge wie Worte, worüber ſpäter § 35. sqq. § 38.) nur in Gemäßheit dieſes Vernunftgeſetzes geſchieht" ꝛc. So daß ich nicht begreife, wie noch Zeller p. 452, 1. einerſeits auch nur im Geringſten über die alleinige Richtigkeit des *ἐόντος* im Zweifel ſein kann, andrerſeits das *γινομένων*, ſtatt es als genitivus absolutus zu nehmen, wie wir dies ſchon im Texte thaten, auch jetzt noch trotz der Stelle des Origenes von *ἄπειροι* abhängen laſſen will. Das *πάντων* macht übrigens die Stelle nur leichter zu überſetzen und ſtellt ihren Sinn nur unzweifelbarer heraus. Aber es ſchafft dieſen Sinn nicht. Schon Hegel, der doch die Variation bei Origenes nicht kannte, überſetzt ganz in demſelben Sinne (Geſch. d. Ph. I. p. 319) „denn da was geſchieht, nach dieſer Vernunft geſchieht".

Digitized by Google

können, ihrem wirklichen Vollbringen ganz widersprechende beständige Täuschung der Menschen in eben so gewaltiger als tiefer Weise geißelt. Man erinnere sich z. B. nur des Fragments, wie die Menschen durchaus leben wollen, da sie doch geboren sind um den Tod zu haben, und Kinder hinterlassen, um gleichfalls den Tod zu haben, gleich ihnen (s. Bd. I. p. 133 sqq.[1]). Wenn eine moderne Philosophie sich darin gefiel, wiederholt hervorzuheben, daß gerade das scheinbar Bekannteste und Alltäglichste, was Jedermann ganz von selbst zu wissen glaube, dennoch vielmehr gerade am wenigsten gewußt werde und von einer dem reflectirenden Verstande schlechthin unfaßbaren Natur sei, so ist es Heraklit gewesen, der als erster Verkünder einer wahrhaft speculativen und sich als solche erfaßt habenden Idee, auch zuerst diesen selben Ausspruch über die Ohnmacht des unspeculativen Denkens und des subjectiven Verstandes, über die reelle Unbekanntheit des scheinbar Bekanntesten*) gethan hat und an mehreren Stellen seines Werkes, wie noch ersichtlich, hierauf zurückgekommen ist. Wie er bei Sextus sagt, die andern Menschen, d. h. alle, die, seines speculativen Gedankens nicht theilhaftig, die Gegensätze nicht als identisch wissen, wüßten was sie wachend thun so wenig, als was im Schlafe, so sagt er in einem andern Fragmente bei Clemens Alex. (Strom. II. c. 2. p. 156. Sylb. p. 432 Pott.): „*Οὔτε φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ, ὁκόσοι ἐγκυρσεύουσιν· οὐδὲ μαθόντες, γινώσκουσιν· ἑαυτοῖσι δὲ*

---

1) Vgl. unter anderem auch den Pseudo-Hippocrates de diaeta I. p. 633. Kuehn.: „*καὶ θ' ἃ μὲν πρήσσουσιν οὐκ οἴδασιν, ἃ δὲ πρήσσουσι δοκέουσιν εἰδέναι· καὶ θ' ἃ μὲν ὁρῶσι οὐ γινώσκουσιν, ἀλλ' ὅμως αὐτοῖσι πάντα γίνεται δὲ ἀνάγκην θείην καὶ ἃ βούλονται καὶ μὴ βούλονται*“, Worte, durch welche die eigensten Fragmente Heraklit's deutlich hindurchscheinen.

*) Hierhin schlägt auch die mit einem Doppelsinn Wortspielende Stelle, die jetzt bei Pseudo-Origenes, Philosophum. IX, 9. p. 281. M. vorliegt: „*ἐξηπάτηνται, φησὶν* (scil. *Ἡράκλειτος*), *οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὁμήρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. Ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθεῖρας καταχτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες, Ὅσα εἴδομεν καὶ κατελάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἴδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν*“, „Die Menschen, sagt Heraklit, werden getäuscht in Bezug auf die Kenntniß des Sichtbaren ähnlich wie Homer, welcher doch weiser als alle Hellenen war. Denn jenen täuschten sich Läuse tödtende Knaben, sprechend also: „So viele wir sehen und fassen, die lassen wir zurück, so viele wir aber nicht sehen noch fassen, die tragen wir weg“. In den beiden Verbis liegt der bei *φέρειν*, welches sowohl tragen und ertragen, als auch wegnehmen, wegraffen heißt, nicht ganz wiederzugebende Doppelsinn.

Digitized by Google

δοκέουσι κατὰ τὸν γενναῖον Ἡράκλειτον“, wo man wie ſchon Gataker will, und auch Schleiermacher nicht verabredet, aus einer bald anzuführenden Stelle des M. Anton. *ὁκόσοις* ſtatt *ὁκόσοι* leſen muß, „denn nicht verſtehen die Meiſten ſolches[1]), worauf ſie ſtoßen, noch erkennen ſie es, wenn man es ihnen vorträgt; ſich ſelbſt aber dünken ſie es“. In den Worten *ἑαυτοῖσι δὲ δοκέουσι* ſcheint beſonders das zu liegen, daß die Menſchen ſtatt die Dinge in ihrer Objectivität zu ergreifen, nach welcher ſich in ihnen ſtets die Gegenſätze als ihr eigenes Weſen offenbaren, ſie nach ihrer eigenen ſelbſtgemachten Anſicht, nach ihrer *ἰδία φρόνησις*, wie Heraklit in einem andern Fragmente ſagt, auffaſſen. —

Der innere Gedankenzuſammenhang dieſes von Clemens angeführten Fragmentes mit dem bei Sextus und daß es wohl auch örtlich bei Heraklit im Zuſammenhange mit ähnlichen Aeußerungen über das bewußtloſe, dem Schlafe vergleichbare Thun der Menſchen geſtanden haben wird, geht aus der Stelle des Marc. Antoninus IV. § 46. hervor: Hier, wo der kaiſerliche Philoſoph eine ganze Sammlung heraklitiſcher Sentenzen in mehr weniger wörtlicher Anführung zuſammendrängt, heißt es: „*Ἀεὶ τοῦ Ἡρακλειτείου μεμνῆσθαι ὅτι γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι — — μεμνῆσθαι δὲ καὶ τοῦ ἐπιλανθανομένου· ᾗ ἡ ὁδὸς ἄγει καὶ ὅτι ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ, τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι, τούτῳ διαφέρονται· καὶ „„οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται““ καὶ ὅτι οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν, καὶ γὰρ τότε δοκοῦμεν ποιεῖν καὶ λέγειν*“. „Immer erinnere Dich des Heraklitiſchen — — und „„Das worauf ſie täglich ſtoßen, das erſcheint ihnen fremd““ und daß wir nicht ſollen wie die Schlafenden handeln und reden (nämlich unbewußt, wähnend ſtatt wiſſend), denn auch dann (im Schlafe) ſcheinen wir wohl etwas zu thun und zu ſagen“[2]). Die her-

---

1) Dies *τοιαῦτα* bezieht ſich nicht auf etwas Vorhergehendes, ſondern lediglich auf das Folgende *ὁκοσ. εγκυρσ.*, ganz wie in dem Fragment bei Sextus: — — *ἐπέων καὶ ἔγρων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι.*

2) Aus heraklitiſcher Quelle iſt alſo auch — wie aus dem Vergleich der bisher angeführten Orte mit bald (p. 279 sq.) zu betrachtenden noch klarer wird — hervorgefloſſen die Stelle des Philo de Josepho p. 544. T. II. p. 59. M.: — — *ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ πάνδημον καὶ μέγαν ὄνειρον οὐ κοιμωμένου μόνον ἀλλὰ καὶ ἐγρηγορότων εἰωθὼς ἀκριβοῦν· ὁ δὲ ὄνειρος οὗτος, ὡς ἀψευδέστατα φάναι, ὁ τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ βίος· ὡς γὰρ ἐν ταῖς καθ' ὕπνον φαντασίαις βλέποντες οὐ βλέπομεν, καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούομεν καὶ γευόμενοι ἢ ἁπτόμενου οὔτε γευόμεθα οὔτε ἁπτόμεθα, λέγοντες οὐ λέγομεν καὶ περι-*

vorgehobenen in Anführungszeichen geſetzten Worte glauben wir unbedenklich für eigene unverändert angeführte Worte des Epheſiers ſelbſt halten zu müſſen. Denn es giebt nicht leicht eine markigere und concretere Ausdrucksweiſe für den ſowohl in dem Fragment bei Clemens, wie in der betreffenden Stelle des Fragmentes bei Sextus ausgeſprochenen Gedanken, als diejenige, welche hier durch den Gegenſatz *καθ' ἡμέραν* und *ξένα* erreicht wird. Das, worauf die Menſchen täglich, gleichſam mit der Naſe ſtoßen (nämlich daß Alles ſich umwandelt und ſo ſein eigenes Gegentheil iſt), das erſcheint ihnen fremd!

Es würde heißen, dem ſchon nach ſeinem Style von ſolcher Derbheit und Kraft des Gegenſatzes ſehr fernen Marc. Antoninus zu viel Ehre anthun, wenn man annehmen ſollte, daß dieſe gedrungene Antitheſe, welche der Stelle eine ſolche eigenthümliche heraklitiſche Färbung verleiht, ſeine Zuthat ſei. Sieht man die ganze Stelle näher an, ſo beſtätigt es ſich ſofort, daß hier Heraklit direct redend aufgeführt wird. Denn alle vorhergehenden und ebenſo wieder die nachfolgenden in dieſer Stelle enthaltenen heraklitiſchen Sentenzen leitet M. Anton. mit einem *ὅτι* ein, hierdurch hinreichend ſelbſt zeigend, daß er nur aus Heraklit's Sinne und mit eigenen Worten ſpricht; bei jenen Worten allein fehlt dieſes ſonſt überall wiederholte *ὅτι*, ſo daß M. Antoninus auf einmal aus der Satzconſtruction fällt (— denn dieſe lautet: Erinnere dich immer des heraklitiſchen, daß — — und daß — — und „worauf ſie täglich ſtoßen, dies erſcheint ihnen fremd" und daß ꝛc.), was eben auf den plötzlichen ſtoßweiſen Uebergang aus indirecter Relation in directe Anführung hinweiſt und nur hieraus genügend zu erklären iſt*). Auch die Weiſe, in der Marc. Anton. anſpielend mehreremal auf dieſelben Ausdrücke zurückkommt, beſtätigt, daß ſie nicht ihm angehören, ſondern ein altes und berühmtes Adagio ſind, z. B. XII, 1. — — *καὶ παύσῃ ξένος ὢν τῆς πατρίδος καὶ θαυμάζων ὡς ἀπρυσδόκητα τὸ καθ' ἡμέραν γιγνόμενα* „und Du wirſt aufhören fremd zu ſein in Deinem eigenen Va-

---

πατοῦντες οὐ περιπατοῦμεν, καὶ ταῖς ἄλλαις κινήσεσι καὶ σχέσεσι χρῆσθαι δοκοῦντες οὐδεμιᾷ τὸ παράπαν χρώμεθα. — κεναὶ δ' εἰσὶ τῆς διανοίας καὶ πρὸς οὐδὲν ὑποκείμενον ἀληθείᾳ μόνον ἀναζωγραφούσης καὶ εἰδωλοποιούσης τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα· οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν παρεγρηγορότων αἱ φαντασίαι τοῖς ἐνυπνίοις ἐοίκασιν κτλ.

*) Dies ſcheint uns jetzt Bernays, Rhein. Muſ. VII, 107. zu überſehen, wenn er die ſämmtlichen Sätze in der Stelle des M. Anton. in gleicher Weiſe als Anführungen aus Heraklit betrachtet.

Digitized by Google

terlande (der Welt) und wie über Unerwartetes Dich zu wundern über Das, was täglich geſchieht (cf. ib. IV. § 29.).

In den angeführten Bruchſtücken tadelt Heraklit aber nicht nur die Unfähigkeit der Menſchen, die ſpeculative gegenſätzliche Natur der Wirklichkeit ſelbſtdenkend aufzufaſſen, ſondern auch ihre Unfähigkeit den ſpeculativen Gedanken ſelbſt dann zu begreifen, wenn er ihnen entwickelt und vorgetragen wird. „Indem dieſes Vernunftgeſetz immer waltet, werden unvernünftig (*ἀξύνετοι*) die Menſchen ſowohl ehe ſie daſſelbe (vortragen) gehört, als wenn ſie es zum erſtenmale hören", ſagt Heraklit bei Sextus und ebenſo bei Clemens „*οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν*", „auch darüber belehrt erkennen ſie es nicht".

Offenbar hatte Heraklit, wie nur ſehr natürlich, noch ehe er ſein Buch ſchrieb, bei mündlichen Darſtellungen die ganze Hartnäckigkeit erfahren, mit welcher der Verſtand ſich der ſpeculativen Vernunft entgegen zu ſtemmen und ſie durch den ihren dialectiſchen Begriffen gemachten Vorwurf ſeiner eigenen Sophiſtik zu verläſtern pflegt. Dieſes Geſchrei mußte ſich damals um ſo heftiger erheben, als es eben das Erſtemal war, daß ſich die ſpeculative Idee erfaßt hatte und nun als das Bewußtſein ihres dialectiſchen Gegenſatzes auf dem Kampfplatz erſchienen war. Aber Heraklit blieb dieſem Geſchrei die unſanfte Antwort nicht ſchuldig. „*Κύνες γὰρ καὶ βαύζουσιν, ὃν ἂν μὴ γινώσκωσι*" (*καθ' Ἡράκλειτον*) ſagte er (ap. Plutarch.. an seni sit ger. p. 787. C. p. 161 Wytt.): „Denn auch die Hunde bellen an wen ſie nicht kennen". Oder er verglich unter großem Beifall der Kirchenſchriftſteller, die darin Parallelen für Sprüche in den heiligen Schriften erblickten, ſolche Hörer mit Leuten, die hörend und doch taub, die anweſend und doch abweſend ſind: *Ἀλλὰ γὰρ ἀτεχνῶς οἶμαι ἁρμόττει τοῖς ὁμοίως ὑμῖν ἀντιλέγουσιν, ἅπερ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος εἴρηκεν, Ἀξύνετοι*, (— das ſind aber, wie man aus der Stelle bei Sextus ſieht, nicht Unvernünftige in irgend welchem beliebigen und allgemeinen Sinne, ſondern nur ſolche, die jenes Weltgeſetz nicht einſehen, weder von ſelbſt, noch wenn ſie es zuerſt verkünden hören), *ἀκούσαντες κωφοῖς ἐοίκασι· φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι* (Theodoret. T. IV. p. 712. ed. Hal.) und ebenſo muß hieraus, wie bereits Schleierm. bemerkt hat, die Stelle bei Clem. Al. Strom. V. p. 257. Sylb. p. 718. Pott. verbeſſert werden, wo ſich daſſelbe Fragment ganz ſo vorfindet mit dem offenbaren Fehler *ἀπιέναι* ſtatt *ἀπεῖναι*. „Vernunftlos Hörende gleichen Tauben; das Gerücht (Spruch, Sprüchwort) bezeugt von ihnen, daß ſie anweſend abweſend ſind". Oder er nannte ſie Leute „nicht

Digitized by Google

wiſſend zu hören noch zu reden", *ἀπίστους τινὰς εἶναι ἐπιστύφων Ἡράκλειτός φησιν, ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν, ὠφεληθεὶς δήπουθεν παρὰ Σαλομῶντος*, Clemens. Al. Strom. II. c. 5. p. 159 Sylb. p. 442 Pott.

Andrerſeits tadelte Heraklit nicht weniger den mit dieſer Schwierigkeit der Menſchen, das vernünftige Weltgeſetz auch wenn man es ihnen entwickele, zu begreifen, contraſtirenden und doch zuſammenhängenden Zug, ſich durch jeden beliebigen Einfall imponiren zu laſſen. „*Βλάξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ φιλεῖ ἐπτοῆσθαι*" (Plutarch. de aud. poet. II. p. 28. D. I. p. 106. Wytt. und noch einmal daſelbſt p. 41. I. p. 155. W.) „Ein einfältiger Menſch pflegt jede Rede anzuſtaunen". —

Digitized by Google

§ 29. Das Kriterium des Wahren. Die allgemeine Vernünftigkeit und die einzelne Vernunft.

Schon nach den bisherigen Fragmenten, in welchen Heraklit auf eine ſo unbedingt und allgemein gültige Weiſe die Anſichten aller Menſchen tadelt und als falſch verwirft, — ſagt er doch in dem Fragment bei Sextus geradezu, daß die „Menſchen“ ſchlechtweg unvernünftig ſeien (*ἀξύνετοι γεν. ἀνθρ.*) und daß er allein wiſſe, während alle andern (*τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει κτλ.*) wie im Schlafe handeln! — ſchon nach dieſen Ausſprüchen muß die Frage entſtehen, wie ſich denn hiermit nun aber die Behauptung des Sextus vertrage, daß nach Heraklit das Allen gemeinſchaftlich Scheinende (*τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον*) richtig ſei, das einem Einzelnen aber abweichend irgendwie Erſcheinende falſch. Denn während einerſeits dieſer Bericht des Sextus offenbar ſich im innigſten Zuſammenhang und Uebereiſtimmung mit der Stellung befindet, welche die Idee des Allgemeinen im Syſteme des Epheſiers einnimmt und auch durch zu viele Bruchſtücke Heraklit's ſelbſt unterſtützt wird, um verworfen werden zu können, Bruchſtücke, von welchen wir hier im Vorbeigehen nur ein einziges theilweiſe anführen wollen, nämlich das bei Stobäus Serm. Tit. III. p. 48. G. T. I. p. 100. ed. Gaiſf.: „*Ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν*“ „Allen iſt es gemeinſam, vernünftig zu ſein“, — ſcheint doch andrerſeits ein unleugbarer und auffälliger Widerſpruch ſtattzufinden zwiſchen dieſem Berichte des Sextus, welcher die allgemeine Meinung zum Kriterium der Wahrheit macht, und jenen alle Menſchen insgeſammt des Irrthums und der Uneinſichtigkeit, ja der Vernunftloſigkeit bezüchtigenden, ihn ſelbſt aber wegen des nur von ihm entdeckten Gedankens als den alleinigen Träger der Wahrheit und Erkenntniß hinſtellenden Fragmenten Heraklit's. Um aber zu ſehen, wie jener Bericht des Sextus zu verſtehen und reſp. in wiefern er ſelbſt richtig ſei und in wiefern nicht, iſt es zuvor nöthig, die

Digitized by Google

Ueberſetzung der Stelle des Sextus da wieder aufzunehmen, wo wir ſie abgebrochen haben.

Sextus fährt fort: „Nachdem er (Heraklit) hiedurch bereit dargelegt hat, daß wir Alles durch die Theilnahme am göttlichen Logos[1]) vollbringen und erkennen, fügt er kurz darauf hinzu: „„Weshalb man dem Gemeinſamen (Allgemeinen) folgen muß““ (denn *ξυνός* iſt das Gemeinſame[2]) „„während aber der Logos (das vernünftige Weltgeſetz) ein gemeinſamer iſt, lebt die Maſſe der Menſchen als wenn ſie eine eigene Vernunft hätten““. Dieſe aber, die Vernunft, iſt nichts anderes als die Auslegung der Weiſe, welche das All durchwaltet (*ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως*), weshalb, ſoweit wir mit unſerm Bewußtſein an ihr, (dieſer Weiſe, *αὐτοῦ* sc. *τοῦ τρόπου*) Theil haben (wörtlich: ſoweit wir des Wiſſens von ihr theilhaftig ſind), wir wahr ſprechen, ſoweit wir aber eigner Anſicht ſind, lügen. Denn auch in dieſen Worten erklärt er ja aufs deutlichſte den gemeinſamen Logos zum Kriterium, und das allgemein Scheinende erklärt er für zuverläſſig als durch den allgemeinen Logos entſchieden; das einem Jeden nach ſeiner eigenthümlichen Anſicht Erſcheinende aber für Lüge". —

Dieſe Stelle iſt in mehr als einer Hinſicht von dem größten Intereſſe und muß einer genaueren Discuſſion unterworfen werden. Die Worte Heraklit's: „während aber das Weltgeſetz (*λόγου*) ein gemeinſames iſt, lebt die Maſſe der Menſchen als wenn ſie eine eigene aparte Vernunft hätten", zeigen zunächſt in der entſcheidendſten Weiſe, daß der *λόγος* dem Heraklit, wie wir ſo oft bereits ausgeführt, nicht ſowohl Erkenntniß, Wiſſen und Vernunft im ſubjectiven Sinne, ſondern Object und Subſtanz des Wiſſens war, das alles Daſein durchdringende Geſetz. An dieſer Stelle faßt daher auch ſchon Schleiermacher (p. 476 u. 484) das Wort in dieſer ſeiner Wahrheit auf[3]), wenn er es

---

1) d. h. alſo an dem objectiven die Welt durchdringenden und regierenden allgemeinen Geſetze (das eben deshalb auch das einzig Vernünftige iſt), nicht wie Schleiermacher p. 484 paraphraſirt, durch Theilnahme an „der göttlichen Vernunft", im Sinne einer Einſicht und ſubjectiven Intelligenz Gottes.

2) Ueber das dieſen Worten zu Grunde liegende Wortſpiel ſpäter.

3) Und auch hier iſt es nicht ganz richtig, wenn Schleiermacher überſetzend ſagt: „Darum muß man dem Gemeinſamen folgen: ohnerachtet aber das Geſetz (des Denkens nämlich, einerlei mit dem Geſetz des Seins)" ꝛc. Dieſe Identität zwar, die Schleiermacher hier einſieht, iſt ſehr richtig, aber er hätte vielmehr ſagen ſollen „Geſetz des Seins nämlich, einerlei mit dem Geſetz des Denkens". Es iſt nämlich noch ein keineswegs gleichgültiger Irrthum Schleiermacher's, zu

Digitized by Google

auch ſonſt bald mit Vernunft oder Einſicht, bald Verſtand, bald Erkenntniß überſetzt, während, wie ſich uns herausgeſtellt hat, es dem Epheſier überall, wo es nicht ganz einfach: Wort, Rede bedeutet, dieſe objective und ontologiſche Bedeutung hat.

Ferner zeigt ſich in der antithetiſchen Gedrungenheit dieſes Fragmentes auf das Deutlichſte, was dem Heraklit das Princip der wahren Erkenntniß und was ihm im Gegenſatz zur objectiven Vernünftigkeit der Welt die falſche „aparte Vernunft" „*ἰδία φρόνησις*" der Menſchen war. Der Logos, das Weltgeſetz, jenes Geſetz der proceſſirenden Identität des Gegenſatzes, iſt ein aller Exiſtenz Gemeinſames. Nur im Erfaſſen dieſes Geſetzes, der die Welt regierenden *γνώμη*, kann daher die objective wirkliche Erkenntniß beſtehen. Jenes Geſetz iſt, weil Geſetz des Daſeins, auch Geſetz des Erkennens. Alles Erkennen, das alſo dieſe Identität des Gegenſatzes mit ſich ſelbſt nicht erfaßt hat, die Dinge vielmehr für blos identiſch mit ſich ſelbſt und ihr Gegentheil nur ausſchließend, ſomit für beharrende ſtatt proceſſirende hält, iſt daher ein von dem Allgemeinen und Objectiven abweichendes ſubjectives Meinen, das keine Wahrheit haben kann, in welchem wir vielmehr, ſtatt uns mit dem allgemeinen Proceß der Welteinrichtung zu vermitteln, uns in unſerer Beſonderheit, in unſerm auf ſich beharrenden Fürſichſein ergehen. Wie das Gemeinſchaftliche aller Exiſtenz jenes Geſetz des Proceſſes und der Identität von Sein und Nichtſein iſt, und dieſes Geſetz ſomit die wirkliche Vernünftigkeit der Welt iſt, ſo wäre die gemeinſchaftliche Vernunft, — im Gegenſatz zu der aparten Vernunft, *ἰδία φρόνησις*, welche die Menſchen für ſich zu haben glauben, — die Vernunft, welche als ſolche an jenem Geſetz des Proceſſes Theil nimmt, welche es wiſſend erfaßt hat. Sehr gut und klar tritt dies in den unmittelbar folgenden Worten bei Sextus heraus: „die wirkliche Vernunft (*ἡ φρόνησις*) iſt nichts anderes als die Auslegung der Weiſe, welche das All durchwaltet, weshalb wir, inſoweit wir mit unſerem Bewußtſein an ihr (*αὐτοῦ* sc. *τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως*) Theil

---

glauben, Heraklit habe ſagen wollen: „ohnerachtet das Geſetz des Denkens gemeinſchaftlich iſt, lebt ꝛc." Umgekehrt hat er ſagen wollen: ohnerachtet das Geſetz des Seins für Alles gemeinſam iſt, lebt die Maſſe, als hätte ſie eine eigene Vernunft, da doch bei jener Gemeinſamkeit des Geſetzes, welches alles Daſein regiert, die Vernunft auch des Subjects, auch das Geſetz des Denkens, nur darin beſtehen kann, jenes Eine gemeinſchaftliche Geſetz des Daſeins zu begreifen, nicht aber von ihm abzuweichen, als wäre die menſchliche Vernunft etwas von dieſem objectiven *ἓν καὶ πᾶν* Unterſchiedenes und Apartes, wobei ſie nur zu ſelbſtgemachtem Meinen, Wähnen gelangen, nie aber ſich des Objectiven bemächtigen kann.

Digitized by Google

haben (*κοινωνήσωμεν*), wahr ſprechen, ſoweit wir von ihr abweichen, lügen". Dieſe Worte ſind deshalb wiederholt worden, weil es, was man bisher noch immer unbeachtet gelaſſen, von Wichtigkeit iſt, zu ſehen, wie in denſelben Sextus bis zu einem gewiſſen Punkte ganz und gar dem widerſpricht, was er ſelbſt vor Anführung des Fragmentes über das Kriterium der Wahrheit bei Heraklit geſagt hatte, und darüber unmittelbar nach den in Rede ſtehenden Worten nochmals wiederholt. Denn oben hatte Sextus geſagt: „Dieſen gemeinſamen und göttlichen Logos, an welchem Theil nehmend wir hierdurch ſelbſt vernünftig werden, erklärt Heraklit für das Kriterium der Wahrheit, „*ὅθεν τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον, τοῦτ' εἶναι πίστον*" „weshalb das Allen (Subjecten) gemeinſchaftlich Erſcheinende zuverläſſig ſei" ꝛc. Und ebenſo fährt Sextus nach der oben betrachteten Stelle, daß die Vernunft die Auslegung jenes *τρόπου τοῖς τοῦ παντὸς, διοικήσεως* und die Wahrheit die Uebereinſtimmung mit dieſem *τρόπος* ꝛc. ſei, alſo fort: „auch in dieſen Worten erklärt er alſo auf das Deutlichſte den allgemeinen *λόγος* als das Kriterium und das gemeinſchaftlich Allen Scheinende für zuverläſſig ꝛc.

Allein dieſe Angaben des Sextus ſind doch durchaus nicht, wie Sextus ſelbſt glaubt und man ihm bisher immer auf ſeine Verſicherung nachgeglaubt hat, identiſch mit jener andern Angabe des Sextus: *διὸ καθ' ὅ, τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν.* Der Unterſchied liegt vielmehr auf der Hand und iſt, ſo nahe auch das Mißverſtändniß lag, der Unterſchied des Begriffs des Objectiven ſelbſt. In jenen am Anfang und Ende der Stelle befindlichen Verſicherungen macht Sextus zum Kriterium der Wahrheit bei Heraklit: die Uebereinſtimmung der Menſchen untereinander, i. e. der ſubjectiven Anſichten; was Allen gemeinſchaftlich ſcheine, ſei wahr. In jenen zuletzt angezogenen Worten des griechiſchen Textes aber iſt als Kriterium der Wahrheit etwas ganz Anderes angegeben, nämlich die Uebereinſtimmung der Menſchen, nicht unter ſich, ſondern mit dem *τρόπος τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως*, mit dem weltbildneriſchen und welterhaltenden vernünftigen Geſetze des Alls. Soweit wir *αὐτοῦ κοινωνήσωμεν*, ſoweit wir mit dieſem Geſetze des Wandels übereinſtimmen, ſprechen wir wahr; ſoweit wir von ihm abweichen, Lüge; ganz wie es in einem früheren Fragment hieß: „Eins iſt das Weiſe, die *γνώμη* zu verſtehen, die allein Alles durch Alles leitet und leiten wird (§ 15.).

Der Unterſchied iſt, wie man ſieht, der totale. In dem einen Falle wäre Heraklit ein ſubjectiver Empiriker geweſen, dem ſich nur aus der

Digitized by Google

äußerlichen Zählung der Meinungen der Menſchen das Wahre ergeben hätte, ein Wahres, das dann nach wie vor immer das ſubjective Meinen zu ſeinem Boden gehabt hätte. Niemand aber war von dieſer Empirie des consensus omnium entfernter als Heraklit. Heraklit iſt eben deshalb objectiver Idealiſt, weil ſeine Wahrheit ganz und gar unabhängig von der ſubjectiven Anſicht aller Menſchen, und ebenſo ſelbſt von der Allheit der Erſcheinungen, nur das Eine ideelle Geſetz der Identität des Seins und Nicht iſt. Wenn Sextus ſagt, daß Heraklit das Allgemeine „— den allgemeinen und göttlichen Logos, an welchem Theil nehmend wir hierdurch vernünftig werden" — zum Kriterium der Wahrheit mache, ſo ſpricht er durchaus wahr. Aber er überſieht, was dem Epheſier das Allgemeine war. Heraklit iſt eben deswegen objectiver Idealiſt, weil ihm das Allgemeine nicht eine Vielheit und äußerliche Allheit, ſondern ein abſolut Eines, das Eine ideelle ontologiſche Geſetz war. Die Uebereinſtimmung mit dieſem ontologiſchen Geſetz iſt ihm die Uebereinſtimmung mit dem wahrhaft und objectiv Allgemeinen. Es iſt das allein Allgemeine, weil es das allein Allem zu Grunde liegende ewig waltende und unvergänglich bleibende iſt. Alles Andere iſt Einzelheit, Schein, Vergehen und Tod. Wenn Heraklit ſagt: „*διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ*" „weshalb man folgen muß dem Gemeinſamen" (oder Allgemeinen), ſo iſt nur dieſes allein Gemeinſame und Allgemeine, das ontologiſche Geſetz, — keine Gemeinſamkeit von Anſichten gemeint.

Daß ſich die beiden Angaben bei Sextus über das heraklitiſche Kriterium der Wahrheit unendlich unterſcheiden und direct widerſprechen, iſt gezeigt. Daß die zuletzt erörterte allein die richtige ſei, bedarf nach allem Bisherigen keines Beweiſes mehr. Uebrigens giebt Sextus jene falſche Anſicht über das heraklitiſche Kriterium auch deutlich genug immer nur als ſeine eigene Folgerung. Denn das erſtemal leitet er ſie, nachdem er ſich bis dahin mehr an Heraklit ſelbſt, wenn auch nicht die eigenen Worte deſſelben anführend gehalten, mit einem „*ὅθεν*" ein. Das zweitemal gar folgert er nach ſeinen eigenen Worten offenbar falſch. Denn nachdem er das Richtige geſagt *διὸ καθ' ὅ, τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν*, fährt er fort: „alſo auch in dieſen Worten (*ἐν τούτοις*) ſtellt er den allgemeinen Logos als Kriterium auf und das gemeinſchaftlich Allen Scheinende erklärt er für wahr", als wenn dies, was man ihm merkwürdigerweiſe noch immer hat hingehen laſſen, ſo identiſch mit jenen eben angeführten Worten des Textes wäre, aus denen er folgert, und nicht vielmehr himmelweit davon verſchieden! Die Folgerung des Sextus tritt diesmal alſo nicht nur als blos ſeine Folgerung auf, ſondern

Digitized by Google

auch, indem er ſelbſt angiebt und vorausſchickt, woraus er dies folgert, dies Vorausgeſchickte aber einen ganz andern Sinn hat, als eine evident falſche und mißverſtehende.

Es ergiebt ſich aus dieſem Sachverhältniß beiläufig auch ein Beitrag zur Beurtheilung der Frage, in wieweit die ganze Stelle des Sextus von *ἡ δ' ἔστιν οὐκ ἄλλό τι — ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα* dem Sextus ſelbſt oder Heraklit angehöre. Stephanus, Fabricius und Creuzer nämlich halten dieſe ganze Stelle für ein wörtliches Bruchſtück Heraklit's. Schleiermacher dagegen bemerkt, er könne dieſe Worte, wenn ſie auch ganz beſtimmt echt heraklitiſche Gedanken ausdrücken, unmöglich für eigene Worte Heraklit's halten; „denn viel zu ſchulmäßig und nach ſtoiſcher Form zugeſchnitten iſt, zumal die Erklärung *ἡ δὲ — διοικήσεως*; aber auch das folgende trifft wohl derſelbe Vorwurf". Daß die Einleitung der Definition *ἡ δ' ἔστιν οὐκ ἄλλό τι ἀλλ'* und ebenſowohl der Ausdruck *ἐξήγησις* nicht Heraklit ſelbſt angehören kann, iſt Schleiermacher unbedingt zuzugeben. Heraklitiſcher aber geſtaltet ſich von da ab die Stelle. Zuvörderſt muß bemerkt werden, daß Sextus ſelbſt die Stelle — dies zeigen nämlich ſeine Worte *νῦν γὰρ ῥητότατα καὶ ἐν τούτοις ἀποφαίνεται* ganz deutlich — für heraklitiſch hält. Allein das *ἐν τούτοις*, — und daher dieſe Anſicht des Sextus, — braucht ſich gleichfalls nur auf Ende und Mitte, nicht auf Anfang der Stelle zu beziehen. In der That iſt der Ausdruck *ὁ τρόπος τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως* heraklitiſch genug, beſonders das Wort *τρόπος* ſelbſt. Wir haben es in der Ueberſetzung mit „Weiſe" wiedergegeben; allein wir glauben, daß nicht bei dieſer abſtracten Bedeutung des Wortes ſtehen geblieben, ſondern in der Auffaſſung an einen weit concreteren und ſpeciell heraklitiſchen Sinn deſſelben gedacht werden muß. Denn *τροπή*, welches, wie auch *τρόπος* urſprünglich Wendung, Umwendung bedeutet, iſt ein eigenthümlich heraklitiſcher Ausdruck für ſeine dialectiſche Umwendung des Seins, für ſein Geſetz des Wandels und Proceſſes; es hat ihm immer ſchon den Begriff in ſich der Umwendung in das Gegentheil. So ſagt Heraklit bei Clemens (Strom. V. p. 255. Sylb. p. 711. Pott.) „*πυρὸς τροπαὶ. πρῶτον θάλασσα*" „die Umwendungen des Feuers ſind zuerſt Meer". Daher auch ſeine Bezeichnung *παλίντροπος* von der Harmonie. Es würde daher ſchon den Worten nach in jener Stelle der concretere Sinn liegen: Die Vernunft ſei die Auslegung des Wendegeſetzes, der Umwandlung ins Gegentheil, welche das All durchwaltet. Im Verlauf der Stelle iſt ferner das *ψευδόμεθα* ein in dieſem Sinne von Heraklit wiederholt gebrauchter Ausdruck. Endlich iſt es gerade an dem *καὶ ὅ, τι ἂν αὐτοῦ κοινωνησώμεν*, welches ganz richtige Sextus hinſchreibt ohne es zu verſtehen, klar, daß Sextus

Digitized by Google

hier nur irgendwoher abſchreibt. Es iſt daher nach unſerer Anſicht das wahrſcheinlichſte, daß Sextus hier zwar nicht Heraklit ſelbſt, aber einen vortrefflichen Commentator deſſelben ausſchreibt, der ſeinerſeits wieder dieſe Stelle im Weſentlichen dem Werke des Epheſiers ſelbſt zwar nicht wörtlich, aber doch mit nur unbedeutenden Abänderungen und die eigenen Ausdrücke Heraklit's vielfach durchſcheinen laſſend, entnommen hatte. —

Jetzt erſt, nach dieſer Berichtigung des Sextus, erklärt ſich auch, wie Heraklit ohne jeden inneren Widerſpruch nur das Allgemeine für das Wahre, die *ἰδία φρόνησις*, die ſubjective Anſicht aber für das Unwahre erklären, wie er als Princip des Erkennens aufſtellen konnte, daß man dem Gemeinſamen folgen müſſe, und dennoch mit ſolcher Herbigkeit alle Menſchen insgeſammt als in Wahn und Traum befangen, ſich ſelbſt aber mit ſeiner alleinſtehenden Anſicht für den allein Wiſſenden behaupten konnte. Wie er die Menſchen ſchlechtweg, weil ſie mit jenem wahrhaft Gemeinſamen, dem ontologiſchen Geſetz, im Erkennen nicht übereinzuſtimmen vermochten, „*ἀξύνετοι*“ „unvernünftig“ nannte, ſo hätte er ſie ebenſogut auch alle insgeſammt deshalb ungemeinſchaftlich nennen können [1]). Und ſo hat er ja auch mit eignen Worten gerade der großen Maſſe den Vorwurf der aparten, eigenen Vernunft gemacht (*ζωούσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν*), einer aparten Vernunft nicht wegen ihrer Beſonderheit und Nichtübereinſtimmung unter einander, — was in der Stelle nicht liegt und was noch mehr als die Andern ihn ſelbſt getroffen haben würde — ſondern wegen ihrer Nichtübereinſtimmung mit dem ontologiſchen Geſetz, wegen ihrer Beſonderheit gegen die allgemeine, im Univerſum realiſirte Vernunft (Vernünftigkeit) iſt ſie ihm eine angebliche Privatvernunft, d. h. Unvernunft und Wähnen. Die wahre Vernunft iſt ihm nur das Bewußtſein jener im Univerſum ausgegoſſenen Vernünftigkeit. —

---

1) Nicht übel läßt ihn dies ein auf ihn gemachtes Epigramm (bei Diog. L. IX, 16. und Suidas s. v. *Ἀναρίθμητος* p. 363. ed. Bernh.) ſo ausdrücken:

Εἷς ἐμοὶ ἄνθρωπος τριςμύριοι, οἱ δ' ἀνάριθμοι
οὐδείς· ταῦτ' αὐδῶ καὶ παρὰ Περσεφόνῃ.

„Ein Mann gilt mir als dreimalzehntauſend, die Unzähligen aber wie Keiner“; vgl. die von Boissonade zu Nikephor. Chumn. in den Anecd. Nov. p. 49 citirten Verſe des Theodor. Prodromus Tetrast. in Basilium M.: *Λύχει μὲν Ἑλλὰς μυρίους τοὺς ἐχθρούς, Λύχει δὲ Πόντος τὸν Βασίλειον μόνον καὶ καταπονεῖν τῷ καλῷ τὴν Ἑλλάδα, Εἷς γὰρ καθ' Ἡράκλειτον ἐστὶ μυρίοι.*

Digitized by Google

§ 30. Schlafen und Wachen.

Jetzt erſt ſind wir auch in den Stand geſetzt, den Vergleich Heraklit's (in dem Fragment bei Sextus) der jenen Logos nicht erkennenden, mit dem Allgemeinen ſich alſo nicht vermittelnden und von ihm abſondernden Menſchen mit Schlafenden wahrhaft zu verſtehen, ein Vergleich, der für uns ein bloßer Vergleich iſt, für Heraklit aber, wie ſich zeigen wird, mehr als ein ſolcher war.

Jetzt ſind wir auch erſt im Stande, die dieſem Fragment Heraklit's vorhergehende Stelle des Sextus, welche trefflich den engen innern Zuſammenhang bei Heraklit zwiſchen der Idee des Erkennens und den phyſiologiſchen Zuſtänden des Schlafens und Wachens heraustreten läßt, nach allen Seiten hin ganz zu erfaſſen. Wir haben dieſe Stelle ſchon oben beim *περιέχον* behandelt, müſſen ſie aber wegen ihrer Wichtigkeit für das hier vorliegende Thema nochmals hierherſetzen. Sextus ſagt: „Dieſen göttlichen Logos, nach Herakleitos durch das Einathmen (— dieſer Irrthum iſt bereits Bd. I. p. 315 sqq. widerlegt und berichtigt worden —) einziehend, werden wir vernünftig, und zwar ſind wir im Schlaf ſeiner vergeſſen, nach dem Erwachen aber wieder vernünftig. Denn indem ſich im Schlaf die Sinnenwege verſchließen, wird der Geiſt in uns abgetrennt von ſeiner Vereinigung mit dem Allgemeinen, indem nur noch durch das Athmen ein Zuſammenhang, gleich einer Wurzel, erhalten wird; getrennt aber verliert er die Kraft des Bewußtſeins, welche er früher hatte. In den Wachenden aber wiederum durch die Sinnenwege wie durch Fenſterchen hervorguckend und ſich mit dem Allgemeinen vermittelnd, kehrt er ein in ſeine logiſche Kraft; wie Kohlen, welche dem Feuer genähert nach dem Geſetz der Umwandlung feurig werden, vom Feuer getrennt aber verlöſchen, ſo auch werde ꝛc."

Dieſes ſchöne Bild von den Kohlen [1]), welche dem Feuer genähert ſich

1) Vgl. den Heraklitiker Pſeudo-Hippokrates de diaeta I. p. 652. K.: *ἀνθρακας κεκαυμένους πρὸς κεκαυμένους προσβάλλων, ἰσχυροὺς πρὸς ἀσθενέας. τροφὴν αὐτοῖσι διδοὺς κτλ.*

entzünden, für die Entzündung der Vernunft, die im Wachen durch die Vermittlung mit dem Allgemeinen vor sich geht, gehört keinesfalls dem Sextus an; es ist unbedingt von ihm Heraklit selbst entlehnt worden und zeigt sich bei näherer Betrachtung als die treffendste Explication, welche der Ephesier von seiner Theorie des Erkennens zu geben vermochte. Hegel in seiner Geschichte der Phil. (Bd. I. p. 317—319) ruft mit Recht zu dieser Schilderung des Erkennens aus: „es ist eine schöne, unbefangene, kindliche Weise, von der Wahrheit wahr zu sprechen" und weiterhin „man kann sich nicht wahrer und unbefangener über die Wahrheit ausdrücken". Aber er bemerkt zugleich zu der angeführten Stelle aus dem Berichte des Sextus „das hat noch eine sehr physikalische Gestalt und ist ungefähr wie die Besonnenheit gegen den träumenden oder verrückten Menschen aufzufassen". Das hat nicht nur eine sehr physikalische Gestalt; es ist noch durch und durch eine physikalische Theorie, — und hierin gerade wurzelt die Eigenthümlichkeit der heraklitischen Idee des Erkennens, der tiefe Grund für die bei ihm gezogene Analogie zwischen diesen und den Zuständen des Wachens und Schlafens und zugleich die Schranke, welche in dem heraklitischen Gedanken für die Erkenntniß des vernünftigen Denkens vorhanden ist.

Fragen wir nämlich — denn es ist nicht unsere Schuld, wenn bei einem Philosophen, dessen Physiologie wesentlich Logik und dessen Logik wesentlich Physiologie ist, auch in der Behandlung desselben alle Gebiete ineinander überfließen und mitten in der Beschäftigung mit der Idee des Erkennens physiologische und anthropologische Fragen erörtert werden müssen —: worin bestand dem Ephesier der Begriff des Schlafens und Wachens? wie definirt und unterscheidet er diese Zustände, wie kann er dieselben vom consequenten Boden seines Gedankens aus definiren? — so antwortet uns hierauf außer dem, was hierüber bisher schon angeführt worden ist, Plutarch in einem Bericht, der aber den Werth eines Fragmentes hat und dem auch unbedingt eigene Worte des Ephesiers ohne große Veränderung zu Grunde liegen: *ὁ Ἡράκλειτός φησι, τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι* (de superstit. p. 166. C. p. 658. Wytt.). Heraklit sagt: „Für die Wachenden gäbe es nur Eine und gemeinschaftliche Welt, von den Schlafenden aber wende sich Jeder in eine ihm eigene ab". In engem Zusammenhange hiermit steht eine Stelle des M. Anton. VI. § 42: *πάντες εἰς ἓν ἀποτέλεσμα συνεργοῦμεν, οἱ μὲν εἰδότως καὶ παρακολουθητικῶς, οἱ δὲ ἀνεπιστάτως, ὥσπερ καὶ τοὺς καθεύδοντας, οἶμαι, ὁ Ἡράκλειτος ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ συνερ-*

γοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων· ἄλλος δὲ κατ' ἄλλο συνεργεῖ. „Alle arbeiten wir mit an Einer Vollbringung, die Einen mit Wissen und Einsicht, die Andern unverständig, wie auch von den Schlafenden, glaube ich, Herakleitos sagt, daß sie Werkmeister seien und Mitarbeiter dessen was in der Welt geschieht".

In beiden Aussprüchen ist, wenn auch M. Antoninus die heraklitische Sentenz die er citirt, nicht mehr recht versteht — woher auch die ungewisse Art der Anführung (οἶμαι) — der leitende Grundgedanke nur ein und derselbe. —

Im Wachen unterscheide ich mich von der allgemeinen Wirklichkeit die mich umgiebt. Meine subjectiven Vorstellungen und Einfälle, meine Phantasieen nehmen daher für mich nicht die Gestalt gegenständlicher Wirklichkeit an, sondern bleiben mir als meine Vorstellungen bewußt. Eben deshalb ist im Wachen für Alle nur ein und dieselbe gemeinschaftliche objective Welt vorhanden. — Der Schlaf dagegen ist der Zustand, in welchem diese Unterscheidung zwischen mir und der Außenwelt aufhört. Deshalb nehmen meine Einfälle und Phantasieen für mich im Schlafe die Gestalt unmittelbarer gegenständlicher Wirklichkeit an. Darum nannte Heraklit in diesem Sinne die Schlafenden Werkmeister und Mitarbeiter an der Welt [1]). Was wir im

---

1) Anders faßt Schleiermacher diese Berichte auf p. 519 sq., nämlich den des M. Antoninus dahin, Heraklit habe in diesem Ausspruche einschärfen wollen, daß trotz der eigenen Welt der Schlafenden, die Einheit und der allgemeine Zusammenhang der Welt nicht solle aufgehoben werden*).

*) Wie Schleiermacher so findet auch Zeller p. 482 in dem von M. Antoninus citirten Dictum den Gedanken, daß sich auch der Schlafende, trotz der subjectiven Einbildungen des Traumes, in der Wirklichkeit doch der Bewegung des Weltganzen nicht entziehen kann. Dies ist auch offenbar die Auffassung des M. Antoninus selbst; aber eben deswegen mögen noch einige Bemerkungen gegen dieselbe gestattet sein. Daß sie die Ansicht des M. Antoninus ist, kann an sich natürlich nicht maaßgebend sein. Denn nichts ist begreiflicher, als daß M. Antoninus eine schwierige heraklitische Sentenz in einem leichteren, ihm zugänglichen Sinne zu fassen sucht. Daß auf eine solche, ihrer selbst nicht gewisse Auffassung auch das unsichere οἶμαι zu deuten scheint, ist schon oben hervorgehoben worden. Aus demselben Grunde dürfte dann aber auch das καὶ (nach ὥςπερ) nur von M. Antoninus zur Erleichterung und Explication des Ausspruches, seiner Auffassung gemäß, herrühren, vielleicht selbst das συνεργούς, umsomehr als Heraklit bei seinem durchaus nicht pleonastischen Styl schwerlich ἐργάτας καὶ συνεργούς gesagt haben dürfte. Ist aber das συνεργούς der heraklitischen Stelle selbst fremd (das καὶ nach ὥςπερ gehört entschieden nur dem Marc. Antoninus an), so wäre dann ausgemacht, was mir ohnehin in den Worten zu liegen scheint, daß nämlich Heraklit diese Werkmeisterschaft und Mitarbeiterschaft an der Welt nicht auch den Schlafenden

Digitized by Google

Schlafe vergeſſen — *ληθαῖοι* wie Sextus von Heraklit ſagt — das iſt eben dieſer objectiven Welt und ihres Unterſchiedes von uns. Eben deshalb iſt aber auch aus der im Wachen vorhandenen Einen und gemeinſchaftlichen Welt für Alle, im Schlafe ein Jeder in eine andere und ihm eigene Welt, in ſeine eigene Einzelheit eingekehrt. Der Schlaf war alſo ſeinem Begriffe nach dem Heraklit, wie auch die geiſtige Unvernünftigkeit, die Einkehr und das Sichzurückziehen aus dem Allgemeinen in die Einzelheit; das Wachen im Gegentheil: das Sichherauswenden aus der eigenen Einzelheit in das Allgemeine und den Zuſammenhang mit ihm. Vergleicht man hiermit, was wir im Vorhergehenden über das Weſen des Vernünftigſeins und Unvernünftigſeins bei Heraklit geſehen haben, ſo iſt ſchon hiernach erſichtlich, daß die Begriffe des Vernünftigſeins und Wachens, und wieder der *ἰδία φρόνησις*, der falſchen eigenen ſubjectiven Vernunft und des Schlafens oder Träumens, nicht blos als Analogie und Bild ſich zu einander verhalten, ſondern geradezu identiſche Begriffsbeſtimmungen in logiſcher, wie phyſiologiſcher Hinſicht ſind, ſo daß, wenigſtens vorläufig noch, ein Unterſchied in dieſen Begriffsbeſtimmungen des ſubjectiven Meinens und des Schlafes einerſeits, des Wachens und der concreten Vernünftigkeit andererſeits, vermißt wird.

Näher betrachtet ſind ferner die Zuſtände des Schlafens und Wachens bei Heraklit nicht auf ſich verharrende und mit ſich identiſche, ſondern ſie ſind Proceſſe, ineinander übergehende und jede mit der entgegengeſetzten identiſche Bewegungen. Dies zeigt mit Sicherheit ein in anderer Hinſicht ſchon betrachtetes Bruchſtück des Epheſiers bei Plutarch (consol. ad Apoll. p. 106. E. p. 422. Wytt.): „*καὶ ἡ φησιν Ἡράκλειτος „„ταὐτότ'*

(und den Wachenden), ſondern blos den Schlafenden attribuirt habe. Dann aber wäre nur die oben gegebene Auffaſſung möglich. — Daß nach dieſer das Dictum, auf das ſich Antoninus bezieht, nicht nur dem von Plutarch mitgetheilten nicht entgegenſteht, ſondern nur eine ſtrenge Conſequenz des Gedankens iſt, der auch dieſem zu Grunde liegt, ſpricht gleichfalls für unſere Anſicht. — Ein weiteres erhebliches Moment für dieſelbe ſcheint uns aber noch folgendes zu ſein: das oben im Verlauf bald anzuführende bei Plutarch vorfindliche Bruchſtück von der Identität des Schlafens und Wachens iſt bisher noch von Niemand explicirt worden. Schleiermacher ſowohl als ſeine Nachfolger, auch Zeller (p. 456, 4. u. vgl. Bernays Rhein. Muſ. VII. p. 104) laſſen dieſe Identität unerklärt. Wird ſie aber erklärt, ſo führt ſie, wie wir ſehen werden, nothwendig wieder auf denſelben Gedanken, den wir in der Reminiscenz bei M. Anton. nach unſrer Interpretation antrafen. — Wir glauben daher, ohne die Schleiermacher'ſche und Zeller'ſche Auffaſſung dieſer letzteren Stelle beſtimmt als unrichtig bezeichnen zu wollen, bei unſerer Anſicht derſelben ſtehen bleiben zu müſſen.

ἐστι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν““, *τὰ δὲ γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κακεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα* (vgl. hierüber das Bd. I. p. 158 sqq. Geſagte). „Daſſelbe iſt lebend und todt und wachend und ſchlafend und jung und alt, denn Dieſes iſt umſchlagend Jenes und Jenes wiederum umſchlagend Dieſes“ [1]).

Wie und warum aber wachend und ſchlafend identiſch ſei, das läßt ſich — denn ſchwerlich würde man etwa, daß es ein und daſſelbe Subject ſei, welches ſich in verſchiedenen Zeiträumen, das einemal als wachend, das anderemal als ſchlafend darſtelle, für die wirkliche Erklärung Heraklit's halten dürfen — nur dadurch erklären, daß beide Zuſtände als Proceſſe aufgefaßt werden. Wir haben oben (a. a. O.) geſehen, wie Leben und Sterben miteinander identiſch ſind. Das Leben des Individuums erhält ſich nur durch die fortwährende Vermittelung mit dem Nichtſein oder dem Allgemeinen, ein Proceß, deſſen Bewegung die gleichzeitig in ſich entgegengeſetzte iſt, daß das Einzelne beſtändig das Allgemeine in ſich aufnimmt und es ſo zur Einzelheit macht, was für das hierdurch aus ſeiner Gleichheit mit ſich ſelbſt geriſſene Allgemeine Tod, für das Individuum aber Leben iſt, wie andererſeits hierin das Einzelne beſtändig ſich von ſich ſelbſt abſcheidet, ſomit ſeine Einzelheit aufgiebt und ſtirbt, in dieſem continuirlichen Sterben ſeiner ſelbſt aber gerade ſein Daſein und Leben hat.

---

1) Mit dieſen beiden heraklitiſchen Stellen bei Plutarch und den bei Sextus, ſowie dem bald folgenden Bruchſtück bei Clemens müſſen die Worte des Philo, Quis rerum divin. her. p. 510. Mang. verglichen werden: *Ὕπνος γὰρ νοῦ γρήγορσίς ἐστιν αἰσθήσεως καὶ γὰρ αἱ γρηγόρσεις τῆς διανοίας αἰσθήσεως ἀπραξία.* „denn der Schlaf des Geiſtes iſt das Erwachen der Sinnlichkeit, und das Erwachen der Vernunft der Sinnlichkeit Ruhe“. Offenbar hat dieſe philoniſche Stelle eine weit innigere Verwandtſchaft mit der heraklitiſchen Theorie des Schlafens und Wachens in den angeführten Bruchſtücken, als mit der platoniſchen Stelle (Sympos. p. 219. A.), auf welche ſie (ſiehe Creuzer über Philo in Ullmann und Umbreits Theol. Stud. u. Kritik. 1832. Bd. I. Opusc. III. II. P. p. 445) zurückgeführt wird. — Man vgl. übrigens außer den von Creuzer daſelbſt bezogenen O. des Herael. Alleg. Hom. c. 61. p. 186. Sch. u. Gatak. zu M. Anton. III, 15. p. 88 noch beſonders Philo de Josepho p. 544. T. II. p. 59. M. und hiermit die Erläuterungen und Ausführungen, welche Plutarch auf die im Texte angeführten Stellen folgen läßt (*καὶ ὁ τῆς γενέσεως πόταμος οὗτος ἐνδελεχῶς ῥέων οὔποτε στήσεται καὶ πάλιν ἐξ ἐναντίας αὐτῷ ὁ τῆς φθορᾶς . . . Ἡ πρώτη οὖν αἰτία ἡ δείξασα ἡμῖν τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἡ αὐτὴ καὶ τὸν ζοφερὸν ἅδην ἄγει, καὶ μήποτε τοῦδε εἶχον ἢ ὁ περὶ ἡμᾶς ἀὴρ ἓν παρ' ἓν ἡμέραν καὶ νυκτὰν ποιῶν, ἐπαγωγὰς ζωῆς τε καὶ θανάτου καὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως*).

Digitized by Google

Ebenſo wie mit der Identität von Leben und Sterben verhält es ſich mit Schlafen und Wachen. Dieſe Zuſtände ſind nur derſelbe Proceß wie jener, nur ins Gebiet des Bewußtſeins verlegt.

Wenn das Leben des Individuums die objective beſtändige proceſſirende Vermittelung mit dem Nichtſein iſt, ſo unterſcheidet ſich der Zuſtand des Wachens hiervon nur dadurch, daß das, was dort blos iſt, jetzt auch für das Individuum ſelbſt vorhanden iſt; d. h. wenn das Leben die blos ſeiende Vermittelung des Individuums mit dem Nichtſein iſt, ſo iſt im Wachen jetzt dies Nichtſein für das Individuum ſelbſt als das Allgemeine, die Außenwelt, geſetzt, und es ſelbſt für ſich ſelbſt als Einzelheit dagegen beſtimmt und von ihr unterſchieden. Jede Thätigkeit iſt für das wache Individuum ſelbſt eine Vermittelung ſeiner mit dem Allgemeinen und wird von ihm als eine Cooperation der beiden unterſchiedenen Factoren, Ich und Gegenſtand, gewußt. Der Schlaf dagegen iſt dem Heraklit derjenige Zuſtand, in welchem jene ſeiende Vermittelung des Lebens zwar fortbeſteht, für das Individuum aber das Bewußtſein ſeiner als Einzelnen und ſomit des Unterſchiedes ſeiner von dem Allgemeinen nicht vorhanden iſt. —

Schlaf und Wachen ſind ihm aber auch nothwendig an ſich identiſche Proceſſe. Das Wachen iſt die Thätigkeit des einzelnen Bewußtſeins, ſich mit den Gegenſtänden der wirklichen Welt zu vermitteln, ſich mit ihnen in eins zu ſetzen, d. h. ſie zu ſeinen Vorſtellungen zu machen und ſo ihrer als der ſeinigen bewußt zu werden. Dieſelbe Vermittelung des Individuums mit der Wirklichkeit geht aber in umgekehrter Weiſe auch im Schlafe vor ſich, indem das träumende Bewußtſein (das eben wegen dieſer Thätigkeit des Träumens nicht aufgehört hat, Bewußtſein überhaupt zu ſein) ſich nicht mehr von der objectiven Welt unterſcheidend, ſeine eigenen Einfälle als unmittelbare allgemeine Wirklichkeit hinſtellt und ſich erſcheinen läßt, wie denn Heraklit ja eben wohl nur deshalb die Schlafenden Werkmeiſter und Mitarbeiter am Weltall nannte.

So ſind Heraklit Schlafen wie Wachen, jedes an und für ſich ſchon der Drang und die Bewegung, in ihr Gegentheil überzugehen.

Wie ſtets bei ihm die an ſich identiſche Natur der entgegengeſetzten Bewegungen ſich darin auch äußerlich offenbart, daß ſie auch realiter ineinander umſchlagen, wie ihm der Weg nach Oben in den Weg nach Unten, Leben in Sterben und umgekehrt umſchlägt, und dies Umſchlagen ins Gegentheil ihm ſtets nur ſeinen Grund in der innern, an ſich ſeienden Identität beider entgegengeſetzten Bewegungen hat und nur die Manifeſta-

Digitized by Google

tion dieſer Identität iſt, ſo hat ihm auch der beſtändige äußere Wechſel von Schlaf und Wachen nur ſeinen Grund in dieſer innern Identität beider entgegengeſetzten Zuſtände. Oder vielmehr auch ſie ſind ihm nicht Zuſtände, ſondern Bewegungen, Proceſſe, die nicht, wie Zuſtände, durch eine äußere Einwirkung, ſondern durch ſich ſelbſt ineinander übergehen: der Schlaf nur die Bewegung und der Drang zum Erwachen und umgekehrt, wie etwa in den Beſtimmungen: ausſchlafen und einſchlafen, die auch ausdrücken, daß durch ſich ſelbſt, durch einen mählichen Proceß in einen entgegengeſetzten Zuſtand übergegangen wird, gegeben iſt. Nur in dieſem Sinne konnte Heraklit, wie vom Leben und Sterben, ſo auch hiervon ſagen, daſſelbe ſei ſchlafend und wachend, denn — dieſes ſei umſchlagend jenes und jenes dieſes.

Es beſteht hiernach alſo der Schlaf darin, daß die Vermittelung mit dem Allgemeinen für das Individuum aufgehoben iſt, indem ſie theils überhaupt wegfällt (wie denn auch nach der modernen Phyſiologie die Syſteme der Senſibilität und Irritabilität der Muskeln und Nerven im Schlafe zu fungiren aufhören), theils, inſofern ſie, wie durch das Athmen, zwar fortdauert (und hieran zeigt ſich am beſten, wie wenig, worauf ſchon Bd. I. p. 315. 319 aufmerkſam gemacht wurde, dem Heraklit die Aufnahme der Vernunft oder des Allgemeinen in das Individuum gerade durch das Einathmen*) vor ſich ging), aber doch für das Individuum ſelbſt jede Unterſcheidung zwiſchen ſeiner Einzelheit und der Außenwelt fortgefallen iſt, eben deshalb aber auch nun für das Individuum ſelbſt alles mit ſeiner eigenen unmittelbaren Einzelheit unterſchiedslos zuſammenfällt und daher für es ein Allgemeines gar nicht mehr vorhanden iſt. Das Erwachen dagegen iſt dieſer Vermittelungsproceß des Individuums mit dem Allgemeinen, in welchem ſein Zuſammenhang und ſein Unterſchied von der Außenwelt für es ſelbſt vorhanden iſt.

Dieſe Bewegung des Individuums mußte für Heraklit, wie jeder nur im Nichtſein ſeiner ſelbſt, im beſtändigen Abſtoßen ſeiner von ſich ſelbſt beſtehende reine Proceß, ſchon von der Seite des Individuums aus Feuersnatur haben. Denn das Feuer iſt eben die phyſikaliſche Naturform, welche, indem ſie den Stoff verzehrt, dadurch ſich zugleich ſelbſt verzehrt hat und dennoch nur in der Verzehrung und Negation des Gegenſtandes ſelbſt beſteht, welche ſomit beſtändiges Sichſelbſtaufheben iſt und nur in dem Nichtſein ſeiner ſelbſt ihr Daſein hat. Darum gerade war für Heraklit das

*) Ein Irrthum, der umſomehr relevirt werden muß, als er auch noch bei Zeller p. 481 sq. Eingang gefunden.

Digitized by Google

Feuer der reine Begriff des Proceſſes oder umgekehrt jedes ununterbrochene und reine Proceſſiren, jede nur im abſoluten Abſtoßen ſeiner von ſich ſelbſt beſtehende Bewegung, feuriger Natur. — Noch mehr iſt dies von Seiten des Allgemeinen der Fall, mit dem ſich das Individuum wachend vermittelt.

Denn auch das Allgemeine ſelbſt war, wie früher nachgewieſen, dem Epheſier nicht eine ruhende Außenwelt, ſondern ununterbrochenes Werden, abſoluter und allgemeiner Wandel, beſtändiger Proceß von Sein und Nichtſein, oder wie er dies ausdrückte und wie wir bei der Naturlehre geſehen haben, beſtändig ſich entzündendes und verlöſchendes Feuer, deſſen Verlöſchen das Beſtehen des Einzelnen, deſſen Sichentzünden die Aufhebung des Einzelnen und deſſen Umwandlung in andere Daſeinsformen, ſomit die Seite der Erzeugung des Allgemeinen darſtellt; zwei Momente, die aber niemals von einander getrennt werden können und dürfen und gerade nur in ihrem ungetrennten Ineinanderſein das kosmiſche, im Wandel beſtehende Daſein bilden. — Eben deshalb aber konnte und mußte Heraklit conſequent die im Wachen ſtattfindende bewußte Vermittelung des Individuums mit dieſem Allgemeinen oder dieſem Feuer als eine Entzündung des Individuums, den Schlaf dagegen als ein Verlöſchen deſſelben darſtellen. Von hier aus ſehen wir daher zuvörderſt, wie tief in der heraklitiſchen Idee begründet jener Vergleich bei Sextus iſt, zwiſchen der im Wachen vorhandenen Vernünftigkeit und der im Schlaf durch das Sichzurückziehen des Individuums in ſeine Einzelheit entſtehenden Unvernunft mit Kohlen, welche vom Feuer entfernt verlöſchen, ihm genähert aber ſich wieder entzünden. Was für die Kohle die ſinnliche Flamme iſt, an der ſie ſelbſt zum Proceß des Verbrennens erglüht, das iſt für das Bewußtſein das kosmiſche Univerſal-Feuer, an dem es ſich entzündet, d. h. das allgemeine Werden, durch die Vermittelung mit welchem es vernünftig wird. — Von hier aus erſt iſt ein ſchönes Bruchſtück Heraklit's zu verſtehen, in welchem er dieſen Kreislauf des Sichentzündens und Wiederverlöſchens im ſubjectiven Leben darſtellt, ein Bruchſtück, welches jetzt, nachdem ſich der Gedanke deſſelben durch alles Bisherige und zuletzt durch das Bild bei Sextus zum Voraus klar ergeben hat, keinerlei Schwierigkeit mehr bieten kann, bisher aber in einer bis zur Unkenntlichmachung deſſelben gehenden Weiſe entſtellt und mißhandelt worden iſt.

Es wird uns daſſelbe von Clemens (Strom. IV. c. 22. p. 227. Sylb. p. 628. Pott.) mitgetheilt: „*Ὅσα δ' αὖ περὶ ὕπνου λέγουσι, τὰ αὐτὰ χρὴ καὶ περὶ θανάτου ἐξακούειν· ἑκάτερος γὰρ ὁηλοῖ τὴν ἀπόστασιν*

τῆς ψυχῆς, ὁ μὲν μᾶλλον, ὁ δὲ ἧττον· ὅπερ ἐστὶ καὶ περὶ Ἡρακλείτου λαβεῖν „„Ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ (wie bereits Sylburg aus ἐν εὐφροσύνῃ wiederhergeſtellt hat) φάος ἅπτεται ἑαυτῷ· ἀποθανὼν ἀποσβεσθείς· ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος εὕδων· ἀποσβεσθεὶς ὄψεις ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντος““.

Dies iſt nämlich bereits die Schleiermacher'ſche Interpunctation des Textes; Potter, der außerdem ſtatt ἐν εὐφρόνῃ leſen will εὐφρόνης, interpungirt ἀνθρ. εὐφρόνης ἅπτ· ἐν ἑαυτῷ ἀπ.. φ. ἀποσβεσθείς· ζῶν ὁ. ἁ. τ., εὕδων. ἀπ. ὄψ., ἐγρ. ἁ. εὕδοντος, und überſetzt demgemäß Homo mortuus noctem in se tangit, luce privatus, vivus autem tangit mortem, dormiens, cui vero extincti sint oculi, is vigilans tangit dormientem.

Noch weniger erwähnenswerth als dieſe im Anfang unſinnige, im Verlauf jedenfalls ganz falſche und unheraklitiſche Interpretation, ſind andere Vorſchläge der Herausgeber des Clemens. Aber auch Schleiermacher's Auffaſſung und Ueberſetzung iſt diesmal nicht viel beſſer. Er ſchlägt nämlich, nachdem er, wie oben, interpungirt hat, vor, das erſtemal zu ſchreiben ἅπτει ἑαυτῷ ſtatt ἅπτεται ἑαυτῷ, welches wohl ſogar bei unſerm Schriftſteller in der nämlichen Bedeutung müßte genommen werden wie unten, wodurch eben Potter auf ganz unnöthige Veränderungen gerathen ſei (p. 521). „Wir — fährt Schleiermacher fort — überſetzen nun ſo: Der Menſch zündet ſich ſelbſt ein Licht an in der Nacht. Nur der Todte iſt ganz ausgelöſcht, der Lebende aber ſchlafend grenzt an den Todten; und, deſſen Geſicht verlöſcht iſt, grenzt auch wachend an den Schlafenden“*). — Die Bemerkung, daß ἅπτεται durchwegs in der nämlichen Bedeutung genommen werden müßte, wie das erſtemal, iſt ſehr richtig; der deshalb gemachte Vorſchlag aber, das erſtemal ἅπτει zu leſen, iſt nicht nur unnöthig, ſondern auch offenbar unrichtig, da gerade das Sichhindurchziehen deſſelben Wortes (ἅπτεται) durch die ganze Stelle, und zwar in derſelben Bedeutung, dem Fragmente erſt ſeinen Charakter verleiht und den Gedankenmittelpunkt bildet, um den das Ganze rotirt. Auch die Interpunctation iſt noch falſch und durch ſie allein wird, wie übrigens auch von allen Vorgängern Schleiermacher's geſchah, der Blinde in die Stelle hineingebracht, der gar nichts in derſelben zu thun hat. Solcher Reflexionskram, daß der Lebende ſchlafend an den Todten und der Blinde an den Schlafenden grenzt, war nicht Heraklit's Sache und iſt genau genommen

*) Und ganz dieſelbe Interpunction und Auffaſſung des Bruchſtücks iſt auch ſowohl von den andern Nachfolgern Schleiermacher's als auch von Zeller p. 482 unverändert beibehalten worden.

Digitized by Google

nach ſeinem Grundgedanken nicht einmal ſtichhaltig. Der Hauptfehler aber beſteht darin, daß ἅπτεται hartnäckig immer mit berühren, angrenzen überſetzt wurde, wodurch man ſich freilich jedes Verſtändniß des Fragmentes ſelbſt verſperrte, wie umgekehrt dieſe Ueberſetzung nur in Folge eines gänzlichen Verkennens des ganzen Gedankens möglich war. Daß ἅπτομαι hier, wie in allen Stellen, die von Heraklit erhalten ſind, immer nur die Bedeutung von Entzünden hat, hätte man aber, abgeſehen von dem Accuſativ φάος, mit dem es zuerſt verbunden iſt, aus ſeinem Gegenſatze zu dem „verlöſcht" (ἀποσβεσθείς) ſehen können, eine Antitheſe, welche ſich durch die ganze Stelle hindurchzieht und auf der ihr ganzer Sinn beruht. Man hätte es ferner aus dem großen kosmologiſchen Fragmente Heraklit's bei Clemens (Strom. V. p. 711. Pott.) erſehen können, wo ganz dieſelbe Antitheſe erſcheint, „ἀλλ' ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται (nämlich ὁ κόσμος), πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα". „Die Welt war, iſt und wird ſein ewig lebendiges Feuer, nach Maaß ſich entzündend und nach Maaß verlöſchend", eine Stelle, die zu der uns jetzt beſchäftigenden in einem engeren Gedankenzuſammenhange, als auf den erſten Blick ſcheinen könnte, ja in dem allerengſten ſteht. Denn wie dort das kosmiſche All als der beſtändige Proceß des Sichentzündens und Verlöſchens nachgewieſen wird, ſo will Heraklit in unſerem Fragmente — und das iſt eben der ganze Gedankeninhalt deſſelben — nachweiſen, daß auch das individuelle Leben, ganz wie das Univerſum, nur eine Erſcheinung deſſelben Geſetzes iſt und denſelben beſtändigen Proceß und Kreislauf des Sichentzündens und Verlöſchens darſtellt [1]).

Dieſen Gedanken unſeres Fragmentes und dieſe Bedeutung des ἅπτομαι in derſelben, — wenn auch deshalb die geringfügige Umänderung der Genitive τεθνεῶτος und εὕδοντος in die Accuſativform vorgenommen werden müßte — hätte man aber auch aus heraklitiſirenden Stellen ſtoiſcher Autoren erſehen können, die ſogar offenbar auf unſer Bruchſtück anſpielen. So Seneca Ep. 54. T. III. p. 157. ed. Bip.: Nos quoque accendimur et exstinguimur. „Auch wir werden entzündet und ausgelöſcht". So Marc. Anton. IV. 21.: „ſo wandeln auch die in Luft übergetretenen Seelen, nachdem ſie einige Zeit ſich erhalten haben, ſich um und werden ausgegoſſen und entzünden ſich (μεταβάλλουσι

1) So iſt alſo auch das individuelle Leben ſelbſt nur ein Mikrokosmus, eine Nachahmung des Alls (ἀπομίμησις τοῦ ὅλου) und ſeines wechſelnden Proceſſes. Jedes iſt das gegenſeitige Abbild des Andern, μίκρα πρὸς μεγάλα, μεγ. πρ. μικρ., ſ. oben p. 216, 3.

Digitized by Google

καὶ χέονται καὶ ἐξάπτονται). in den Spermatikos Logos (in das Entwickelungsgeſetz) des Alls aufgenommen“[1]) (ſ. über d. St. oben Bd. I. p. 282, 1.).

Wir interpungiren daher ohne jede weitere Aenderung: Ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ. ἀποθανών, ἀποσβεσθείς· ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτα· εὕδων ἀποσβεσθεὶς ὄψεις· ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντα. und überſetzen: „Der Menſch zündet in der Nacht ſich ſelbſt ein Licht an; geſtorben, iſt er ausgelöſcht; lebend, iſt er eine Entzündung des Todten; ſchlafend, iſt er ausgelöſcht in Bezug auf das Geſicht; erwacht, entzündet er den Schlafenden“[2]).

Unſere Auffaſſung wird ſich durch die Ueberſetzung und den Zuſammenhang mit dem Vorherigen nunmehr von ſelbſt garantiren. Das Fragment ſchildert dieſen Kreislauf von Sichentzünden und Verlöſchen, in welchem das menſchliche Leben nach Heraklit beſteht und auf welchen Seneca mit den obigen Worten deutet. Das Bruchſtück geht aus von der Nacht, welche die phyſikaliſche Darſtellung des Ausgelöſchtſeins der Unterſchiede iſt, deſſen phyſiologiſch-organiſche Darſtellung das Schlafen iſt. Hegel bemerkt in der Encyclopädie III. Th. p. 108: „Es iſt natürlich für den Menſchen, bei Tage zu wachen und bei Nacht zu ſchlafen; denn wie der Schlaf der Zuſtand der Ununterſchiedenheit der Seele iſt, ſo verdunkelt die Nacht den Unterſchied der Dinge; und wie das Erwachen das Sichvonſichſelberunterſcheiden der Seele darſtellt, ſo läßt das Licht des Tages die Unterſchiede der Dinge hervortreten“. Es iſt nur ganz derſelbe Gedanke, von welchem Heraklit in dem erſten Satze des Fragmentes ausgeht, indem er dabei in einer, ſeiner Theorie ganz angemeſſenen und bedeutungsvollen Weiſe zeigt, wie der Menſch dieſer phyſikaliſchen Ununterſchiedenheit Herr wird und den ſeinem wachen Bewußtſein adäquaten

---

1) Auch Athenagoras ſpielt kritiſirend auf die Sentenz an, de morte Resurr. p. 178. ed. Dechair; der Menſch ſei geboren, ſagt der Kirchenvater, nicht zu einem ſolchen Leben „ἐπὶ μικρὸν ἐξαπτομένην, εἶτα παντελῶς σβεννυμένην“, dies ſei nur eine für Gewürm, Geflügel ꝛc., aber nicht für den das eigne Abbild des Schöpfers darſtellenden Menſchen würdige Beſtimmung; cf. ib. p. 205; ἦτοι γὰρ παντελής ἐστι σβέσις τῆς ζωῆς ὁ θάνατος, συνδιαλυομένης τῷ σώματι τῆς ψυχῆς κτλ.

2) Dieſe unſere Auffaſſung des Fragments beſtätigt ſich auch noch durch jene Stelle, in welcher Platon (bei Plutarch. de S. N. V. p. 14. ed. Leyd. mit Wytt. Anm.) vom Geſichte ſagt, daß die Natur es in uns entzündet habe: Καὶ τὴν ὄψιν αὐτὸς οὗτος ἀνὴρ ἐνάψαι φησὶ τὴν φύσιν ἐν ἡμῖν κτλ., ein Ausſpruch, welchem unſer Bruchſtück offenbar nicht fremd iſt.

Digitized by Google

Zuſtand der Unterſchiede für ſich ſelbſt herſtellt durch einen Entzündungsproceß. Wirklich verlöſcht iſt der Todte, der ſich aber in dem kreiſenden Proceß des Stoffwechſels, in der heraklitiſchen *μεταβολή*, wieder zu neuem Leben entzündet. Bemerkenswerth iſt auch, was Heraklit vom Schlaf ausſagt: „Der Schlafende iſt ausgelöſchten Geſichtes". Hierauf beſchränkt ſich das Fragment. Wenn es deshalb im Widerſpruch zu ſtehen ſcheinen könnte mit der totalen Vernunftloſigkeit und — mit Ausnahme des Athmens — Zuſammenhangloſigkeit mit dem Allgemeinen, welche Sextus nach Heraklit vom Schlafe ausſagt, ſo iſt dieſer Widerſpruch doch nur ſcheinbar, und in der That jene Beſtimmung des Fragmentes ebenſo richtig als conſequent. Bei den andern Sinnesthätigkeiten, wie Gefühl, Gehör, wird ein mir Aeußeres, von mir Unterſchiedenes, weſentlich als ein mir ſelbſt Inneres von mir wahrgenommen. Ich höre, fühle den Gegenſtand ſofort in mir und — was die ſinnliche Wahrnehmung betrifft — nur in mir. Deshalb kann auch im Schlafe gefühlt, gehört werden, wie denn das Hören von äußeren Tönen im Schlafe häufig, indem das bewußte Unterſcheiden aufgehört hat und meine eigenen willkürlichen Einfälle an deſſen Stelle getreten ſind, zur Veranlaſſung von wunderlichen Träumen wird, bei welchen der wirklich gehörte Ton, der gefühlte Eindruck ꝛc., auf falſche Veranlaſſungen zurückgeführt wird.

Dies iſt nur möglich, weil ich im Hören, Fühlen, mir nicht des Gegenſtandes als ſolchen, ſondern deſſelben nur als ungetrennt eins mit mir, als meiner eigenen Empfindung bewußt werde. Eben deswegen kann im Schlafe, als in dem Zuſtande, in welchem das den ſinnlichen Wahrnehmungen zu Hülfe kommende verſtändige Unterſcheiden und Urtheilen aufgehoben iſt, eine ſolche Empfindung für einen nur innern Vorgang gehalten, oder, was in dieſer Hinſicht daſſelbe iſt — denn beidemale wird der Gegenſtand, den ich fühle, höre, und der jene Empfindung erregt hat, nicht aufgefaßt, ſondern blos meine Empfindung deſſelben iſt mir gegenwärtig — auf ganz falſche, nur von mir ſelbſt geſchaffene gegenſtändliche Anläſſe zurückgeführt werden. Eben deshalb muß aber auch geſagt werden, daß im Hören und Fühlen der Gegenſtand nicht als ſolcher, nicht im Unterſchiede von mir, ſondern als ungetrennt mit meiner Einzelheit zuſammenfallend von mir empfunden wird.

Deshalb konnten aber auch für Heraklit dieſe Sinneswahrnehmungen, da durch ſie die gegenſtändliche Außenwelt mir nicht als das Allgemeine, als unterſchieden von meiner Einzelheit, ſondern als mit dieſer, als mit der *ἰδία φρόνησις* zuſammenfallend zum Bewußtſein kommen, keine wirkliche Vermittelung mit dem Allgemeinen enthalten; ſie

Digitized by Google

brauchten daher nach ihm im Schlafe nicht fortzufallen, ſie conſtituirten ihm nicht die Differenz vom wachen Bewußtſein. — Das Auge dagegen iſt das Sinnesorgan, durch welches zwar auch ein Gegenſtand mir zum Bewußſein kommt, aber in dieſer Verinnerlichung ſelbſt ebenſo weſentlich als von mir unterſchieden und außerhalb meiner befindlich wahrgenommen wird. Durch das Auge gelangt die Außenwelt als ſolche, als eine von mir, dem ſich dagegen als das Einzelne beſtimmenden Individuum, getrennte und unterſchiedene zu meiner Wahrnehmung. Hier iſt alſo eine Vermittelung mit dem Allgemeinen als ſolchem vorhanden. Dieſe Sinnesthätigkeit, welche im Schlafe in der That nicht ſtattfinden kann, conſtituirte dem Heraklit daher mit großer Conſequenz die ſpecifiſche Differenz der Sinneswahrnehmungen in Schlafen und Wachen, weil ſie die Einzige iſt, durch welche mir die Außenwelt als ein frei für ſich beſtehendes Allgemeine, dem ich mich unterordne, und nicht mehr als in meine Einzelheit unmittelbar hineinfallend und ungetrennt identiſch mit ihr, zum Bewußtſein kommt, und mit eben ſolcher Conſequenz war ihm mit dem Fortfall dieſer einen Function jede ſinnliche Vermittelung mit dem Allgemeinen als ſolchem, d. h. mit der Vernünftigkeit überhaupt aufgehoben.

So iſt alſo auch der Menſch, deſſen Leben in dem Wechſel und Kreislauf dieſer Zuſtände, deren jeder durch ſich ſelbſt in ſein Gegentheil übergeht, beſteht, ſelber nur, wie das Weltall ſeinerſeits, dieſer kreiſende Proceß des Sichentzündens und Verlöſchens, des Eingehens in die Vermittelung mit dem Allgemeinen als ſolchem und ſeinem Wandel, und des Sichzurückziehens aus demſelben in die eigene Einzelheit. —

Wie ihm das Leben nur der Proceß der beſtändigen ſeienden Vermittelung des Individuums mit dem Allgemeinen war (ſiehe § 7.), wie ihm die Krankheit eben nur darin beſteht, daß ſich ein Organ des Individuums von dieſer Vermittelung mit dem Allgemeinen abſondern und ſich gegen ſie fixiren will, ſo war ihm daher in tiefer Folgerichtigkeit das Meinen des ſubjectiven Verſtandes nur dieſelbe Willkür und Krankheit des Geiſtes, ſich abzuſondern von der Vermittelung mit dem Allgemeinen, von der in der Welt proceſſirenden Vernunft, und ſich in ſeiner ſubjectiven Einzelheit gegen dieſe feſtzuhalten. Es iſt daher mehr als ein bloßes Bild, wenn uns Diog. IX. 7. (cf. Hesych. s. v. *Ἡράκλ.* p. 26. ed. Orell.) von ihm ſagt: „*τὴν δὲ οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε*“. „Das Wähnen nannte er eine heilige Krankheit“ [1]).

1) Es iſt bekannt, daß die Alten unter der „heiligen Krankheit“ die Epilepſie verſtanden und dieſe für eine im Gehirn ihren Sitz habende Krankheit

Digitized by Google

Wie ihm aber der ſubjective Verſtand eine Krankheit iſt, ſo war er ihm noch Schlimmeres als Das, er war ihm, gerade wegen der ſtrengen Identität ſeines ſyſtematiſchen Gedankens auf dem phyſiſchen, geiſtigen und ethiſchen Gebiete, ſogar etwas Unſittliches. Denn das Sittliche war ihm wiederum nichts Anderes, als die freie Hingabe und das Aufgehen des Einzelnen in das Allgemeine im Gebiete des Handelns. Das Für-ſichſeinwollen und ſich gegen dies Allgemeine Abſperren- und in ſeiner Einzelheit Feſthaltenwollen des Individuums war ihm das Unſittliche und die Willkür, wie ſich bei Betrachtung ſeiner ethiſchen Bruchſtücke näher ergeben wird. Dieſe praktiſche Willkür war ihm daher nur die Praxis jener theoretiſchen Willkür, jener geiſtigen Abſonderung des Individuums von dem Proceſſe des Allgemeinen in ſeine Einzelheit, in ſein ſubjectives Meinen und Belieben hinein. Das Nichterkennen des Objectiven, das „Wähnen", dieſer theoretiſche Eigendünkel des Individuums, war ihm daher nicht blos Irrthum, ſondern als dieſes Zurückziehen des Subjectes in ſich ſelbſt etwas zur Schande Gereichendes und Häßliches.

Dies zeigt noch das Fragment: „Verhülle Jeder ſein Haupt, der in eiteler (leerer) Meinung befindlich iſt", bei Philostr. Ep. Apollon. XVIII. p. 391. ed. Olear.: „*ἐγκαλυπτέος ἕκαστος ὁ ματαίως ἐν δόξῃ γενόμενος*"*), wie er denn auch in der Regel die Bezeichnung „ſchlecht" von den Menſchen gebraucht, wenn er ihre Uneinſichtigkeit ſchildert.

Dies war auch der nothwendige Grund, weshalb er, wie ſchon Ariſtoteles an ihm rügt, mit jener felſenfeſten Gewißheit, unerſchütterlichen Thatſachen gleich ſeine Ausſprüche hinſtellen konnte. Berauſcht von ſeiner Erkenntniß des abſoluten vernünftigen Weltgeſetzes, konnte Heraklit mit jener Bitterkeit und Verachtung die ſubjectiven Anſichten der Menſchen im

---

hielten; vgl. Plutarch. Amat. p. 755. E. p. 29. W., Etymol. Gud. p. 200, 59. u. p. 634, 27; Galen. XVII, 341.

*) Zeller bemerkt p. 487, 1. in Bezug auf dies von Schleiermacher dem Epheſier vindicirte Bruchſtück: „Schleiermacher S. 138 vergleicht zu der Stelle des Diogenes aus Apollon. Tyan. epist. 18: *ἐγκ. ἔκ. κτλ.*, dies wird aber dort nicht als heraklitiſch angeführt". Dies hat aber Schleiermacher auch nicht behauptet. Er ſagt vielmehr nur: „Und noch deutlicher erkennt gewiß Jeder Heraklitiſche Art und Weiſe in einem andern Ausdruck deſſelben Gedankens", worauf er den obigen Satz citirt. Dieſen Worten Schleiermacher's treten wir um ſo mehr bei, als die in Rede ſtehende Stelle mit einer Beziehung auf Heraklit beginnt: *Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς ἄλογον εἶναι κατὰ φύσιν ἔφησε τὸν ἄνθρωπον· εἰ δὲ τοῦτο ἀληθὲς, ὥσπερ ἀληθές ἐστιν, ἐγκαλυπτέος κτλ.*

Digitized by Google

Allgemeinen und nicht weniger die ſeiner philoſophiſchen Vorgänger, die er einzeln in ſeinem Werke kritiſirte, ſo wegwerfend behandeln und mußte andererſeits ſeine auf die Erkenntniß des abſoluten ontologiſchen Geſetzes geſtützten Erklärungen der phyſiſchen Erſcheinungen ſowohl, als ſeine Ausſprüche über kosmologiſche göttliche und geiſtige Dinge mit jenem ſtolzen Anſpruch auf abſolutes und objectives Wiſſen (*φράζων ὅκως ἔχει*, wie er ſich ſelbſt ausdrückt, *κατὰ φύσιν διαιρέων*) hinſtellen, ein Ton, welcher alle ſeine Fragmente durchweht und welcher freilich nicht umhin konnte, ihm den Vorwurf des Hochmuths und der Anmaßung zuzuziehen.

Wir wollen hier außer dem Vielfachen, was wir hierüber bereits gehabt haben (vgl. Bd. I. p. 303 sq.), die ſich hierauf beziehenden Zeugniſſe und Fragmente zuſammenſtellen, ſoweit ſie nicht ohnehin noch anderweitig erwähnt werden müſſen.

So zunächſt ein Fragment in dem Commentar des Proklus zum Alcibiad. prim., welches Schleiermacher (p. 526) aus einer Anmerkung des Fabricius zum Sextus p. 397, nur verſtümmelt mittheilte und das ſeitdem von Creuzer zuerſt in der jenem Commentar entlehnten und in ſeiner Edition des Plotinus de Pulcritudine (Heidelberg 1814) abgedruckten Abhandlung des Proklus, de unitate et pulcritudine p. 98 sq., dann aber in den Ausgaben jenes Commentars des Proklus von Creuzer (1820) und von Couſin vollſtändig bekannt gemacht worden iſt: „*Ὀρθῶς οὖν καὶ ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος ἀποσκοραχίζει* (wie Creuzer aus *ἀποσκορπίζει* herſtellt), *τὸ πλῆθος ὡς ἄνουν καὶ ἀλόγιστον· „„τίς γάρ φησι, νόος ἢ φρὴν δήμων αἰδοῦς ἠπιόων τε καὶ διδασκάλων χρειῶν τε ὁμίλων, οὐκ εἰδότες, ὅτι οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί““. Ταῦτα μὲν ὁ Ἡράκλειτος διὸ καὶ ὁ σιλλόγραφος*[1]) *ὀχλολοίδορον ἀπεκάλεσεν* (Procli Comm. in Alcib. I. T. I. p. 255. ed. Creuzer.).

Schleiermacher kennt das Fragment nur von *τίς* bis *φρήν* und dann wieder von *ὅτι οἱ π.* ab, konnte ſich alſo über den eigentlich ſchwierigen und offenbar verdorbenen Theil deſſelben nicht ausſprechen. Creuzer dagegen bemerkt, nachdem er das Fragment wie vorſtehend aus den Codd. gegeben: Hunc locum, manifesto corruptum ita refinxit Werferus: *Τίς γὰρ, φησὶ, νόος ἢ φρὴν δήμῳ αἰδοῦς ἠπιοτήτων τε καὶ διδασκαλιῶν χρειῶν τε ὁμίλῳ·* „Quae, inquit mens, sive sensus in

1) Bekanntlich iſt Timon gemeint, von dem uns den betreffenden Vers Diog. L. IX, 6. noch aufbewahrt hat: *τοῦτον δὲ καὶ ὁ Τίμων ὑπογράφει λέγων*

Τοῖς δ' ἔνι κοκκυστὴς ὀχλολοίδορος Ἡράκλειτος
Αἰνικτὴς ἀνόρουσε“ (vgl. Bd. I. p. 78).

Digitized by Google

multitudine inest verecundiae, mansuetudinis praeceptionumque et eorum, quae vere sint populo utilia". Alſo: „Welcher Verſtand und Sinn wohnt in dem Volke von Scheu, und von Sanftmuth und von den Kenntniſſen, welche der Maſſe nützlich ſind?" [1]) Es muß wundern, eine ſolche Emendation der Stelle als eine heraklitiſche vorgeſchlagen und noch mehr, ſie von einem Creuzer nicht verworfen, ja ſogar (Plotini lib. de pulcrit. p. 99. nota 62.) beifällig behandelt zu ſehen.

Aber ebenſowenig hilft Couſin; denn obwohl er (T. III. p. 115) nach dem *τίς γάρ* den Codd. August., Monac. und Hamburg. folgend und unſeres Erachtens mit völligem Recht *αὐτῶν* und dann *διδασκάλῳ ... ὁμίλῳ* lieſt, läßt er doch im Uebrigen das Fragment ganz ungeändert ſo, wie wir es zuerſt aus dem Creuzer'ſchen Texte mitgetheilt haben. Allein wenn der Verbeſſerungsverſuch Werfer's ein unglücklicher iſt, ſo iſt der Text ein unſinniger. Ich glaube daher, daß in dem *αἰδοῦς* jedenfalls ein *ἀοιδούς* oder *ἀοιδοῖσι* verborgen iſt und mich darauf beziehend, daß der Cod. Monac., wie Creuzer in den Varianten mittheilt, *ἠπίων* hat, möchte ich vorſchlagen, das Fragment alſo herzuſtellen: „*τίς γὰρ αὐτῶν, φησὶ, νόος ἢ φρὴν, ὁκμων ἀοιδοῖσιν ἠπίων τε καὶ διδασκάλων χρείων τε ὁμίλων*[2]), *οὐκ εἰδότες ὅτι οἱ πολλοὶ κ. ὀ. δ. ἀγ.*", wonach alſo die ganze Stelle des Proklus zu überſetzen wäre: „Mit Recht alſo verwirft auch der edle Herakleitos die Menge als unvernünftig und gedankenlos, „„denn wer von ihnen, ſagt er, hat Sinn und Verſtand, von ihnen, welche den Sängern der Völker anhängen und den großen Haufen der Lehrer gebrauchen, nicht wiſſend, daß die Maſſe ſchlecht, wenige nur gut"". Soweit Herakleitos, weshalb ihn auch der Sillograph einen Schmäher der Menge nennt".

Unſere Emendation des Fragmentes aber ſtützen*) wir nicht nur auf

---

1) Ferner muß Werfer um dieſer Emendation willen vor *οὐκ εἰδότες* ein *καὶ* einſchieben und das Fragment in zwei von einander unabhängige Fragmente zerlegen „*καὶ* (et, sequitur enim alterum fragmentum) *οὐκ — ἀγαθοί*". Creuzer p. 99. l. l.

2) Oder lieber *τοῦ ὁμίλου*.

*) Faſt dieſelbe Emendation, auf daſſelbe Bruchſtück bei Clemens geſtützt und ſie beinahe mit denſelben Worten begründend, hat, wie wir jetzt ſehen, bereits Bernays in ſeiner Diſſertation Heraclitea p. 33 sq. vorgeſchlagen und iſt dieſer Vorſchlag auch bereits von Zeller gebilligt worden. Der einzige Unterſchied zwiſchen der Bernays'ſchen Emendation und der obigen iſt erſtens, daß Bernays leſen will *ἀοιδοῖσι ἔπονται καὶ διδασκάλῳ χρέονται* (ſtatt, wie wir, *ἠπίων τε ... χρείων*). Dieſe bedeutende Abweichung von den Handſchriften des Proklus ſcheint uns aber durch nichts geboten zu ſein, auch nicht durch das *ἕπεσθαι καὶ χρέεσθαι* in der Stelle

die bekannte Bitterkeit, mit welcher Heraklit die großen Dichter ſeiner Nation, als die Begriffe des Volks verwirrend, zu tadeln pflegte und von der wir ſchon ſo viele Proben gehabt haben, ſondern beweiſen ſie hoffentlich auch vollſtändig durch ein Fragment Heraklit's, welches ſowohl Schleiermacher, als den Herausgebern des Proklus entgangen iſt und das ſich bei Clemens, Strom. V. c. 9. p. 246. Sylb. p. 682. Pott. ohne namentliche Benennung Heraklit's findet, welches aber bereits von Sylburg in dem Index der Cölner Ausgabe des Clemens dem Herakleitos zugewieſen wird. Wir ſetzen hier jedoch nur den hiereinſchlagenden Anfang deſſelben her: „*αἱ γοῦν Ἰάδες Μοῦσαι* (man erinnert ſich, daß bereits Plato ſo den Heraklit bezeichnet, ſiehe Bd. I. p. 2) *διαῤῥήδην λέγουσι τοὺς μὲν πολλοὺς καὶ δοκησισόφους δήμων ἀοιδοῖσιν ἕπεσθαι καὶ νόμοισι χρέεσθαι, εἰδότας* (vor dieſem Wort muß alſo wieder aus dem Fragment bei Proklus *οὐκ* ergänzt werden) *ὅτι οἱ πολλοὶ*[1]) *κακοὶ, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί*“ *κτλ.* „Die ioniſchen Muſen aber ſagen ausdrücklich, daß die Menge und die ſich weiſe Dünkenden den Sängern der Völker folgen und die Geſetze befragen (ſich ihrer bedienen) nicht wiſſend, daß die Maſſe ſchlecht, wenige nur gut“ ꝛc. Berückſichtigt man, daß Clemens in indirecter Rede anführt

---

des in indirecter Rede anführenden Clemens, da dieſe Infinitive bei Clemens ebenſogut durch Auflöſung der oben unterſtellten adjectiviſchen Participialconſtruction *ἠπίων τε καὶ ... χρείων ...* wie der Indicative *ἕπονται καὶ χρέονται* entſtanden ſein können. Zweifelhafter kann man Hinſichts des *διδασκάλῳ* (*χρέονται*) *ὁμίλῳ* ſein, wohinein Bernays die Pluralform *διδασκάλων* und *ὁμίλων* ändert und was dann den Sinn giebt „und ſich der Menge als Lehrer bedienend“ (wie Bernays auch überſetzt et tanquam magistra utuntur multitudine). Allein die Menge iſt es ja eben, von der Heraklit ſpricht; auf ſie geht das *αὐτῶν* ꝛc.; es iſt alſo wohl nicht gut möglich, daß Heraklit von der Menge geſagt habe, ſie bediene ſich ihrer ſelbſt als Lehrer. Sondern des großen Haufens der gewöhnlichen Lehrer, jener ſich weiſe dünkenden (*δοκησίσοφοι*), aber nicht weiſe ſeienden Männer bedient ſie ſich. Nach der obigen Auffaſſung ſind erſt unter dieſem Haufen der Lehrer die Männer gemeint, welche vor oder zu der Zeit Heraklit's im Rufe der Weisheit ſtanden, während das Subject, von dem der ganze Satz handelt, die große Maſſe iſt (und deutlich beſtätigen dies die Worte des Proklus: *Ἡράκλειτος ἀποσκορακίζει τὸ πλῆθος ὡς ἄνουν καὶ ἀλόγιστον· τίς γὰρ αὐτῶν, φησι* i. e. wer von der Menge). Nach Bernays Auffaſſung dagegen geht gerade das *αὐτῶν*, wie der ganze Satz auf dieſe angeblichen Weiſen und erſt die Worte *διδασκ. χρ. ὁμίλῳ* auf die große Menge der Menſchen.

1) Hieraus iſt alſo evident, was übrigens auch ſonſt klar wäre, daß Schleiermacher mit Unrecht p. 526 die Worte *ὅτι — ἀγαθοί* bei Proklus dieſem zu- und Heraklit abſprechen will.

und erſt in dem weiter folgenden Theile der Stelle mit einem *φησι* in die directe Anführung übergeht, ſo iſt es um ſo wahrſcheinlicher, daß beides nur ein und dieſelbe Stelle des heraklitiſchen Werkes und die Faſſung derſelben bei Proklus die wörtliche iſt. Jedenfalls aber wird nach dieſer Stelle des Clemens an der obigen Wiederherſtellung des verdorbenen Textes bei Proklus nicht gezweifelt werden können. —

Derſelbe Proklus ſagt auch von ihm (in Tim. p. 106): „Herakleitos, welcher ſagt, daß er ſelbſt Alles wiſſe, alle Anderen aber zu Unwiſſenden macht“ (*Ἡράκλ. μὲν ἑαυτὸν πάνπα εἰδέναι λέγων, πάντας τοὺς ἄλλους ἀνεπιστήμονας ποιεῖ*). Ebenſo heißt es in den Philoſophum. des ſ. g. Origenes Vol. I. c. 4. p. 884: *Ἡράκλειτος .... αὐτὸν μὲν γὰρ ἔφασκε τὰ πάντα εἰδέναι, τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους οὐδέν*; wie es ähnlich bei Diog. L. IX, 5. heißt, in ſeiner Jugend habe er geſagt, nichts zu wiſſen, zum Manne geworden aber Alles erkannt zu haben; Berichte, aus deren Uebereinſtimmung mit ſich und den Fragmenten hervorgeht, wie durchaus falſch es iſt, Heraklit irgendwie die Anſicht imputiren zu wollen, daß das Wahre und Abſolute nicht gewußt werden könne (ſiehe Bd. I. p. 304). Deswegen ſchildert ihn auch Diog. L. IX, 1. als einen Hochmüthigen und Verächter der Uebrigen (cf. Tatian, or. ad Gr. p. 11. ed. Ox.). —

Digitized by Google

§ 31. Das Wiſſen des Einen und des Vielen.

Immer aber bleibt noch die bereits früher aufgeworfene Frage beſtehen: wie unterſcheidet ſich bei Heraklit phyſiologiſch oder pſychologiſch der Zuſtand des wachen Bewußtſeins von der concreten Vernünftigkeit? Wenn das Wachſein an und für ſich das Sichentzünden des Bewußtſeins und die Vermittelung deſſelben mit dem Allgemeinen iſt, woher kommt es, daß die Menſchen auch im wachen Zuſtand „unvernünftig" ſein, aus dem Allgemeinen in ſich zurückgezogen und gleich Schlafenden in ihre Beſonderheit, die *ἰδία φρόνησις*, eingekehrt ſein können?

Wie unterſcheidet ſich phyſiologiſch oder pſychologiſch der wache Irrthum, dieſes eigene Meinen des Individuums, von dem Weſen des Träumens, welches gleichfalls in dieſem Sichzurückziehen des Individuums aus dem Allgemeinen in ſeine eigene Beſonderheit und deren ſubjective Einfälle beſteht?

Der concrete Unterſchied zwiſchen Beidem iſt Heraklit nicht entgangen, aber ein conſequentes Princip dieſes Unterſchiedes iſt wenigſtens in jener obigen Stelle des Sextus über die im Wachen wegen der Vermittelung mit dem Allgemeinen vorhandene Vernünftigkeit und die im Schlafen wegen des Sichzurückziehens des Subjects in ſich ſelbſt vorhandene Unvernunft nicht angegeben. Dies iſt es, was Hegel meint, wenn er (Geſch. der Phil. Bd. I. p. 318) zu jener Schilderung des Sextus mit Recht bemerkt: „Das wache Bewußtſein der Außenwelt, was zur Verſtändigkeit gehört, iſt mehr ein Zuſtand; hier iſt es aber für das Ganze des vernünftigen Bewußtſeins genommen". Wenn aber auch nicht in jener Stelle des Sextus, ſo iſt doch in der heraklitiſchen Philoſophie ſelbſt allerdings noch ein Schritt weiter und das Princip eines ferneren Unterſchiedes enthalten. Ich verhalte mich im Wachen zur allgemeinen Außenwelt und

Digitized by Google

weiß dieſe Außenwelt auch von mir als der Einzelheit unterſchieden; ich weiß ſie als das Allgemeine deshalb, weil ich ſie als die Eine und gemeinſchaftliche Welt für alle beſondern Subjecte weiß, welche letzteren ſich ſomit gegen dieſe identiſche Außenwelt von ſelbſt als das Abweichende und Beſondere beſtimmen.

Alles dies iſt nach Heraklit ſelbſt, wie die betrachteten Fragmente gezeigt haben, ſchon mit dem bloßen Zuſtande des wachen Bewußtſeins gegeben. Aber ein weiterer Unterſchied iſt zu berückſichtigen. Ich kann mich zu den Gegenſtänden dieſer Außenwelt ſo verhalten, daß ich dieſelben für einzelne, auf ſich beharrende und einander fremde Objecte halte. Dann iſt mir dieſe allgemeine Welt in ſich ſelbſt eine Welt von zuſammenhangsloſen Beſonderheiten und Einzelheiten geworden; ich habe gleichſam Das, worin das Weſen des Träumens beſteht, in die Objecte hineinverlegt, eine Beziehung mehr, in der Heraklit ſagen konnte, daß die Träumenden Werkmeiſter und Mitarbeiter des in der Welt Geſchehenden, und die der objectiven Erkenntniß nicht Theilhaftigen in ſolchem Traumzuſtand befindlich ſeien. Des wahrhaft Allgemeinen in der Welt bin ich mir erſt dann bewußt, wenn ich die einzelnen Gegenſtände der Außenwelt nicht als beharrende, ſondern als in beſtändiger Bewegung und Uebergang in einander begriffen zu erfaſſen, ſie ſtatt als vereinzelte und einander fremde, vielmehr jedes als in das Andere ſich umwandelnd und ſie ſo in ihrem immanenten Zuſammenhang und ihrer Einheit zu erkennen weiß; wenn ich ſomit die allgemeine *μεταβολή*, den abſoluten Proceß erfaſſe, in dem Alles ſich raſtlos befindet. Dann erſt habe ich das wahrhaft Eine und Allgemeine erkannt, welches ſich durch Alles hindurchzieht und gegen welches ſich jede einzelne Exiſtenz und Exiſtenzform als ein Beſonderes und Einzelnes verhält, das die Welt zuſammenhaltende Band, das allgemeine Alles regierende Geſetz, welches allein ſtets iſt und ſich in dem perennirenden allgemeinen Untergehen immer erhält. Nur die Erkenntniß dieſes Einen iſt wirkliche vernünftige Erkenntniß, denn nur in ihr bin ich mir der Welt nicht als einer wirren Fülle vereinzelter Objecte, ſondern als des wahrhaft Allgemeinen und in ihrer wirklichen Allgemeinheit bewußt. Die Auffaſſung der Gegenſtände als einzelner und auf ſich beharrender dagegen, ſtatt ſich ineinander umwandelnder, kann nur werthloſe Vielwiſſerei erzeugen, eine Wiſſenſchaft, bei welcher man wohl „hat die Theile in ſeiner Hand, fehlt leider nur das geiſtige Band".

Dies ſind nicht Reflexionen, die wir anſtellen, ſondern ureigenſte heraklitiſche Gedanken, die ſich theils in ſeinen früher gehabten Fragmenten

Digitized by Google

über das „Eine Weiſe“, theils in den Bruchſtücken über die πολυμαθίη aufs klarſte ausſprechen.

Wir ſagten oben bereits (p. 285), Heraklit ſei gerade deswegen objectiver Idealiſt geweſen, weil ihm das Allgemeine und Wahre nicht eine Vielheit und Allheit empiriſcher Erſcheinungen, ſondern jenes Eine und abſolute vernünftige Geſetz war, welches weltbildend das All durchwalte. In Folge deſſelben objectiven Idealismus eben beſteht ihm auch das Erkennen und der Stolz dieſes Erkennens nicht in dem Wiſſen einer Maſſe empiriſcher Einzelheiten und gelehrten Materials, ſondern in dem Wiſſen des „Einen Weiſen“, wie er es ſelbſt nennt, jenes Einen ideellen und ontologiſchen Geſetzes, welches die Welt durchdringt und aus welchem ſich die beſonderen Erſcheinungen ebenſo für das Begreifen, wie in der wirklichen Welt von ſelbſt ableiten. —

Sehr deutlich tritt dies Alles, wie bereits erwähnt, in ſeinem energiſchen Tadel der „Vielwiſſerei“ hervor. Das betreffende Fragment lautet bei Diog. L. IX, 1.: „πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει“, „Vielwiſſerei lehrt nicht Vernunft“. Bei Clemens (Strom. I. c. 18. p. 136. Sylb. p. 373. Pott.) hat der Text ἤδει γὰρ, οἶμαι, ὡς ἄρα ἦδη πολυμαθῆ νόον ἔχει ὃ διδάσκει καθ' Ἡράκλειτον, was Menagius z. Diog. bereits verbeſſert πολυμαθίη νόον οὐχὶ διδάσκει, die Herausgeber des Clemens aber wohl noch beſſer in νόον ἔχειν οὐ διδάσκει. Denn auch bei Athenäus (XIII. p. 610. T. V. p. 209 ed. Schweigh.) heißt es ἀλλὰ καὶ Ἡράκλειτος ὁ θεῖος φησί· πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει.

Als die älteſte und echteſte Form des Fragmentes beſtimmt Schleiermacher (p. 341) mit Recht die bei Proklus (in Tim. p. 31) erhaltene: τί γὰρ θαυμαστόν; ἡ τῶν γεγονότων γνῶσις πολυμαθείη νόον οὐ φύει, φησὶν ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος. Schleiermacher will das Fragezeichen von θαυμαστὸν weg hinter γνῶσις geſetzt haben. Es frägt ſich aber, ob es nicht beſſer iſt, die Interpunction wie im Texte zu laſſen und zwiſchen γνῶσις und πολυμαθείη ein zweites ἡ einzuſchieben oder zuzudenken, wonach dann die Worte ἡ τῶν γεγονότων γνῶσις als eine appoſitionelle und treffliche Erklärung des Proklus, worin denn dem Heraklit die πολυμαθίη beſtehe, aufzufaſſen und alſo zu überſetzen wäre: „Die Kenntniß des Gewordenen, die Vielwiſſerei erzeugt nicht Vernunft, ſagt der edle Herakleitos“.

Denn jeder ſieht, daß die Stelle dann einen trefflichen Gegenſatz gewähren, und Proklus mit dieſer Erklärung den heraklitiſchen Gedanken aufs Tiefſte erfaßt haben würde. Darum nämlich wäre dem Heraklit die Vielwiſſerei etwas werthloſes geweſen, weil ſie ihm eben nur die Kenntniß des

Digitized by Google

Gewordenen, d. h. der einzelnen Dinge als ſolcher war, jedes für ſich genommen und abſtrahirt von ihrem organiſchen Zuſammenhange mit dem All, der ihm ihr wirkliches Weſen und ihre wahre Vernünftigkeit bildete. Dieſer todten und unwahren Kenntniß gegenüber beſtand ihm die Vernunft, die ſich aber auf jenem von dem Einzelnen ausgehenden Wege nicht erzeugen ließ, in der Erkenntniß nicht des einzelnen Gewordenen als ſolchen, ſondern des Werdens von Allem, jenes innern und organiſchen Lebensgeſetzes des Univerſums und des Zuſammenhanges des Einzelnen mit dieſem allgemeinen Geſetz des Werdens. So ergiebt ſich aus der Erkenntniß dieſes Werdens die Erkenntniß des einzelnen Werdenden und Gewordenen, der Erſcheinungen, von ſelbſt, und das Einzelne iſt zugleich in ſeiner Lebendigkeit, Wahrheit und Vernünftigkeit erfaßt. Es iſt eine der tiefſten philoſophiſchen Ideen, die je geäußert worden ſind, daß nichts Einzelnes für ſich gewußt werden kann, ſondern Jedes nur in ſeinem organiſchen Zuſammenhange mit ſeinem „Woher und Wohin" im natürlichen und geiſtigen Univerſum, d. h. im Zuſammenhange mit dem Ganzen oder Abſoluten wahrhaft begriffen werden kann, daß nur dieſes Begreifen Vernunft zu nennen iſt.

Gewiß Recht hat dagegen Schleiermacher mit der Bemerkung, daß das *φύσει* echt ſein müſſe, weil es ſchwerlich von Späteren gemacht worden, das *διδάσκει* dagegen ſehr leicht ſtatt ſeiner aus dem Folgenden heraufgenommen worden ſein könne. Diogenes fährt nämlich unmittelbar nach den Worten „Vielwiſſerei lehrt nicht Vernunft" fort, „denn ſonſt hätte ſie auch den Heſiod belehrt (*ἂν ἐδίδαξε*) und den Pythagoras und wiederum den Xenophanes und den Hekataeos". — Ganz ähnlich äußerte ſich Heraklit noch an einer andern Stelle ſeines Werkes über Pythagoras, welche uns Diogenes bei ſeiner Behandlung dieſes Philoſophen anführt, VIII, 5. *Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς μονονουχὶ κέκραγε καί φησι . . . Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων . . . . .*[1]) *ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σο-*

1) Die bei Diog. an Stelle der im Texte gemachten Punkte ſtehenden und äußerſt ſchwierig zu erklärenden, eben deshalb aber um den Zuſammenhang des Ganzen, für den ſie nicht weſentlich, nicht allzuſehr zu unterbrechen, in dieſe Anmerkung verwieſenen Worte, lauten *μαλ. π. καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐπ. κτλ.* Dieſe Worte ſcheinen das ſonſt ganz klare Fragment ſchlechterdings unverſtändlich zu machen. Gleichwohl laſſen ſich weder Caſaubonus noch Menagius zu einer Erklärung derſelben herbei und ebenſowenig gewährt die Ueberſetzung des Letzteren einen Sinn. Schleiermacher p. 343 ſagt darüber: „Was

Digitized by Google

φίην πολυμαθίην κακοτεχνίην; „Pythagoras, des Mneſarchos Sohn, hat Forſchung getrieben am meiſten von allen Menſchen und hat ſeine Weisheit gemacht zu einer Vielwiſſerei

---

nun Diogenes oder vielleicht ſchon ſein Ausgeſchriebener mit dieſer Stelle wollen, nämlich des Pythagoras Schriftſtellerthum beweiſen, das wird nicht dadurch ausgerichtet. Denn die Worte ſind offenbar aus des Herakleitos Werk urſprünglich von einem Andern zu einem andern Zweck angeführt, um nämlich zu zeigen, wie Herakleitos den Pythagoras behandle. Dieſer nun faßte, was zwiſchen dem erſten und letzten Satze ſtand und nicht zu ſeinem Zwecke gehörte, in den Worten καὶ ... συγγραφάς zuſammen, die wir nicht mehr entziffern können und die Diogenes oder wer hier redet, mißverſtand, an denen aber wohl kein Kundiger den fremden Charakter verkennen und ſie etwa für Heraklitiſche halten wird".

Sehr viele der hier von Schleiermacher ausgeſprochenen Vermuthungen ſind von offenbarer Richtigkeit. Dennoch aber möchten wir nicht ſo ohne Weiteres die Stelle als eine nicht mehr zu entziffernde fahren laſſen. — Wir erinnern zuvörderſt an das, was wir bereits oben (Bd. I. p. 369, 1.) gezeigt haben, und was auch ſchon durch den im erſten Satze dem Pythagoras eingeräumten Vorzug vor allen andern Menſchen, ſowie durch die ihm dabei nachgeſagte „Vielwiſſerei" jedenfalls klar iſt, daß Heraklit ihm in dieſem Bruchſtück Eklekticismus vorwirft: wir haben daſelbſt bereits die Anſicht entwickelt, daß Heraklit unter dieſem Eklekticismus des Pythagoras nichts anderes meint, als die von Pythagoras bekanntlich allüberall her aus dem Orient von Aegyptern, Perſern, Chaldäern ꝛc. ꝛc. eingeholten aſtronomiſchen, aſtrologiſchen, mathematiſchen und religiöſen Kunden, Ueberlieferungen und Vorſtellungen; daß der Gegenſatz, der in dieſer Hinſicht zwiſchen Pythagoras und Herakleitos Statt findet der iſt, daß es ſich bei Pythagoras noch um jenen Stoff als ſolchen handelt, während er bei Heraklit zum bloßen Subſtrat ſelbſtändiger ſpeculativer Ausdeutung, zur bloßen gleichgültigen und durchſichtigen Hülle der Darſtellung ſeines Einen Begriffes herabſinkt (vgl. Bd. I. Cap. II. §§ 10. 11. und ſonſt).

Gehen wir hierauf an die uns beſchäftigende Stelle, ſo iſt es klar, daß dieſelbe, wie Schleiermacher mit Recht bemerkt, das nicht beweiſt, was ſie nach Diogenes beweiſen ſoll, nämlich ein Schriftſtellerthum des Pythagoras; ferner hat Schleiermacher auch darin Recht, daß die Stelle urſprünglich nicht um des Pythagoras Schriftſtellerthum zu beweiſen, ſondern von Dem, den Diogenes aus der zweiten oder dritten Hand hier ausſchreibt, zu dem Zwecke ausgeſchrieben iſt, um zu zeigen, wie Heraklit den Pythagoras behandle. Allein nach allen dieſen Vorderſätzen ſteht es feſt, daß die fraglichen Worte κ. ε. τ. τ. σ. von Diogenes vorgefunden worden ſind; ſie ſind gerade die, durch deren Anführung er ſein Thema beweiſen will. Mögen dieſe Worte nun Heraklit ſelbſt, mögen ſie nun dem von Diogenes Ausgeſchriebenen angehören — in beiden Fällen müſſen ſie einen Sinn haben. Würden ſie Herakleitos angehören, — was wir ebenſowenig annehmen als Schleiermacher — ſo müßten zwiſchen dem erſten und zweiten Satze des Fragments Worte ausgefallen ſein. Denn die Worte „und dieſe Aufzeichnungen auswählend und verbindend (ἐκλεξάμενος) machte er ſeine Weisheit zu einer

Digitized by Google

und ſchlechten Kunſt“ [1]), (d. h. die Weisheit, die er ſich auf dieſem Wege bildete, war nichts anderes, als eine Vielwiſſerei ꝛc.).

Wie charakteriſtiſch Herakleitos in dieſem Fragmente den Unterſchied zwiſchen ſeiner eigenen und des Pythagoras hiſtoriſcher Bedeutung und

---

Vielwiſſerei“ ꝛc., ſetzen nothwendig voraus, daß zwiſchen dem erſten und zweiten Satze Herakleitos irgend welche Schriften oder Aufzeichnungen irgendwie bezeichnet habe, auf welche ſich das *ταύτας τὰς συγγραφάς* zurückbezieht, und in Bezug auf die eben Herakleitos dem Pythagoras compilatoriſche (wenn auch nicht ſchriftliche) Thätigkeit und Ekleticismus vorwirft. Allein ganz daſſelbe muß auch der Fall ſein, wenn die Worte ſtatt Heraklit vielmehr nur dem Ausſchreiber deſſelben angehören. Schleiermacher ſagt: „Dieſer (Ausſchreiber) faßte was (bei Heraklit) zwiſchen dem erſten und letzten Satze ſtand und nicht zu ſeinem Zwecke gehörte, in den Worten *καὶ ... συγγραφάς* zuſammen“. Ganz recht! Allein dieſe Worte müſſen dann aber wirklich zuſammenfaſſen, was bei Heraklit ſelbſt weitläufiger zwiſchen dem erſten und zweiten Satze geſagt war. Sie können nicht als ſinnlos und unmotivirt in den Text des Ausſchreibers gefloſſen angeſehen werden, und umſoweniger, als durch den ihnen vorhergehenden wie nachfolgenden heraklitiſchen Satz, durch die dem Pythagoras vor allen andern eingeräumte Bemühung um Kenntniß und die Qualification dieſer von ihm in Folge deſſen erlangten Kenntniß als einer ſchlechten Vielwiſſerei, ihr Sinn im Allgemeinen durchaus gerechtfertigt und aufrecht gehalten wird. — Heraklit muß alſo — und wie ſchade iſt es dann, daß uns gerade dieſe Stelle nicht vollſtändig erhalten iſt — zwiſchen dem erſten und zweiten Satze Aufzeichnungen und Schriften wenn auch nur ganz im Allgemeinen bezeichnet haben, an denen, nach ihm, Pythagoras zum Ekletiker und Sammler geworden iſt. Der Ausſchreiber läßt dieſe nähere Bezeichnung dieſer Schriften, ſie in ein *ταύτας τὰς συγγραφάς* zuſammenfaſſend, als zu ſeinem Zwecke nicht gehörig weg und Diogenes macht das Mißverſtändniß, daß er glaubt, es ſei von Schriften die Rede, die Pythagoras geſchrieben habe, wo vielmehr nur von ſolchen die Rede iſt, aus denen er ſich ſeine Weisheit unſelbſtändig zuſammengeſetzt habe. —

Ob dieſe *συγγραφαί*, die nach unſerer Vermuthung Heraklit hier irgendwie näher angedeutet hatte, übereinſtimmend mit dem, was uns die Späteren über Pythagoras erzählen, die Aufzeichnungen ägyptiſcher, chaldäiſcher, babyloniſcher ꝛc. Prieſter waren, muß, trotz der hohen Wahrſcheinlichkeit der Sache, beim Mangel poſitiver Beweiſe auf ſich beruhen bleiben.

1) Die *κακοτεχνίη* ſcheint vielleicht noch eine beſondere Beziehung auf das mathematiſche Element bei Pythagoras zu haben. Denn daß Herakleitos dieſer Wiſſenſchaft, ſofern ſie Philoſophie ſein wollte, ſehr abgeneigt war, ſcheint wohl deutlich aus den Worten hervorzugehen, die im Theaetet (p. 180. B.) Sokrates dem Theodoros, der ja Mathematiker iſt, nach der von dieſem gegebenen ergötzlichen Schilderung der Heraklitiker entgegnet: „Vielleicht, Theodoros, haſt Du die Männer nur geſehen, wenn ſie Krieg führen, biſt aber nicht mit ihnen geweſen

Digitized by Google

Stellung hervorhebt, wie er ihm darin vorwirft, ſtatt den Einen „Alles durch Alles leitenden“ Gedanken des Univerſums zu begreifen und einen ſolchen ihm ureigenthümlichen Gedanken zu einem Univerſalſyſtem zu entwickeln, vielmehr in ſeiner Philoſophie einem unſelbſtändigen, halb poſitiven, halb geiſtigen, überall hergeholten Eklekticismus zu huldigen, haben wir ſchon früher (Bd. I. p. 369, 1.) Gelegenheit gehabt zu beſprechen und wird in der Anmerkung unten näher berührt. —

Dieſen Fragmenten über die Vielwiſſerei [1]) muß man aber, um Heraklit nicht Unrecht zu thun, ſofort einen andern bisher überſehenen Ausſpruch von ihm entgegenſetzen, den uns Clemens (Strom. V. c. 14. p. 262. Sylb. p. 733. Pott.) berichtet: *Χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἴστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι, καθ' Ἡράκλειτον· καὶ τῷ ὄντι ἀνάγκη* „Denn wohl müſſen gar vieler Dinge Wiſſer ſein weisheitliebende Männer, nach Herakleitos“. Der Epheſier überſah alſo die ſtrenge Nothwendigkeit eines ausgebreiteten poſitiven Wiſſens für den Philoſophen und das wechſelwirkende wenn auch dienende Verhältniß, in welchem daſſelbe zur Erkenntniß des Gedankens ſteht, durchaus nicht; und wie wäre das auch möglich geweſen bei Jemandem, der die eigenen Einfälle des Individuums nur Träume nannte, ſie für das Princip alles Wahns und Verwerflichen hielt und nur in der ſtrengen Objectivität des Univerſums das Princip aller Erkenntniß, das Wahre und Gute ſah! Am genialſten und treffendſten aber äußert ſich Heraklit über dies Verhältniß des poſitiven Wiſſens zum Wiſſen des Gedankens in einem Fragment — denn nur in dieſem Zuſammenhange dürfte wohl, wie wir nicht anſtehen zu behaupten, das nachfolgende Bruchſtück in ſeinem Werke geſtanden haben — welches uns ſowohl Clemens (Strom. IV. c. 2. p. 204. Sylb.

---

wenn ſie Frieden halten; denn Dir ſind ſie nicht eben Freund (*οὐ γάρ σοι ἑταῖροί εἰσι*)“. — Auch ſcheint ein ſolcher Gegenſatz gegen jene Disciplin bei der ſpeculativen Natur der heraklitiſchen Philoſopie nur äußerſt erklärlich und wahrſcheinlich, und ſteht dem auch keineswegs das vereinzelte Bd. I. p. 88 betrachtete Fragment entgegen.

1) Das früher in Stob. Serm. Tit. 34. p. 216. ed. Lgd. ohne Namen angeführte Fragment über die *πολυμαθίη*, welches Schleiermacher p. 344 Gataker folgend nicht abgeneigt iſt, Heraklit zuzuſprechen, Valkenaer aber dem Demokrit, gehört keinem von beiden, ſondern dem Anaxarchos an, deſſen Namen die Gaisford'ſche Ausgabe, der edit. princeps von Victor Trincavellus folgend, dem Fragmente voranſtellt und deſſen Namen ſich auch noch in dem von uns benutzten Venet. 1553. bewerkſtelligten Wiederabdruck der Trincavelliſchen Ausgabe vor dem Fragmente befindet. —

Digitized by Google

p. 565. Pott.), als Theodoret Vol. IV. p. 716. ed. Hal. berichten. „*Χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι, φησὶν Ἡράκλειτος, γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὑρίσκουσιν ὀλίγον*“. „Denn auch die Goldſuchenden, ſagt Herakleitos, graben viel Erde auf und finden Weniges“, ein Fragment, in welchem wir nur ein ſchönes, von Heraklit gebrauchtes Bild erblicken für die verhältnißmäßig geringe Gedankenausbeute — und für den vielen poſitiven Stoff, der dennoch nothwendig durchwühlt werden muß, um zu dieſer Gedankenausbeute zu gelangen.

Digitized by Google

§ 32. Organ und Methode des Erkennens. Die Sinne.

Wenn demnach das Erkennen darin beſteht, die Objecte nicht als beharrende, ſondern als ineinander übergehende und jedes als ſich in alles andere umwandelnd zu erfaſſen, womit zugleich die Erkenntniß des Einen allein und wahrhaft Allgemeinen gegeben iſt, des vernünftigen Geſetzes, welches allein alles durch alles leitet und weltbildend das All durchwaltet — wenn alſo das Erkennen nach ſeinem Inhalt bei Heraklit ebenſo concret als wahr beſtimmt iſt, ſo frägt ſich doch noch, welches iſt das formale Princip dieſer Erkenntniß in uns? durch welche Thätigkeit werden wir uns der Gegenſtändlichkeit als im beſtändigen Wandel und Proceß befindlich bewußt? Sind es zuvörderſt die Sinne, die uns dieſe Erkenntniß gewähren?

Schon aprioriſch ergiebt ſich mit großer Gewißheit, daß die Sinne dem Epheſier unmöglich als Organ dieſer Erkenntniß gegolten haben können. Denn das Weſen der Sinne beſteht gerade darin, daß ſie uns die Objecte als beharrende und als ein ruhiges Beſtehen vorſpiegeln und, was hiermit identiſch iſt (denn im heraklitiſchen Gedanken fällt nothwendig der Begriff des Beharrens mit dem Begriff der Einzelheit, die Bewegung mit dem Allgemeinen zuſammen), jeden Gegenſtand als einen einzelnen, für ſich beſtehenden und ſein Gegentheil ausſchließenden erſcheinen laſſen. Dies war ja aber dem Heraklit gerade das falſche Wähnen, der abſolute Irrthum. Unbegreiflich iſt es daher, wie nicht nur Ritter, ſondern auch Brandis I. p. 172 sq. Sextus mit großem Unrecht tadelnd die Sinne als Organ der Erkenntniß bei Heraklit gelten laſſen wollen. „Auf dieſe Weiſe — ſagt Brandis — mußte er auch den Unterſchied einer niederen und höheren Erkenntniß anerkennen und bezeichnen — — Mithin iſt die höhere Erkenntniß nicht der ſinnlichen entgegengeſetzt, wie Sextus wähnt, ſondern auch dieſe hat an jener Theil" ꝛc. Wir nennen dieſen Irrthum ſchwer begreiflich, weil er den poſitivſten Zeugniſſen und Fragmenten über die abſolute Trüglichkeit der Sinneswahrnehmungen

ſo völlig widerſpricht und weil es auch bei Heraklit keine höhere und niedere Erkenntniß gab und geben konnte*). Der abſolute Charakter dieſer Philoſophie duldete nur Eine Erkenntniß, die wahre und abſolute, die Welt als Proceß begreifende! Alles andere war ihm nach ſeinen eigenſten urkundlichen Worten abſoluter Irrthum, Traum, Schlaf, Dünkel, Lüge, Unvernunft, Krankheit und jenes eitle Wähnen, wegen deſſen er Jedem, der darin begriffen, ſich aus Schaam das Haupt zu verhüllen befahl. Es iſt alſo unmöglich bei Heraklit von zwei Arten der Erkenntniß, einer höheren und einer niederen, die auch noch Erkenntniß ſein ſollte, reden zu wollen.

Jener Irrthum iſt aber inſofern vollkommen begreiflich, als Brandis dazu theils durch ſein eigenes Mißverſtändniß der von Heraklit dem wachen Zuſtand attribuirten Vernünftigkeit, theils durch den oben widerlegten und berichtigten Irrthum des Sextus, daß das, was Allen (Subjecten) gemeinſchaftlich erſcheine, das Wahre und Gewiſſe ſei, verleitet worden iſt. Denn dann freilich könnte es ſcheinen, als müſſe den Sinneswahrnehmungen, welche allen Menſchen die Objecte ziemlich in derſelben Weiſe erſcheinen laſſen, ein hoher Grad von Zuverläſſigkeit zukommen. Wie wenig dies aber bei Heraklit der Fall war und ſein konnte, läßt ſich auch noch von einer andern Seite her erſchöpfend nachweiſen. Will man die wahre Theorie Heraklit's über die Sinneswahrnehmungen kennen lernen, ſo braucht man nur den platoniſchen Theätetos zur Hand zu nehmen. Es kann keinem Zweifel unterliegen (vgl. die Erörterung in § 37. über das Verhältniß dieſes Dialogs zu Heraklit), daß die daſelbſt von Protagoras entwickelte Doctrin, daß die ſinnliche Wahrnehmung nicht das Object ſelbſt oder überhaupt irgend etwas für ſich beſtehendes wahrnehme, ſondern durch das Zuſammentreffen einer von dem Objecte und einer von dem Subjecte — dem wahrnehmenden Sinne — ausgehenden Be-

*) Dies und die nachſtehende Entwickelung kann auch in keiner Weiſe beeinträchtigt werden durch das neue jetzt bei Pſeudo-Origenes IX. p. 281 vorliegende Fragment „*ὅσων ἀκοὴ, ὄψις μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω*“ „das, was ſich hören, ſehen, erkennen läßt, das ziehe ich vor“. Viel zu abgeriſſen theilt uns der Kirchenſchriftſteller das Bruchſtück mit, als daß man mit einiger Sicherheit den Zuſammenhang dieſes Satzes bei Heraklit ſollte beſtimmen können. Aber daß er in keiner Colliſion mit dem Obigen ſteht, iſt durch das *μάθησις* offenbar. Denn dies zeigt klar, daß ſich die Stelle nicht mit dem Verhältniß der Sinneswahrnehmungen zum Erkennen beſchäftigt, ſondern in ihr das, was wahrgenommen und erkannt werden kann, entgegengeſetzt wird Solchem, wovon überhaupt gar keine Wahrnehmung noch Erkenntniß möglich ſei.

Digitized by Google

wegung entſtehe, daß alſo z. B., um die eigenen Worte des Theaetet herzuſetzen „— — Schwarz und Weiß und jede andere Farbe aus dem Zuſammenſtoßen der Augen mit einer gewiſſen Bewegung entſteht und was wir jedesmal Farbe nennen, weder das Anſtoßende noch das Angeſtoßene ſein wird, ſondern ein dazwiſchen Jedem beſonders Entſtandenes" ꝛc. (Theaet. p. 153 E. sqq.), — es kann nicht zweifelhaft ſein, ſagen wir, daß dieſe Theorie der Sinneswahrnehmungen durchaus nicht blos Protagoras und den heraklitiſchen Sophiſten, ſondern dem Epheſier ſelbſt angehört und ihm ihre Entſtehung verdankt*). In der That iſt nach der Doctrin Heraklit's gar keine andere Auffaſſung der Sinneswahrnehmung möglich. Denn alles Seiende und Sinnliche war ihm in beſtändiger ſinnlicher Veränderung und Bewegung begriffen, ſomit einerſeits ebenſo das ſeiende wahrzunehmende Object, als andrerſeits das ſinnliche Organ, Auge, Ohr ꝛc. und deren Functionen. Die Wahrnehmung konnte ihm alſo gar nichts anderes als das Zuſammentreffen dieſer beiden ſinnlichen Bewegungen ſein. Eben deshalb konnte ihm die Wahrnehmung nicht ein objectiv und an ſich Gültiges, ſondern ein überhaupt erſt durch den Proceß dieſes Zuſammentreffens und ſomit ein einem Jeden beſonders Entſtehendes[1]) ſein. Dies beſtätigt ſich auch durch die Art, wie Plato a. a. O. dieſe Theorie vornimmt, unmittelbar nachdem er (vgl. § 23.) die eigenſten Dogmen des Epheſiers eben betrachtet hat, und wie er ſie als mit dieſen zuſammenhängend ohne Weiteres vorausſetzt. Es beſtätigt ſich ferner durch das, was uns Theophraſtus noch ſagen wird, daß die Wahrnehmung der Dinge nach Heraklit „ἐν ἀλλοιώσει" im „Uebergang derſelben" geſchähe. Es beſtätigt ſich endlich durch die damit vollkommen übereinſtimmende Art, in der Heraklit in ſeinen eigenen Fragmenten die Sinne als „Lügenſchmiede", als nicht möglicher- ſondern nothwen-

*) Sehr richtig macht hierauf jetzt Zeller zuerſt aufmerkſam (p. 486, 1.) mit den Worten: „und mag auch die beſtimmtere Ausführung dieſer Theorie erſt von den Späteren wie Kratylus und Protagoras herrühren, ſo wird doch der Grundgedanke derſelben, daß die ſinnliche Wahrnehmung das Product aus der zuſammentreffenden Bewegung des Gegenſtandes und des Sinns und deshalb ohne objective Wahrheit ſei, Heraklit ſelbſt angehören".

1) Noch ſchärfer faſt hebt dies Sokrates unmittelbar vor den aus dem Theaetetos angeführten Worten hervor: „Denke Dir alſo, Beſter, die Sache ſo, zuerſt in Beziehung auf die Augen; was Du rothe Farbe nennſt, daß dies nicht ſelbſt etwas beſonderes iſt, außerhalb Deiner Augen, noch auch in Deinen Augen, und daß Du ihm ja keinen Ort anweiſeſt, denn ſonſt wäre es ſchon irgendwo an einer beſtimmten Stelle und beharrte und würde nicht blos im Entſtehen".

Digitized by Google

digerweiſe täuſchend hinſtellt, ſowie dadurch, daß bei ihm der Begriff der Lüge und Unwahrheit überhaupt kein anderer war, als der des Vertiefens des Subjects in ſeine eigene Beſonderheit, und dies nach ihm alſo auch bei der ſinnlichen Wahrnehmung ſtatthaben mußte, wenn ſie eine das wahrnehmende Subject täuſchende Function ſein ſollte.

Betrachten wir einen Augenblick das Hohe, was mit dieſer Theorie der ſinnlichen Wahrnehmung erlangt iſt, ſo iſt es ein gedoppeltes. Einerſeits iſt mit derſelben Seitens des aprioriſchen Gedankens ſchon den Erkenntniſſen der phyſiologiſchen Wiſſenſchaft vorausgeeilt und durch dieſe Philoſophie der Bewegung anticipando im Allgemeinen richtig erkannt worden, was von jener um ſoviel ſpäter dann beſtätigt und nachgewieſen wurde, daß unſere Sinneswahrnehmungen nicht ein ruhiges Aufnehmen, ſondern Veränderungen und Bewegungen der functionirenden Organe ſelbſt ſind, wie ja z. B. das Hören durch die Erregung von Schallwellen, das Sehen in einer auf unſerer Netzhaut vor ſich gehenden Veränderung beſteht. Andrerſeits iſt mit dieſer Theorie in Bezug auf die Sinneswahrnehmungen bereits ein dem modernen Kriticismus ganz analoger Standpunkt erobert, inſofern wir nach derſelben in der Wahrnehmung gleichfalls nicht das Ding an ſich, ſondern nur unſere Wahrnehmung davon, ſeine Reflexion in uns, wahrnehmen. —

In dieſer Theorie ſelbſt ſtimmt nun Protagoras mit Heraklit nur völlig überein, er bemächtigt ſich nur der Theorie des Epheſiers. Der einzige und fundamentale Unterſchied zwiſchen Beiden in Bezug hierauf iſt, daß nach Heraklit die Sinneswahrnehmung eben weil ſie ein jedem Subjecte beſonders Entſtehendes iſt, auch keiner Gültigkeit und Wahrheit fähig iſt, ſondern Schein und Irrthum, Hingebung an das Eigene und Beſondere iſt, während nach Protagoras in Uebereinſtimmung mit ſeinem Grundſatze „Aller Dinge Maaß iſt der Menſch", deſſen dialectiſch-genetiſche Entſtehung aus der heraklitiſchen Philoſophie ſpäter näher betrachtet werden wird (§§ 36. 37.), eben deshalb jede beliebige Wahrnehmung als gleich richtig und wahr galt, und was Einem ſcheine, dies auch für ihn vorhanden war.

Weil Brandis die oben explicirte Verwechſelung des Sextus nicht bemerkt, gelangt er dazu, den Sextus um eines Berichtes willen tadeln zu müſſen, der vorzüglich wahr und unangreifbar iſt. Der Tadel, den Brandis über Sextus ausſpricht, bezieht ſich nämlich auf folgende Stelle deſſelben (adv. Math. VII, 126.): „Heraklit aber hat, da doch der Menſch mit zwei Werkzeugen zur Erkenntniß der Wahrheit ausgerüſtet erſchien, mit der ſinnlichen Wahrnehmung und der Vernunft, ähnlich den vorerwähnten

Digitized by Google

Phyſikern, die ſinnliche Wahrnehmung für unzuverläſſig gehalten. Die Vernunft dagegen ſtellt er als Kriterium auf — — — die Vernunft (*λόγον*) macht er zum Richter der Wahrheit, nicht aber jede beliebige (*οὐ τὸν ὁποιονδήποτε*, d. h. nicht die ſubjective), ſondern die allgemeine und göttliche". — (*ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ θεῖον*, sc. *λόγον*, d. h. den das All durchwaltenden Logos, das Geſetz des Proceſſes).

Den Worten nach muß man freilich hier (außer in dem *θεῖος λόγος*) nichts Heraklitiſches ſuchen wollen. Der Sache nach aber iſt der Bericht durch und durch treu und wahr und nichts richtiger als dieſe Entgegenſetzung der ſinnlichen Wahrnehmung und der vernünftigen Erkenntniß bei Heraklit. Fragmente und Zeugniſſe zeigen um die Wette, daß Heraklit, gerade wie die hegel'ſche Phänomenologie da wo das Bewußtſein aus der ſinnlichen in die überſinnliche Welt hinüberreitet, die Forderung an das Bewußtſein geſtellt habe, ſich Hören und Sehen vergehen zu laſſen. So berichtet Diog. L. IX, 7: *τὴν δὲ οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε καὶ τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι.* „Das Wähnen, ſagte er, ſei eine heilige Krankheit und das Geſicht lüge". Die Lüge, mit welcher das Auge uns täuſcht, beſteht eben darin, daß es uns Alles, während es perennirendes Proceſſiren und in ſein Gegentheil Umſchlagen iſt, als unbewegte und beharrende Objecte erſcheinen läßt, wodurch eben jenes ſubjective, Alles als ein Feſtes und für ſich ſeiendes Einzelne auffaſſende Wähnen erzeugt wird.

Ganz mit Unrecht meint Schleiermacher (p. 365) dieſer Ausſpruch, daß das Geſicht lüge, ſei einzuſchränken auf die Fälle „wo es gegen die allgemeine Anſchauung des Fluſſes aller Dinge mit dem Scheine einer Beharrlichkeit und eines Beſtehens des Einzelnen täuſcht". Dies hängt mit Schleiermacher's Verkennung des heraklitiſchen Grundgedankens, und der heraklitiſchen Bewegung ſelbſt zuſammen. Allemal und ſtets gewährt das Auge dieſe Täuſchung und läßt die Dinge als beharrende erſcheinen. Denn auch wo es die Dinge in Bewegung zeigt, z. B. beim Fließen eines Stromes, hat dieſe ſinnliche Ortsbewegung doch gar nichts mit der heraklitiſchen Bewegung zu ſchaffen, welche abſolute *μεταβολή*, beſtändige Umwandlung der Dinge in einander iſt, und dieſen continuirlichen Umwandlungsproceß eines Jeden in ſich ſelbſt bringt das Auge nirgends zur Wahrnehmung.

So führt uns Sextus a. a. O. zum Beleg ſeines Berichtes ein Fragment des Epheſiers an: *ἀλλὰ τὴν μὲν αἴσθησιν ἐλέγχει λέγων κατὰ λέξιν „„κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων"".* aber die ſinnliche Wahrnehmung tadelt er

wörtlich sagend: „Schlechte Zeugen sind den Menschen die Augen und Ohren Derer, die ungebildete (rohe) Seelen haben“*).

Dasselbe Fragment findet sich noch bei Stob. Serm. Tit. IV. p. 55. T. I. p. 114. Gaisf., wo es nach Schleiermacher's Bemerkung aus Sextus zu verbessern (nämlich *μάρτυρες* einzuschalten und das erklärende *ἀφρόνων* hinauszuwerfen) ist. — Umsonst würde es sein, einwenden zu wollen, daß nach diesem Bruchstück die sinnliche Wahrnehmung doch nicht als unbedingt unzuverlässig erscheine, da sie nur bei rohen Seelen als ein schlechter Zeuge hingestellt werde, bei den somit zur wahrhaften Erkenntniß gelangten Seelen der Wahrheit empfänglich sein könne. Denn wenn die Sinneswahrnehmung durch eine anderswoher geschöpfte Erkenntniß, deren Organ zu untersuchen uns noch übrig bleibt, durch eine bereits zur wahren Vernunfteinsicht gebildete Seele corrigirt werden muß, um nicht zu täuschen, so bleibt für die unmittelbare Wahrnehmung der Sinne als solcher eben nur die Lüge und Täuschung.

Auch Tertullianus bezeugt in einer bisher unbeachtet gebliebenen Stelle diese Verwerfung der Sinne bei Heraklit, de anima c. 17. p. 318. ed. Rig. Visus est et auditus et odoratus et gustus et tactus. Horum fidem Academici durius damnant; secundum quosdam et Heraclitus et Diocles et Empedocles.

In demselben Sinne ist auch zweifelsohne das Fragment bei Clemens zu fassen: „*Θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες, ὕπνος*“ (Strom. III. c. 3. p. 186. Sylb. p. 520. Pott.). „Tod ist, was wir wachend sehen, was aber schlafend, Traum“. Der Gedankenzusammenhang ist nämlich wohl jedenfalls dieser: Ueberall

*) Gestützt auf eine von ihm zuerst angeführte Stelle des Athenaeus V. p. 178. f.: „*δεῖ τὸν χαίροντα μήτε βοπᾶν μήτε αὐχμᾶν μήτε βορβόρῳ χαίρειν καθ' Ἡράκλειτον*“ „man müsse sich nicht — — des Kothes freuen nach Heraklit“ will Bernays, Rhein. Mus. IX: 262 sqq. das Bruchstück so umändern: „*ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα. βορβόρου ψυχὰς ἔχοντος*“ „wenn Schlamm die Seelen einnimmt“. Mit Recht hat sich bereits Zeller p. 486, 4. gegen diese Conjectur ausgesprochen. Gegen Bernays Bemerkung, daß bei Heraklit schwerlich bereits das Wort Barbar die Bedeutung „roh“ gehabt haben dürfe, erwidert Zeller: „Diese braucht man ihm aber auch bei der gewöhnlichen Lesart nicht zu geben, man wird vielmehr einen bessern Sinn erhalten, wenn man es in seiner ursprünglichen Bedeutung nimmt: einer, der meine Sprache nicht versteht und dessen Sprache ich nicht verstehe. Heraklit sagt dann in seiner bildlichen Ausdrucksweise: „es nützt nichts zu hören, wenn die Seele die Sprache, welche das Ohr vernimmt, nicht versteht“, worauf Zeller richtig übersetzt: „schlechte Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, wenn sie unverständige Seelen haben“.

Digitized by Google

täuſchen wir uns, indem wir glauben Feſtes, Beſtehendes wahrzunehmen, während es in Wahrheit beſtändiges Untergehen iſt, was wir zu Geſichte bekommen, denn was wir wachend ſehen und für Leben halten, iſt nur perennirendes Sterben, beſtändiges Vergehen ſeiner ſelbſt, und was wir im Schlafe für feſte auf ſich beruhende Gegenſtände halten, ſind nur haltloſe, vorüberrauſchende Träume*). Die wirklichen Gegenſtände, die wir im Wachen erblicken, ſind aber (denn dieſer Gedanke ſcheint uns vielleicht noch implicite in dem Fragmente liegen zu können), da ſie nur im fortwährenden Sterben und Vergehen ihr Daſein haben, nicht feſter und beharrender als ſelbſt die Träume.

Clemens hat alſo ganz recht und das Fragment diesmals weit richtiger als Schleiermacher erfaßt[1]), wenn er vor Anführung deſſelben ſagt:

---

*) In umgekehrtem Sinne nimmt Zeller p. 485 die von Clemens angeführten Worte, indem er ſie paraphraſirt: „ſie (die Sinne) laſſen uns als ein Todtes und Starres erſcheinen, was in Wahrheit das Lebendigſte und Beweglichſte iſt", und dann überſetzt „wie wir im Schlaf Traumartiges ſehen, ſo ſehen wir im Wachen Todtes". Nach dieſer Auffaſſung wird uns nämlich der *θάνατος*, den wir überall ſähen, nur durch die Sinne vorgeſpiegelt. Nach der obigen Auffaſſung dagegen iſt gerade die objective Wahrheit des Daſeins, welches uns nur die Sinne als ein Leben und Beſtehen vorſpiegeln, dieſe: beſtändiges Sterben (*θάνατος*) zu ſein. — Es ſcheint uns dies dem Sinn des Fragmentes entſprechender, ſchon weil man einerſeits doch ſchwerlich ſagen kann, daß uns die Sinne die Welt und Natur als todt erſcheinen laſſen und weil es andrerſeits mißlich iſt, das Subject *θάνατος* als „Todtes" nehmen zu ſollen, ſtatt für den Proceß und Act des Sterbens.

1) Dieſe Auffaſſung dürfte ſich auch noch durch den Vergleich mit einer ſehr heraklitiſirenden Stelle bei Philo beſtätigen, de Josepho p. 544. T. II. p. 59. Mang.: — — *ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ πάνδημον καὶ μέγαν ὄνειρον οὐ κοιμωμένων μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐγρηγορότων εἰωθὼς ἀκριβοῦν· ὁ δὲ ὄνειρος οὗτος, ὡς ἀψευδέστατα φάναι, ὁ τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ βίος· ὡς γὰρ ἐν ταῖς καθ' ὕπνον φαντασίαις βλέποντες οὐ βλέπομεν, καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούομεν καὶ γευόμενοι ἢ ἁπτόμενοι οὔτε γευόμεθα οὔτε ἁπτόμεθα, λέγοντες οὐ λέγομεν — — — οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν παρεγρηγορότων αἱ φαντασίαι τοῖς ἐνυπνίοις ἐοίκασιν· ἦλθον, ἀπῆλθον, ἐφάνησαν, ἀπεπήδησαν, πρὶν καταληφθῆναι βεβαίως, ἀπέπτησαν.* — — *Οὗτος ἦν ὁ ποτὲ βρέφος καὶ μέτα ταῦτα παῖς, εἶτα ἔφηβος, εἶτα μειράκιον καὶ νεανίας ἀδθὶς, εἶτ' ἀνὴρ καὶ γέρων ὕστατον ἀλλ οὐ πάντ' ἐκεῖνα· οὐκ ἐν μὲν παιδὶ τὸ βρέφος ὑπεξῆλθεν, ὁ δὲ παῖς ἐν παρήβῳ, ὁ δ' ἔφηβος ἐν μειρακίῳ, τὸ δὲ μειράκιον ἐν νεανίᾳ, ἐν ἀνδρὶ δὲ ὁ νεανίας, ἀνὴρ δὲ ἐν γέροντι γῆρας δ' ἐπὶ τελευτῇ; Τάχα μέντοι τάχα καὶ τῶν ἡλικιῶν ἑκάστη παραχωροῦσα τοῦ κρατοῦντος τῇ μετ' αὐτὴν προαποθνήσκει, τῆς φύσεως ἡμᾶς ἀναδιδασκούσης ἡσυχῇ μὴ δεδιέναι τὸν ἐπὶ πᾶσι θάνατον, ἐπειδὴ τοὺς πρότερους εὐμαρῶς ἠνέγκαμεν, τὸν βρέφους, τὸν παιδὸς, τὸν ἐφήβου, τὸν μειρακίου, τὸν νεανίου, τὸν ἀνδρὸς· ὧν οὐδεὶς ἔτ' ἐστι γήρως ἐπίσταντος. Τὰ δὲ ἄλλα ὅσα περὶ τὸ σῶμα οὐκ ἐνυπνία; κτλ.*

Digitized by Google

„Wie? Nennt nicht auch Heraklit die Geneſis Tod?“ wogegen Schleierm. p. 473 merkwürdiger Weiſe Einſprache thut mit den Worten: „Und nicht hat er, wie Clemens meint, die *γένεσιν* gewollt *θάνατος* nennen, ſondern das nicht mehr werdende, erſtarrte“. Dies iſt in doppelter Hinſicht falſch. Daß Heraklit das Leben immerwährendes Sterben genannt, wiſſen wir ja aus einer ganzen Reihe von Bruchſtücken, welche dieſe Identität von Leben und Tod behandeln, ſo daß man ſchon an und für ſich nicht berechtigt wäre, einen andern Sinn in die Stelle bringen zu wollen. Einen ſolchen duldet dieſe aber auch gar nicht; denn Das, was wir „wachend ſehen“, iſt doch durchaus nicht, wie aus Schleiermacher's Worten folgen würde, „das nicht mehr werdende, erſtarrte“, was bei Heraklit höchſtens nur vom Leichname gelten könnte, ſondern es iſt im Gegentheil in raſtloſer Bewegung und Umwandlung begriffen, wenn auch die Augen dieſelbe nicht wahrzunehmen vermögen und ihm den Schein eines feſten Beſtehens leihen.

In dieſen Zuſammenhang gehört daher auch unbedingt ein Fragment, welches nicht nur von Clemens, der es uns aufbewahrt hat, ſondern auch von allen Späteren trotz ſeiner Einfachheit merkwürdig mißdeutet worden iſt (Strom. V. c. 1. p. 235. Sylb. p. 649. Pott.): „*Δοκεόντων γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει φυλάσσειν· καὶ μέντοι καὶ δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας*“ *ὁ Ἐφέσιός φησιν· οἶδεν γε καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων, ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωϊκοί*“.

Clemens meint alſo ganz ernſtlich, daß hier von lügneriſchen Subjecten und deren Fegefeuerbeſtrafung die Rede ſei. — Schleiermacher will verbeſſern *δοκεόντα γὰρ ... γινώσκειν φυλάσσει* und überſetzt (p. 352): „Das Scheinbare vermeidet der Trefflichſte im Erkennen und Strafe wird ergreifen, welche Falſches erfinden und bezeugen“.

Allein was die Aenderung des Textes*) betrifft, ſo iſt ſie nicht nur unberechtigt, ſondern auch nicht genügend, da, abgeſehen von der Bedenklichkeit der Conſtruction *φυλάσσει γινώσκειν*, der Ueberſetzung zufolge das Participium *γινώσκων* erfordert würde. Die Schleiermacher'ſche Texteänderung würde nicht zu der Ueberſetzung „im Erkennen“ berechtigen, ſondern die Ueberſetzung erheiſchen: „das Scheinbare vermeidet der Treff-

*) Dieſe wird auch von Zeller p. 487, 4. gebilligt, der das Fragment gleichfalls als einen Proteſt auffaßt „gegen den Leichtſinn, der mit der Wahrheit ſein frevelhaftes Spiel treibt“.

Digitized by Google

lichſte zu erkennen", was natürlich ſinnwidrig wäre. Zu der Aenderung des Textes hat ſich aber Schleiermacher überhaupt nur dadurch veranlaßt geſehen, daß er den Irrthum des Clemens noch theilte, in den *ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας* lügneriſche Subjecte zu ſehen. In der That aber braucht man ſich doch nur der obigen Stelle des Diogenes L., Heraklit habe geſagt, daß das Geſicht lüge (*ψεύδεσθαι*) und beſonders des Fragmentes bei Sextus zu erinnern, wo Ohren und Augen ausdrücklich ſchlechte Zeugen, *κακοὶ μάρτυρες*, genannt werden, um zu ſehen, daß auch hier mit den Lügen-Schmieden und Zeugen nur die — Sinne gemeint ſind, nicht beſondere Subjecte! Dann iſt auch jede Aenderung überflüſſig (auch die von *δοκεόντων* in *δοκεόντα*, da *φυλάσσειν*, wie es, wenn auch ſelten, im Activ die Medialbedeutung hat, ſo auch dann den Genitiv, wenn auch ſeltener als den Accuſativ regiert) und wir überſetzen demnach: „Vor dem Scheinbaren weiß ſich der Bewährteſte zu hüten, und wahrlich die Dike wird ergreifen die Lügen-Schmiede und Zeugen".

Das „Scheinbare", vor welchem ſich der Bewährte zu hüten weiß, iſt in unſerer Auffaſſung eben das feſte Beſtehen, welches die Sinne uns vorſpiegeln. Die Lügenzeugen und Lügenſchmiede ſind die Sinne ſelbſt, und ob man überſetze „die Dike" oder, was im Grunde auf daſſelbe hinausläuft, „Strafe wird ergreifen" ꝛc. — beidemal iſt es nicht eine beſondere jenſeitige oder diesſeitige, die Lügner treffende Strafe, von der die Rede iſt, ſondern es iſt die aufhebende Macht des Negativen, welche über alles Endliche und auf ſich Beharrenwollende kommt, und es verſchwinden läßt. Es iſt der — Tod, von dem die Rede iſt und der als eine Strafe der Sinne ausgedrückt werden kann! Was durch den Tod zu Grunde geht, ſind eben die uns ein feſtes Beſtehen vorſpiegelnden Sinne. Der Tod iſt die gerechte Strafe der Sinne, er iſt die an ihnen ſelbſt hervortretende objective Dialectik, die Wahrheit des feſten Seins, welches ſie uns vorſpiegeln. Er zeigt, daß es die Natur des Seins iſt, nicht zu beſtehen, ſondern zu vergehen, eine Erfahrung, welche die Sinne, die eben weil ſelbſt ſinnlich, auch alles Sinnliche als feſtes Beharren erhalten wollten, im Tode nun an ſich ſelbſt machen. So iſt er die gerechte Auflöſung und die wahrhafte Dialectik der Lüge des Beharrens, mit welcher die Sinne uns täuſchen, eine Dialectik, welche über ſie kommt und ſie jetzt die Wahrheit des Seins zu erfahren zwingt. — Die Seele geht in dieſem Tod nicht unter; er iſt im Gegentheil nur die Reinigung der Seele von den Sinnen. Die Seele ſelbſt iſt reinſter Proceß, deren Tod gerade das ſinnliche Daſein, d. h. ihre eigene mit der Annahme der Sinne vorſichgehende Verſinnlichung ausmacht, wie wir ja

Digitized by Google

deshalb (siehe §§ 5. 7.) in einer Reihe von Fragmenten gehört haben, das Leben des Menschen sei der Tod der Seele, des Menschen Tod der Seele Wiederaufleben. — So begreift man auch, wie äußerst leicht Clemens zu dem fast komischen Irrthum kommen konnte, ja kommen mußte, der sich in der von ihm der Anführung des Fragmentes angehängten Reflexion findet. „Es kennt also auch dieser (Heraklit), sie gelernt habend aus der Philosophie der Barbaren, die Reinigung (*κάθαρσιν*) durch Feuer derer, welche ein schlechtes Leben geführt haben, eine Reinigung, welche die Stoiker später *ἐκπύρωσις* nannten".

Denn der Zusammenhang, in welchem jenes Fragment bei Heraklit stand, muß ganz so gewesen sein, daß, wenn man zwischen Idee und sinnlich-bildlicher Hülle nicht genau unterschied, er allen Anlaß zu diesem Irrthum gab. Die Worte des Clemens sind aber nicht nur noch deswegen wichtig, weil sie constatiren, daß der Ausdruck *ἐκπύρωσις* keinesfalls bei Heraklit vorkommt und erst stoisches Product ist, sondern wenn Clemens in diesem Punkte wirklich Recht hat, wenn die Stoiker wirklich die Reinigung und Vernichtung *ἐκπύρωσις* nannten und für heraklitische Weltverbrennung ausgaben, welche in diesem Fragment und dem im Werke damit in Zusammenhang Stehenden bei Heraklit gemeint war, so würde schon aus dieser einzigen Stelle über und über feststehen, daß Heraklit nicht das Geringste von einer realen Weltverbrennung im gewöhnlichen Sinne gewußt hat, und dennoch sehr begreiflich sein, wie die Stoiker seinen beständigen, als Feuer und Umwandlung in Feuer von ihm dargestellten Proceß des Negativen irrthümlich für eine solche *ἐκπύρωσις* genommen haben. —

Obgleich also die Sinne im Allgemeinen schlechte Zeugen und Lügenschmiede sind, nahm Heraklit doch Unterschiede in Bezug auf die relative Treue oder richtiger, in Bezug auf die größere oder geringere Täuschung der verschiedenen Sinnesorgane an, wie eine Mittheilung des Polybios (LXII.) beweist: *„ἀληθινωτέρας δ' οὔσης οὐ μικρῷ τῆς ὁράσεως καθ' Ἡράκλειτον, ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες"*. „Die Augen sind genauere Zeugen, als die Ohren". Dies Urtheil könnte bei Heraklit auf den ersten Blick Wunder nehmen, da die Augen uns die Gegenstände als ruhendes und festes Bestehen erscheinen lassen, während der Ton, den wir vernehmen, auch für das Ohr selbst sich als eine Bewegung kundgiebt. Allein während einerseits diese sinnliche Bewegung ebensosehr wie die vom Auge an manchen Arten von Gegenständen, am Ziehen der Wolken und Fließen der Wellen ꝛc. aufgezeigte Bewegung weit entfernt war, mit jener in der Umwandlung und processi-

Digitized by Google

renden Identität von Sein und Nichtsein beſtehenden Bewegung identiſch zu ſein[1]), welche nach Heraklit das All durchwaltete, mußte ihm zu Gunſten der Augen den Ausſchlag geben, der bereits oben (§ 30.) ausführlicher auseinandergeſetzte Unterſchied, daß beim Hören das Gegenſtändliche, der Ton, innerhalb des Subjectes, ſomit als ein ihm Inneres und mit ſeiner Einzelheit Zuſammenfallendes vernommen wird, während das Auge die Welt des Daſeins dem Subject als eine von ihm unterſchiedene und getrennte allgemeine Außenwelt zum Bewußtſein bringt, das Auge alſo dasjenige Sinnesorgan iſt, durch welches die Subjecte die Gegenſtändlichkeit im Unterſchiede von ihrer eigenen unmittelbaren Perſönlichkeit, d. h. als Allgemeines erfaſſen*).

Einen relativen, den Augen eingeräumten Vorzug ſcheint auch zu beſtätigen das bisher überſehene Zeugniß des Chalcidius, welches jedenfalls einen klaren Blick in die exponirte Theorie der Sinnenwahrnehmung überhaupt bei Heraklit gewährt, in Platon. Timaeum p. 330 ed. Meurs.: „At vero Heraclitus intimum motum qui est intentio animi, sive animadversio, dicit porrigi per oculorum meatus; atque ita tangere tractareque visenda“.

Es iſt evident, wie dieſes Zeugniß einerſeits mit dem Berichte des Sextus über den durch die Sinnenöffnungen wie durch Fenſterchen her-

---

1) Und deshalb konnte auch Ariſtoteles mit vollem Recht den Heraklit meinend ſagen (Phys. Ausc. VIII. c. 3. p. 253. B.) „und einige ſagen, daß von dem Seienden nicht nur das Eine bewegt werde und Anderes nicht, ſondern alles und immer, aber es entgehe dies unſerer Wahrnehmung“ (ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν), ohne daß man mit Alex. Aphrod. (ſiehe Simplic. in Phys. f. 276) die Stelle gewaltſam auf die Atomiſtiker einzuſchränken braucht, die ſie vielmehr weniger als den Epheſier im Auge hat.

*) In Folge dieſes durch die frühere Erörterung und zumal durch das Bruchſtück „der Schlafende iſt verlöſchten Geſichtes“ und die Ausführung über daſſelbe (p. 209 sqq.) feſtgeſtellten Sinnes dieſes heraklitiſchen Ausſpruchs ſcheint uns auch die Anſicht Zeller's p. 486, 3. nicht richtig, es liege in den von Polybius angeführten Worten nur das ganz Gewöhnliche, was auch Herodot I, 8. faſt gleichlautend ausdrücke, daß man ſich auf die eigne Anſchauung beſſer verlaſſen kann, als auf fremde Augen. Noch irriger aber ſcheint uns die Anſicht von Bernays Rhein. Muſ. IX, 262, welcher den Grund jenes dem Geſichtſinn eingeräumten Vorzuges darin findet, daß er „der lauterſte Augenzeuge des Feuers“ iſt; denn abgeſehen von Anderem, liegt hierin wieder der Grundirrthum vor, als ſei das ſichtbare ſinnliche Feuer dasjenige, worauf es bei Heraklit ankomme und das ihm Quelle der Erkenntniß ſei, wie denn auch Bernays daſelbſt (p. 261) ausdrücklich die Fähigkeit das Feuer wahrzunehmen, als den Maaßſtab für den relativen Werth der Sinne bei Heraklit hinſtellen will.

vorguckenden Geiſt übereinſtimmt, andererſeits aber durch die Zurückführung der Wahrnehmung auf die „innere Bewegung“ des Geiſtes den ſyſtematiſchen Punkt, welchen die ſinnliche Wahrnehmung in der Theorie des Epheſiers einnahm, ſehr gut hervortreten läßt. Ebenſo beſtätigt dieſes Zeugniß Das, was wir früher (p. 315 sqq.) über die nothwendige Unwahrheit der ſinnlichen Wahrnehmung, ſowie darüber, daß ſie bei Heraklit in dem Zuſammentreffen zweier beſondern Bewegungen vor ſich gehe und jedem Subjecte beſonders entſtehe, auseinandergeſetzt haben. Sie beſtätigt dies dadurch, daß die Wahrnehmung hier ausdrücklich als eine Bewegung, ein intimus motus des Subjects angegeben wird, der aber, inſofern er ſich auf die in ſtetem Fluſſe befindlichen ſinnlichen Einzelgegenſtände richtet, dieſelben immer nur in einem zufälligen und ebenſo flüchtig vorüberrauſchenden Stadium berühren und antreffen kann [1]). —

Auch über den Geruch hat Heraklit ſich geäußert, wie zunächſt die Stelle des Plutarchus zeigt (de fac. lun. p. 943 p. 820. Wytt.) „*καὶ καλῶς Ἡράκλειτος εἶπεν ὅτι αἱ ψυχαὶ ὀσμῶνται καθ' ἅδην*“, eine Stelle, die viel zu abgeriſſen und vereinzelt ſteht, als daß wir eine Vermuthung darüber aufſtellen ſollten, wie Heraklit dies gemeint habe. Deutlicher iſt ſchon, was Ariſtoteles ſagt (de sensu et sensili c. 5. p. 443. B.): „*διὸ καὶ Ἡράκλειτος οὕτως εἴρηκεν, ὡς εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν*“, „weshalb — nämlich weil der Geruch entſtehe durch eine rauchartige Verdunſtung, welche die Mitte zwiſchen Luft und Erde bilde — auch Heraklit ſo ſich ausgedrückt hat, daß wenn alles Seiende Rauch würde, die Naſe es unterſcheiden würde“. Schleiermacher (p. 366) bemerkt bereits, es müſſe zweifelhaft bleiben, ob dies, wie Alex. Aphrod. es erklärt, ſo zu verſtehen ſei, die Naſe würde dann Alles wahrnehmen, weil der rauchartige Dunſt ihr eigenthümlicher Gegenſtand iſt, oder ob „Herakleitos in einer durchgeführten Zuſammenſtellung dem Geruch einen Vorzug eingeräumt vor allen übrigen Sinnen, eben weil er nicht ein Beſtehendes als ſolches, ſondern nur die Ausdünſtung, das Uebergehen aus einem gebundenen Zuſtande in einen andern, alſo am ausſchließendſten und unmittelbarſten das Werden ſelbſt wahrnehme

1) Während die wirkliche Erkenntniß nach einem andern ſpäter zu betrachtenden Zeugniß deſſelben Chalcidius nur durch ein Zuſammenſchließen der Seele mit dem unſinnlichen, die Welt leitenden Vernunftgeſetz oder was hiermit zuſammenfällt, mit dem totalen Weltlauf ſich vermittelt, ein Zuſammenſchließen, welches, wie uns Chalcidius bezeugen wird, gerade die Ruhe und Abſtraction des Geiſtes von den Sinnesfunctionen erfordert.

Digitized by Google

und habe deshalb auch den Seelen im Zuſtande der möglichſten Abgelöſtheit vom Leibe, im Hades, noch dieſe Art der Wahrnehmung beigelegt".

Jene Erklärung des Alex. Aphrod. würde beſſer zu dem Zuſammenhange bei Ariſtoteles paſſen; die Schleiermacher'ſche Vermuthung aber, daß der Naſe ein Vorzug habe eingeräumt werden ſollen, weil ſie gerade das Uebergehen des Gegenſtandes aus einer Form in andere wahrnimmt, muß gewiß dem heraklitiſchen Gedanken ſehr angemeſſen erſcheinen*), was wohl zur Gewißheit wird, wenn man beachtet, wie Theophraſtos (T. I. p. 647) von Heraklit (und Anaxagoras) ſagt, die Wahrnehmung geſchehe nach ihm in dem Uebergang der Dinge aus einer Form in die andere, — *οἱ δὲ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνοντες ἐν ἀλλοιώσει γίνεσθαι*, einen Uebergang, auf deſſen Wahrnehmung er auch, nach dem weiteren Verlauf dieſer Stelle, die Thätigkeit des Gefühls zurückführte (*ἐπιμαρτυροῦν δ' οἴονται καὶ τὸ περὶ τὴν ἁφὴν συμβαῖνον*[1])· *τὸ γὰρ ὁμοίως τῇ σαρκί· θερμὸν ἢ ψυχρὸν ποιεῖν αἴσθησιν*). Keinesfalls aber konnte von ihm dieſes Vorzugs wegen dem Geruch eine zu hohe Stellung und Bedeutung eingeräumt werden, da der Geruch immer nur einen einzigen ganz beſtimmten ſinnlichen Uebergang und zwar den auf dem Wege nach Oben am tiefſten ſtehenden, nämlich die Auflöſung feſter Körper, die Verflüchtigung deſſen, was zur elementariſchen Stufe der Erde gehört, wahrnehmen kann, womit die Worte des Ariſtoteles unmittelbar vor der a. St. übereinſtimmen „einigen aber ſcheint die rauchartige Verdunſtung Gegenſtand des Geruchs zu ſein, als die gemeinſchaftliche Mitte von Erde und Luft" (*δοκεῖ δ' ἐνίοις ἡ καπνώδης ἀναθυμίασις εἶναι ὀσμή, οὖσα κοινὴ γῆς τε καὶ ἀέρος*). —

---

*) Die Auffaſſung dieſes ſo einfachen und ſchon von Schleiermacher richtig interpretirten Bruchſtücks durch Bernays Rhein. Muſ. IX. p. 265., welcher in demſelben die Naſen den Weltbrand riechen laſſen will — (zu welchem Behufe er auch ohne Grund gegen die Treue der Optative *εἰ γένοιτο ... ἂν διαγνοῖεν* angehen muß, welche das Factum nicht als ein in der Zukunft eintretendes, ſondern im Gegentheil ſchlechthin hypothetiſches hinſtellen) — hat bereits Zeller p. 483, 5., obwohl er ſonſt der Weltbrandstheorie beiſtimmt, als eine gezwungene bezeichnet. Dieſe nach jeder Seite hin gewiß unmögliche Auslegung beweiſt nur wieder einmal, bis wohin ſich ſelbſt treffliche Forſcher hin und wieder zu Gunſten einer liebgewordenen Meinung hinreißen laſſen!

1) Man vgl. auch die ironiſch-ſcherzhafte Etymologiſirung der Perſephone als *Φερρέφαττα, Φερέπαφα* im Kratylos p. 404. D. p. 108. St.: *τὸ δὲ μηνύει σοφὴν εἶναι τὴν θεόν· ἅτε γὰρ φερομένων τῶν πραγμάτων, τὸ ἐφαπτόμενον καὶ ἐπαφῶν καὶ δυνάμενον ἐπακολουθεῖν σοφία ἂν εἴη. Φερέπαφα οὖν διὰ τὴν σοφίαν καὶ τὴν ἐπάφην τοῦ φερομένου ἡ θεὸς ἂν ὀρθῶς καλοῖτο.*

§ 33. Fortsetzung. Die Seele als Organ der Erkenntniß. Die Selbstoffenbarung des Wahren.

Wenn aber die Sinne unfähig sind, den beständigen Umwandlungsproceß zu erkennen, in welchem das Dasein besteht, wenn sie, statt uns die processirende Identität von Sein und Nichtsein, welche das All durchwaltet, zu zeigen, uns vielmehr durch den Schein von festem Bestehen täuschen, welchen sie den Gegenständen leihen, — welches ist dann das formale Princip des Erkennens, welches ist das Organ der Erkenntniß im Menschen und wie ist es möglich, daß trotz jener Täuschung dennoch erkannt wird?

Es ist von der höchsten Wesentlichkeit, sich die Antwort auf diese Frage mit vollständigster Bestimmtheit und Schärfe zu ertheilen, wenn man sich wirklich über die ganze Höhe heraklitischer Philosophie und doch zugleich über ihre Schranke klar werden, wenn man an Einem einzigen Punkte die speculative Tiefe und zugleich doch wieder den Mangel des heraklitischen Gedankens und seines Systems übersehen will. Es ist die genaueste Untersuchung dieser Frage zumal dann unabweislich, wenn man den Wendepunkt, den Heraklit in der Geschichte der Entwickelung des Gedankens bildet, das genetische Verhältniß, in welchem er zu den ihm vorangegangenen und ihm nachfolgenden Philosophieen steht, genau erkennen und hierbei in seiner inneren Tiefe erfassen will, wie Heraklit, der bereits zur Erkenntniß des reinen, von aller Sinnlichkeit und allem Sein, selbst von der Zahl und dem abstracten eleatischen Sein befreiten, speculativen Gedanken der Negativität und zur logischen Kategorie durchdrungen war, dennoch wesentlich Physiker und zwar in seinem logischen Gedanken selbst noch Physiker ist. —

Auf die Frage, welches ist das Organ der Erkenntniß im Menschen, ist die Antwort bei Heraklit zwar gleichfalls, wie in vielen andern Philosophieen: die Seele, aber — und dies bildet eben seine specifische Diffe-

Digitized by Google

renz —, die Seele nicht als denkend, die Seele nicht qua Fürſichſein des Selbſtbewußtſeins und deſſen innere geiſtige Thätigkeit, ſondern die Seele ſelbſt noch als ſeiend.

Die Seele iſt ihm nämlich an ſich derſelbe reinſte Proceß, dieſelbe ungehemmte, beſtändig in ihr abſolutes Gegentheil umſchlagende Identität von Sein und Nichtſein, welche auch den allgemeinen die Natur durchwaltenden *λόγος* bildet. Dieſe ununterbrochene Wandelbewegung, beſtändig in das abſolute Gegentheil ſeiner ſelbſt umzuſchlagen und hierin mit ſich identiſch zu ſein, iſt die Subſtanz der Seele, wie ſie das Geſetz alles Daſeins iſt.

Dies iſt die heraklitiſche „Gleichartigkeit der Seele mit dem All, von der auch Sextus ſpricht (adv. Matth. VII. 130), obwohl Gleichartigkeit ein nicht ganz paſſender Ausdruck iſt, für den beſſer Identität geſagt wird. Wegen dieſer Gleichheit der Seele mit dem die Natur durchdringenden *λόγος*, wegen deſſen, was, genau geſprochen, die Seele als noch objectives Ens iſt (im Unterſchiede von ihrem Fürſichſein und Inſichſein), iſt ſie an ſich ſchon — weil ſelbſt abſoluter Proceß — abſolute Vernünftigkeit und abſolutes Erkennen!

Dadurch, daß die Seele dies iſt, daß ſie Bewegung iſt, — und zwar ferner nicht ſinnliche, ſondern unſichtbare beſſere Harmonie (ſ. Bd. I. p. 98 sqq. § 18. u. ſonſt), d. h. im Unterſchiede von dem ſinnlichen Daſein ſchlechthin unaufgehalten proceſſirende Dialectik der ſofort ineinander übergehenden und jedes mit ſeinem Gegentheil identiſchen ideellen Momente von Sein und Nichtſein, kurz, dadurch, daß ſie Das iſt, was wir logiſche Bewegung nennen würden, — alſo durch dies ihr objectives Sein iſt die Seele Erkennen, wie andererſeits nie überſehen werden darf, daß dieſes ihr Sein nur in der abſoluten Unruhe, im objectiven Proceß von Sein und Nichtſein beſteht.

Wir eilen, dies ſowohl durch Zeugniſſe zu belegen, als eben hieran den von uns gemeinten Unterſchied völlig klar zu machen und das in ihm Enthaltene weiter zu entwickeln.

Vor Allem kommt hier die erſt jetzt in ihrem ganzen Umfange und ihrer ganzen tiefen Richtigkeit zu verſtehende Stelle des Ariſtoteles in Betracht, de Anima I. c. 2. p. 405. B.: „*καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχὴν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν· καὶ ἀσωματώτατον δὴ καὶ ῥέον ἀεί· τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεσθαι, ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα κἀκεῖνος ᾤετο καὶ οἱ πολλοί*“, „auch Herakleitos ſagte, daß die *ἀρχή* (das Grundprincip von Allem) die Seele ſei, nämlich der Proceß, aus welchem alles Andere

Digitized by Google

entſteht und zwar ſei ſie (die Seele) das abſolut Unkörperliche und immer Fließende, denn das Bewegte werde nur durch ein ſich Bewegendes erkannt; für in Bewegung befindlich aber hielt jener das Seiende und die Meiſten". — Nicht leicht ſcheint es uns einen größeren Irrthum zu geben, als die von Schleiermacher p. 486 ausgeſprochene Meinung, die Stelle zeige nur, wie wenig Ariſtoteles den Epheſier verſtanden. Sie zeigt im Gegentheil nur, wie tief er ihn verſtanden. Wörtliches muß man freilich in ihr nicht ſuchen wollen, und ἀρχή iſt allerdings keine heraklitiſche, ſondern eine ariſtoteliſche Beſtimmung. Wohl aber war Ariſtoteles, in ſeiner Terminologie über Heraklit berichtend, durchaus berechtigt, das continuirlich und unausgeſetzt weltbildende Princip bei Heraklit, das Princip des proceſſirenden Werdens, es ſeiner eigenen Terminologie annähernd, ἀρχή zu nennen.

Dies muß auch Schleiermacher ſelbſt zugeben, indem er ſagt: „Kann man alſo etwas nach Herakleitos Seele des Ganzen nennen, ſo wird dies denn auch ἀρχή ſein, aber keineswegs ξηρὰ ἀναθυμίασις". Abgeſehen von der merkwürdigen zweifelnden Form dieſes Satzes, ob man etwas nach Heraklit Seele des Ganzen nennen könne, da doch ſeine ganze Philoſophie nur von dieſem Einen handelt, welches die beſtändig kreiſende Seele des Ganzen genannt werden muß, ſo gründet ſich alſo der Tadel Schleiermacher's nur auf ſeine eigene, durchaus irrthümliche Auffaſſung der ἀναθυμίασις, ein Irrthum, auf den wir bald zurückkommen.

Zuerſt conſtatiren wir aus dieſer Stelle, daß auch Ariſtoteles gewußt, wie die ἀρχή, oder um heraklitiſcher zu reden, der allgemeine weltbildende und weltdurchwaltende λόγος des Heraklit, d. h. alſo der reine Proceß, ihm das Weſen der Seele gebildet habe. — Gerade aber weil Ariſtoteles ſelbſt fühlt, daß ἀρχή keine recht paſſende Bezeichnung für das heraklitiſche Princip ſei, weil dieſes ſich zu der Welt nicht wie Anfang und Urſache, ſondern wie ein immanentes, die Welt beſtändig neuſchaffendes, wie Blutumlauf durch den Körper circulirendes und ihn nur dadurch immer erzeugendes und erhaltendes ideelles Geſetz verhalte, berichtigt er den Ausdruck ἀρχήν durch den erklärenden Zuſatz: εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν. Schleiermacher faßt nämlich ganz mit Unrecht die Worte εἴπερ τ. ἀναθ. als appoſitionelle Erklärung zu ψυχήν auf, eine Verwechslung, zu welcher die beiden Objectsaccuſative ἀρχήν und ψυχήν allerdings Anlaß gaben. Es iſt aber jener Zuſatz vielmehr unmittelbar eine nähere Erklärung zu τὴν ἀρχήν, und nur indirect, — da die ψυχή als ἀρχή definirt iſt und der Zuſatz jetzt die ἀρχή näher interpretirt, — dient er zu der Erklärung auch der ψυχή. Schleiermacher

Digitized by Google

faßt den Satz auf, als wäre er aufzulöſen: *ψυχὴ, ἣ ἐστιν ἡ ἀναθυμίασις, ἐξ κτλ.*, während er nach uns aufzulöſen iſt: *ἀρχὴν ... ἣ ἐστιν ἀναθ. κτλ.* Am deutlichſten wird ſich unſere Anſicht durch folgende freie Ueberſetzung der Stelle darlegen: „Herakleitos ſetzt als Seele die *ἀρχή*, nämlich was bei ihm *ἀρχή* genannt werden kann, die *ἀναθυμίασις*, aus welcher alles Andere wird“ [1]).

Auf dieſe Weiſe aufgefaßt, verliert die Stelle alles Schwierige und Unrichtige und gewährt die völligſte Uebereinſtimmung, ſowohl in ſich als mit der Philoſophie des Epheſiers. Conſtatirten wir alſo vorhin aus der Stelle die Erkenntniß des Stagiriten, daß dem Heraklit das Weſen der Seele mit der *ἀρχή* identiſch ſei, ſo conſtatiren wir jetzt daraus zwei Erkenntniſſe des Ariſtoteles, die wichtiger ſind, als dieſe ohnehin ſeinem allgemeinen Kanon entſprechende Annahme. Denn es ergiebt ſich aus der Stelle ſowohl das wahre Weſen der heraklitiſchen *ἀρχή*, nämlich daß bei ihm nichts Anderes *ἀρχή* zu nennen wäre, als „die *ἀναθυμίασις*, aus welcher das Andere wird“, als auch die wahre Bedeutung der heraklitiſchen *ἀναθυμίασις* ſelbſt. Schleiermacher ſagt, könne man etwas nach Heraklit Seele des Ganzen nennen, „ſo wird dies denn auch *ἀρχή* ſein, aber keineswegs *ξηρὰ ἀναθυμίασις*“. Aber es iſt vielmehr Schleiermacher's eigenes Unrecht, zu thun, als ob in dem Text des Ariſtoteles etwas von einer *ξηρὰ ἀναθυμίασις* ſtände, was nicht der Fall. Wenn die Commentatoren des Stagiriten die *ἀναθυμίασις* durch *ξηρὰ ἀναθυμίασις* erklären, ſo iſt doch, abgeſehen davon, inwieweit auch ſie hierbei gerechtfertigt werden können, keinesfalls Ariſtoteles für ſeine Ausleger verantwortlich zu machen.

Vielmehr zeigt die Stelle mit vollſter Evidenz, daß Ariſtoteles von keiner jener beiden Arten von *ἀναθυμιάσεις* ſpricht, die uns Diog. L.

---

1) Auch der Zuſammenhang ernöthigt dieſe Auffaſſung. Ariſtoteles ſtellt die Meinungen der alten Philoſophen über die *ψυχή* zuſammen. Die *ψυχή* iſt es, die definirt werden ſoll. Sie wird nun zuerſt von ihm nach Heraklit als *ἀρχή* definirt; gerade deshalb ſind die Worte *εἰπ. τ. ἀναθ.* nur als nähere Erklärung deſſen, was die heraklitiſche *ἀρχή* ſei, zu faſſen und tragen ſo mittelbar und auf das Richtigſte auch zu der Erklärung der Seele bei. Bei der Schleiermacher'ſchen Auffaſſung dagegen, welcher die Annahme zu Grunde liegt, daß das *εἰπ. τ. ἀναθ.* eine unmittelbare Definition zu *ψυχήν* ſei, würde in der Stelle ein Gegenſtoß liegen. Die Seele wäre doppelt definirt, das einemal als *ἀρχή*, das anderemal als *ἀναθυμίασις*. — Wäre es Abſicht der Stelle, die *ἀρχή* durch *ψυχή* zu definiren, ſo wäre Schleiermacher's Auffaſſung richtig. Umgekehrt aber will die Stelle dieſes Buchs über die Seele die *ψυχή* definiren und definirt ſie durch *ἀρχή*, von der ſie dann näher erläutert, worin ſie beſtehe.

Digitized by Google

IX, 9 sq. und Andere als Entwickelung aus dem Feuchten und Starren, aus Meer und Erde, bei Heraklit schildern, weder von der dunklen (*σκοτεινά*), welche das Feuchte, noch von der hellen und reinen, welche Feuer und Gestirne nähren; daß hier die *ἀναθυμίασις* vielmehr durchaus keine bestimmte stoffliche Erscheinung, keinen Dunst, sondern nur den objectivirten Uebergang als solcher, die Metamorphose überhaupt, kurz das allgemeine Werden, das Processiren als solches bedeutet. Dies zeigt schon das bald folgende *ἀσωματώτατον*, welches in keinem andern Sinne der *ἀναθυμίασις* zukommen konnte. Denn eine solche Unwissenheit und Sinnlosigkeit ist Niemand berechtigt, dem Aristoteles zuzutrauen, daß er nicht einmal gewußt haben sollte, was doch ein Diogenes wußte, daß jene sich aus dem Wasser entwickelnde, die Gestirne ꝛc. nährende *ἀναθυμίασις*, von der uns die Stoiker und Diog. berichten, stofflicher Natur gewesen sei.

Noch deutlicher aber geht es daraus hervor, daß die *ἀναθυμίασις* hier als Definition dessen, was bei Heraklit *ἀρχή* sei, auftritt und am sinnfälligsten endlich daraus, daß sie demgemäß ausdrücklich als dasjenige erklärt wird: *ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησι*, „aus welcher das Andere (also alles Dasein) zusammentritt, entsteht". Wie hätte Aristoteles, wenn man ihn nicht der complettesten Ignoranz, der größten Gedankenlosigkeit, des unerklärlichsten Widerspruchs mit andern Stellen, in denen er sich über Heraklit ausläßt, beschuldigen will, dies von jener sich aus dem Feuchten entwickelnden Verdunstung aussagen können? Wie hätte er jene Stellung als weltbildendes Princip und *ἀρχή* allen Daseins jener stofflichen *ἀναθυμίασις*, von der uns die stoischen Berichterstatter sprechen, bei Heraklit einräumen können, da diese doch nur eine Verdunstung des Feuchten war, also, weit entfernt *ἀρχή* und Das zu sein, woraus alles Andere entstände, vielmehr selbst bereits das sinnliche Element des Wassers oder des Feuchten voraussetzte und nur eine bestimmte Uebergangsstufe aus einem sinnlich-bestimmten Gebiete in ein anderes war? Als solche Uebergangsstufe aus dem Wasser auf dem Wege nach Oben erscheint sie auch bei Diog. L. a. a. O., Pseudo-Plutarch u. A. In der aristotelischen Stelle dagegen erscheint die *ἀναθυμίασις* als absoluter Anfang und als auf ihrem eigenen Wege nach Unten allem Anderen Dasein gebend, d. h. also in derselben Stellung und Rolle, welche sonst das Feuer einnimmt und, wie dieses, nur den Proceß bedeutend; nur daß die *ἀναθυμίασις* an sich weit weniger als das Feuer, welches auch eine besondere sinnliche Existenz ist, zur Verwechslung mit einer solchen

Digitized by Google

Anlaß giebt und das Feurige im Feuer, die abſolute Unruhe des Werdens und Uebergehens, in einer von jeder beſtimmten einzelnen Exiſtenz gereinigten Form ausdrückt. Es iſt alſo die *ἀναθυμίασις*, wie die Stelle ſelbſt zeigt und wir bereits an mehreren Orten (§ 6; Bd. I. p. 162 sq. p. 297 sqq. Bd. II. p. 99 sqq. p. 103 u. 119 sq.) nachgewieſen haben, nur die objectivirte *μεταβολή*, die allgemeine Kategorie der Umwandlung ſelbſt, und hiergegen würde es nichts verſchlagen, wenn es ſelbſt feſtſtände, daß das Wort *ἀναθυμίασις* auch in dem Sinne des Diog. und der ſtoiſchen Berichterſtatter für die Verdunſtung des Feuchten von Heraklit ſelbſt gebraucht worden ſei. Es würde ſich ſelbſt dann mit ihr immer nur verhalten, wie mit dem Feuer ſelbſt, das Heraklit auch das einemal für das ſinnliche phyſikaliſche, das anderemal für das unſinnliche logiſche Feuer des ewigen Proceſſirens braucht*).

Die Identität der *ἀναθυμίασις* in dieſer Stelle mit dem heraklitiſchen Feuer, und zwar gerade jenem unſinnlichen Feuer, iſt aber auch den Commentatoren des Ariſtoteles nicht entgangen, und haben ſie nicht das ganze Sachverhältniß überſehen, ſo ſind ihre Erklärungen zu dieſer Stelle doch weit richtiger, als die mit Unrecht ihnen Verwirrung und Willkür vorwerfende Auffaſſung Schleiermacher's. So ſagt Themiſtios ad h. l. f. 67. a. *οὕτως δὲ καὶ Ἀναξιμένης καὶ Διογένης καὶ ὅσοι ἀέρα λέγουσι τὴν ψυχήν, ἀμφότερα πειρῶνται διασώζειν, καὶ τὸ κινεῖν διὰ τὴν λεπτομέρειαν, καὶ τὸ γινώσκειν διὰ τὸ τίθεσθαι ταύτην ἀρχήν· καὶ Ἡράκλειτος δὲ, ἣν ἀρχὴν τίθεται τῶν ὄντων, ταύτην τίθεται καὶ ψυχήν, πῦρ δὲ καὶ οὗτος τὴν γὰρ ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν· οὐκ ἄλλό τι ἢ πῦρ ὑπολητέον· τοῦτο δὲ καὶ ἀσώματον καὶ ῥέον ἀεί κτλ.*

Alſo was Heraklit als *ἀρχή* angenommen, meint Themiſtios, habe er auch als Seele geſetzt, denn die *ἀναθυμίασις*, aus der das Andere entſtände, ſei gar nichts Anderes, als das Feuer; denn dieſes ſei eben das Körperloſe und immer Fließende. Schleiermacher meint, Themiſtios mache dieſe ganze Behauptung nur gewaltſam dem ariſtoteliſchen Kanon von der Identität der *ἀρχή* und der Seele zulieb. Dies iſt jedoch eine Behauptung, die jedes Nachweiſes entbehrt, ſobald Themiſtios in der Sache ſelbſt Recht hat[1]). Es iſt aber auch ganz erſichtlich, daß dies gar nicht

*) Vgl. jetzt das Fragment p. 144 sqq., welches nunmehr über die Entſtehung des Ausdrucks *ἀναθυμίασις* erſt bei den Anhängern Heraklit's in ſeine Entwicklung aus dem obigen Gedanken keinen Zweifel mehr läßt.

1) Eine Behauptung ferner, die um ſo willkürlicher iſt, als auch Sextus, den doch ſolche Rückſichten auf Ariſtoteles durchaus nicht leiten, die Seele bei Heraklit *ὁμοιοειδὴς τῷ ὅλῳ* nennt (VII, 130.) und die Sache auch für ſich ſelbſt ſpricht.

Digitized by Google

der Grund des Themiſtios iſt. Sein Grund liegt vielmehr ja ganz deutlich ausgeſprochen in den Worten *οὐκ ἄλλο — ῥέον ἀεί.*

Weil nämlich die *ἀναθυμίασις* vom Stagiriten als das Unkörperlichſte und immer Fließende geſchildert werde, meint Themiſtios ganz richtig, ſo könne ſie nur identiſch mit dem Feuer ſein; denn körperlos und immerfließend ſei nur dieſes bei Heraklit. — Wäre hier unter Feuer von Themiſtios nicht das ſinnliche, ſondern das unſinnliche Feuer des ewigen Werdens gemeint, ſo wäre er alſo mit ſeiner Behauptung, die *ἀναθυμ.* ſei Feuer, ganz im Recht. Und daß in der That Themiſtios nicht das ſinnliche Feuer meint, geht aus dem Verlauf hervor, denn weiter unten ſagt er: *ὡς ὅ ὅσοι γε ἐν τῶν στοιχείων τὴν ψυχὴν ἔθεντο, τὴν ἐκείνου ποιότητα μόνην προτιθέασι καὶ τῇ ψυχῇ. οἱ μὲν πυρὸς τὴν θερμότητα, καθάπερ Ἡράκλειτος.*

Um recht zu verſtehen, was hierin, ſowie in den bald anzuführenden Interpretationen anderer Commentatoren wirklich enthalten iſt, müſſen wir auf eine anderwärts citirte Stelle Plato's, Cratylos p. 413. B. p. 137. Stallb.. und deren im § 18. gegebene ausführliche Erörterung rückverweiſen und Bezug nehmen.

Dieſer platoniſchen Stelle und der a. a. O. explicirten in ihr enthaltenen Staffel muß man eingedenk ſein, um das wahre Sachverhältniß zu verſtehen, wo man das heraklitiſche Princip als *τὸ θερμόν*, das Warme, angegeben findet. Es iſt nicht eine atmoſphäriſche Wärme; es iſt nur ein ſchon unſinnlicherer, innerer, der Wahrheit näherer Ausdruck als das ſinnliche Feuer und bedeutet nur ſoviel, als: des Feuers innere Weſenheit.

Es iſt nicht nöthig und iſt nicht der Fall, daß alle unſere Berichterſtatter, welche von dem Warmen als Princip Heraklit's ſprechen, dieſe Bedeutung des Warmen verſtehen. Sie faſſen es im Gegentheil häufig auch wieder als blos phyſikaliſche, atmoſphäriſche Wärme. Wenn ſie es aber auch ſämmtlich und conſequent mißverſtänden, — dennoch wurzelte dieſe Tradition, daß die Wärme das Princip des Epheſiers ſei, nur in ſolchen Stellen theils Heraklit's ſelbſt, theils ſeiner älteſten und beſten Commentatoren, welchen jene Bedeutung des „Warmen im Feuer" zu Grunde liegt. Selbſt die mißverſtehenden Berichte, in welchen vom Warmen als heraklitiſchen Princip die Rede iſt, ſind daher denen, die dies vom Feuer ausſagen, eigentlich noch um einen Schritt voraus, und wenn ſie das Weſen des Feuers als Wärme, wie Themiſtios a. a. O.[1]) oder,

1) cf. I. Philopon. Comm. in de Anim. (Venet. 1535) C. 10.

Digitized by Google

was damit nur ganz identiſch iſt, als (warme) trockene Verflüchtigung oder Verdunſtung, *ξηρὰ ἀναθυμίασις*, beſchreiben, ſind ſie ſomit keineswegs, wie Schleiermacher thut, anzuklagen, blos der uns beſchäftigenden Stelle des Ariſtoteles zu lieb gewaltſamer und unrichtigerweiſe ein quid pro quo vorzunehmen, ſondern ſie ſind dabei in dem aufgezeigten Sinne, und mehr als ſie ſelbſt wußten, im Recht. Uebrigens ſieht J. Philoponus bis zu einem gewiſſen Punkte das Richtige ganz gut ein, wenn er zu dem a. O. des Ariſtoteles ſagt (Comm. in de Anim. Venet. 1535. C. 7.): Oftmals wird geſagt, daß Herakleitos das Feuer als *ἀρχή* des Seienden ſetze, das Feuer aber nicht als Flamme — denn, wie Ariſtoteles ſagt, die Flamme iſt bereits Umwandlung des Feuers, — ſondern Feuer nannte er die trockene (warme, feurige) Verdunſtung; aus dieſer nun, als aus dem Beweglichen und am meiſten Feintheiligen, (oder was dieſem, mißverſtehenden Ausdruck, wie in der Anmerkung gezeigt wird, eigentlich zu Grunde liegt: dem Alles Durchdringenden und deshalb Feinſten, Unkörperlichſten): beſtehe auch die Seele „*εἴρηται πολλάκις ὅτι ἀρχὴν ἔλεγεν εἶναι τῶν ὄντων οὗτος τὸ πῦρ· πῦρ δὲ οὐ τὴν φλόγα· ὡς γὰρ Ἀριστοτέλης φησὶν, ἡ φλὸξ ὑπερβολή ἐστι τοῦ πυρός· ἀλλὰ πῦρ ἔλεγε τὴν ξηρὰν ἀναθυμίασιν· ἐκ ταύτης οὖν εἶναι καὶ τὴν ψυχὴν ὡς κινητοῦ καὶ λεπτομερεστάτης*“ [1]). Philopo-

1) Von hier aus dürfte es am Orte ſein, einen Blick auf das ſehr ſpäte Mißverſtändniß bei dem Pſeudo-Plutarch, Plac. Phil. I. 13. und Stob. Ecl. Phys. I. p. 350 zu werfen, daß Heraklit Atome angenommen habe (*Ἡράκλειτος πρὸ τοῦ ἑνὸς δοκεῖ τισι ψήγματα καταλείπειν* und *Ἡράκλειτος ψηγμάτιά τινα ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ εἰσάγει*). Nicht zwar als ob wir dieſe ſogar von denen, die ſie berichten, mit Mißtrauen hingeſtellte Nachricht einer beſondern Widerlegung werth erachten; es muß vielmehr wundern, daß noch nach der kurzen und verdienten Abfertigung die ihr Schleiermacher p. 362 zu Theil werden läßt, Stallbaum, Prolegom. in Plat. Parmenid. Lips. 1839. p. 37 auf dieſelbe zurückkommen will. (Mit Unrecht auch citirt Stallbaum für dieſe Nachricht Sext. Emp. IX, 360. Sextus ſagt nichts davon und berichtet daſelbſt, daß, nach Einigen, Heraklit die Luft ſtatt des Feuers als Grundelement geſetzt habe, was ein Irrthum andrer Art iſt. Erſt Fabricius richtet in der Note z. a. O. die Verwirrung an, indem er die Luft mit der *ἀναθυμίασις* identificirt und dieſe wieder ganz willkürlich und irrig aus ſolchen *ψηγματίοις* beſtehen laſſen will). Wohl aber glauben wir, daß nicht Namensverwechslung, wie Schleiermacher möchte, ſondern ein andrer Entſtehungsgrund dieſer Nachricht zuzuweiſen zu ſein ſcheint. Platon ſagt im Kratylos, wo er das Grundprincip Heraklit's, das *δίκαιον* als das durch Alles Hindurchgehende, durch welches alles Werdende wird, ſchildert, es ſei (p. 412. D.) das *τάχιστον καὶ λεπτότατον· οὐ γὰρ ἂν δύνασθαι ἄλλως διὰ τοῦ ἰόντος ἰέναι παντὸς εἰ μὴ λεπτότατόν τε ἦν, ὥστε αὐτὸ μηδὲν στέγειν καὶ τάχιστον, ὥστε χρῆσθαι*

Digitized by Google

nus weiß alſo ganz richtig, daß das ſinnliche Feuer nicht Princip bei Heraklit genannt werden kann, und giebt den Unterſchied zwiſchen dem ſinnlichen Feuer und dem wahren Princip des Epheſiers dahin an, daß letzteres — das innere unſinnliche Weſen des erſcheinenden Feuers — feurig-trockene, nur als Bewegung vorhandene Verflüchtigung oder jene *ἀναθυμίασις* ſei, von der Ariſtoteles ſpricht, und deren Natur, das Weſen des Feuers zu bilden, er durch *ξηρά* bezeichnet. Aehnlich verhält es ſich mit der Stelle des Simplicius ad h. l. f. 8., der gleichfalls *πῦρ* und *ξηρὰ ἀναθυμίασις* als identiſch ſetzt. Freilich lag durch das *ξηρά*, welches die *ἀναθυμίασις* in der ariſtoteliſchen Stelle, wo ſie gerade dadurch, daß ſie allein ſteht, ihren ſignificativen und ſchlechthin allgemeinen Charakter erhält, nur abſchwächt und verſinnlicht und allerdings zeigen kann, daß die Commentatoren des Stagiriten nicht alle den ganzen Gehalt ſeiner Worte und die wahre Bedeutung der *ἀναθυμίασις*, allgemeiner Proceß zu ſein, erkannt haben, auch das Mißverſtändniß, zumal bei dem vulgären Gebrauche von *ἀναθυμίασις*, nahe, daß dieſe *ξηρὰ ἀναθ.*, welche eine Verinnerlichung des Feuers auch im Sinne der Commentatoren ſein ſollte, vielmehr eine auf dem Wege nach Oben und Unten unterhalb des Feuers ſelbſt ſtehende beſtimmte ſinnliche Uebergangsſtufe und Erſcheinung ſei, gleichbedeutend mit der beſonde-

---

ὥςπερ ἐστῶσι τοῖς ἄλλοις. Dies iſt eine ganz richtige und gute Schilderung der Unſinnlichkeit des heraklitiſchen Abſoluten. Während es aber hier *λεπτότατον* heißt, bedient ſich Ariſtoteles, de anim. I. c. 2. p. 405. ed. Berol., abwechſelnd des Ausdrucks *λεπτότατον* und *λεπτομερέστατον*. Allerdings ſpricht Ariſtoteles hier noch nicht von Heraklit, ſondern von Diogenes und geht erſt unmittelbar darauf zum Epheſier über. Weit allgemeiner aber und zu einem Mißverſtändniß des heraklitiſchen Princips direct Anlaß gebend, drückt ſich die Metaphyſik aus I, 8. p. 988 sq. B.: *τῇ μὲν γὰρ ἂν δόξειε στοιχειωδέστατον εἶναι πάντων ἐξ οὗ γίγνονται συγχρίσει πρώτου, τοιοῦτον δὲ τὸ μικρομερέστατον καὶ λεπτότατον ἂν εἴη τῶν σωμάτων, διόπερ ὅσοι πῦρ ἀρχὴν τιθέασι, μάλιστα ὁμολογουμένως ἂν τῷ λόγῳ τοῦτῳ λέγοιεν*". Wenn *λεπτότατον* ſich noch ſehr wohl von dem heraklitiſchen Principe ſagen läßt und gerade, wie das *ἀσωματώτατον* bei Ariſtoteles, de anim. I, 2., zur Bezeichnung ſeiner abſoluten Unſinnlichkeit gebraucht iſt, ſo iſt dagegen *λεπτομερέστατον* bereits ein völlig falſcher Ausdruck für daſſelbe, da derſelbe reale Theile und ein materielles Princip vorausſetzt. Gleichwohl wurde nun in Folge dieſer Stelle der Metaph. bei den Commentatoren des Ariſtoteles das heraklitiſche Princip aus dem platoniſchen *λεπτότατον* jetzt ſtereotyp zu einem *λεπτομερέστατον* und man braucht die Stellen der Commentatoren über dieſe *λεπτομέρεια* (ſiehe Simplic. Comm. in de An. f. 8. Themist. in Phys. f. 67. Jo. Philoponus in de An. Venet. 1535. C. 6. u. 7. und in Phys. ausc. Venet. 1535. A. 9. u. 10.) nur nachzuleſen um zu ſehen, wie aus ihr die Nachricht von den *ψηγμάτια* von ſelbſt entſtehen mußte.

Digitized by Google

ren λάμπρα καὶ καθαρὰ ἀναθυμίασις, von der uns Diog. L. und die Stoiker erzählen, welche ſich aus dem Feuchten entwickelnd die Geſtirne ꝛc. bildet. Und in dieſes Mißverſtändniß verfiel Schleiermacher p. 486, wenn er zuvörderſt das ξηρά in den Text des Stagiriten hineinlieſt und dann, um ihn des Unverſtandes zu überführen, entgegnet, es ſei, wenn bei Herakleitos ſchon von einer Seele des Ganzen geſprochen werden könne, als Leib derſelben nur die ſämmtlichen vergänglichen Erſcheinungen zu beſtimmen, welche die Welt bilden; nun ſei aber „— inwiefern ſie ξηρὰ ἀναθυμίασις iſt, die Seele ſelbſt eine ſolche Erſcheinung". Es iſt dies vielmehr das directeſte Mißverſtändniß dieſes Ausdrucks, da nach den ihn erſt gebrauchenden Commentatoren ſelber die ξηρὰ ἀναθ. gerade zum Unterſchied von dem erſcheinenden Feuer das allgemeine, nicht erſcheinende Feuer bedeuten ſoll. Ja wenn Schleiermacher hier daran erinnert, daß nach Herakleitos die Seele dem Leibe von Außen her kommt[1]), ſo hätte er gerade hieran die wahre Bedeutung der ἀναθυμίασις erkennen können (vgl. p. 340, 2.).

Denn wäre die ἀναθυμίασις, von der Ariſtoteles ſpricht und welche mit der Seele identiſch ſein ſoll, jene beſondere, ſich aus dem Feuchten entwickelnde Verdampfung, ſo hätte der lebendige Körper, der ihm ja in der That beſtändig in dieſem Umwandlungsproceß begriffen war und ſein mußte (cf. § 7. u. die daſ. angeſ. St. der Arist. Probl.), das Princip der Entſtehung der Seele ſein müſſen; er hätte ſie für ſich ſelbſt auf ſeinem Wege nach Oben durch Verdampfung der feuchten Wärme in ihm ſich erzeugen müſſen. Von Außen kann ſie ihm nur kommen müſſen, wenn dieſe Seele oder ἀναθυμίασις die abſolute μεταβολή, der allgemeine Proceß iſt, an dem zwar auch der Körper, wie alles Daſein, Theil hat, weil er Alles durchwaltet, der aber, weil ſich jedes Daſein gegen ihn als ein nur Beſonderes gegen das ſchlechthin Allgemeine beſtimmt, von dem einzelnen ſtofflichen Gebilde nicht erzeugt zu werden vermag, ſich vielmehr zu jedem Einzelnen als die allgemeine Außenwelt deſſelben verhält und es von Außen her ergreift.

Nachdem wir nunmehr geſehen, was die ἀναθυμίασις und folglich die Seele in Wahrheit iſt, und ſich uns hierbei die Rechtfertigung des Ariſtoteles ergeben hat, müſſen wir jetzt, um zu dem Schluß der ariſtoteliſchen

1) Woraus Schleiermacher folgert, die Seele ſelbſt, inwiefern ſie ξηρὰ ἀναθ. ſei, ſei eine beſondere Erſcheinung, denn da ſie nach Heraklit dem Leib von Außen her komme, ſetze ſie einen ſolchen aus niederen Entwicklungsſtufen gebildeten bereits voraus, ſei alſo nicht das Princip ſeiner Entſtehung und alſo nicht ἀρχή.

Digitized by Google

Stelle überzugehen, dieſelbe nochmals in ihrem Ganzen zuſammenfaſſen: „Herakleitos ſagt, die ἀρχή, nämlich der Umwandlungsproceß, aus welchem alles Andere entſteht, ſei die Seele; und das Unkörperlichſte und immer Fließende ſei ſie (die Seele); denn das in Bewegung Befindliche werde nur durch ein ſich Bewegendes erkannt".

Dieſe Worte ſind Worte des Ariſtoteles, die er aber, wie die indirecte Rede zeigt, ex mente Heraklit's anführt. Wie bei Heraklit Sein nur Bewegung iſt, ſo iſt ihm auch Denken nur Bewegung. Wenn unſere modernſte Phyſiologie in den Satz ausbricht: „der Gedanke iſt eine Bewegung des Stoffs" und ihn wie einen Wahlſpruch auf ihr Banner ſchreibt, ſo hat, freilich ohne das, was wir heute phyſiologiſche Vermittelung und Begründung nennen, ſchon Heraklit a priori ganz denſelben Gedanken ausgeſprochen und ihn zur Grundlage ſeines Philoſophirens gemacht. Sein iſt ihm nichts als ſtoffliche Veränderung. Denken und Erkennen nur die correſpondirende Veränderung in der Seele, das Mitmachen jener ſtofflichen, das Sein conſtituirenden Veränderung durch die Seele[1]). Der Unterſchied zwiſchen Heraklit und der modernſten Phyſiologie iſt nur einerſeits der genetiſche: daß bei ihm ſich ohne jede Kenntniß des organiſchen Körpers[2]) jener Satz als Reſultat ſeiner geſammten aprioriſchen Weltanſchauung ergiebt, während die Phyſiologie ihn durch die reelle Vermittelung der Naturwiſſenſchaften und der explicirten Kenntniß der organiſchen Functionen zu Tage gefördert, weshalb bei ihm noch Seele heißt, was bei der Phyſiologie Gehirn; andererſeits iſt der Unterſchied der nicht geringe, daß bei Heraklit dieſe Anſchauung vor Beginn der eigentlichen Geiſtesphiloſophie, vor Anaxagoras, Sokrates und Plato, vor der chriſtlichen Religion und der chriſtlichen Philoſophie, d. h. vor der Entfaltung des Unterſchiedes von Denken und Sein auftritt, während ſie mit der modernen Phyſiologie nach der Vollendung dieſer Geiſtesphiloſophie wiederkehrt, eine Rückkehr, welche, wie jede ſolche Rückkehr nach Durchlaufung und Ueberwindung des Unterſchiedes, nicht mehr bloße Rückkehr zur erſten Unmittelbarkeit bleiben

1) In Bezug auf Heraklit beſtätigt ſich alſo genau (vgl. auch ſeine Lehre vom Stoffwechſelproceß und von der darin wiſſenſchaftlich durchgeführten Ewigkeit des Stoffs, cf. Bd. I. p. 55 u. ſonſt) was Louis Büchner in ſeiner Vorrede zu „Kraft und Stoff" im Allgemeinen ſagt, daß die Anſchauungen unſerer modernſten emancipirten Phyſiologie ſich zum Theil ſchon bei den älteſten joniſchen Philoſophen finden.

2) Wir ſagen, des organiſchen Körpers; nicht: des organiſchen Lebens. Denn die allgemeine Idee des organiſchen im Proceß beſtehenden Lebens a priori erfaßt zu haben, iſt gerade ein Verdienſt ſeiner Philoſophie; ſiehe § 7.

kann, ſondern den überwundenen Unterſchied in ſich aufgenommen und an ſich haben muß [1]).

Daß wir aber aus den Worten Ariſtoteles „das in Bewegung Befindliche werde nur durch ein Sichbewegendes erkannt", welche mit jener klaſſiſchen dem Stagiriten eigenthümlichen Kürze die Theorie des heraklitiſchen Erkennens zuſammenfaſſen, nicht zu viel folgern, zeigt nun näher die Schilderung, welche auch Platon von der Seele und dem Erkennen bei Heraklit entwirft. Dieſelbe liefert dabei zugleich von Neuem die gewichtigſte Rechtfertigung der ariſtoteliſchen Definition der Seele als *ἀναθυμίασις*, indem ſie eine neue Beſtätigung unſeres Nachweiſes gewährt, in welchem Sinne allein — und dann aber auch mit wie großem Rechte — Ariſtoteles die Seele als die *ἀναθυμίασις*, aus der alles Andere entſteht, hinſtellen kann.

Im Kratylos nämlich und zwar an einem Ort, wo er ſich eben mit erneuter Kraft auf die heraklitiſche Theorie zurückwendet und die Worte *φρόνησις*, *γνώμη*, *ἐπιστήμη* ꝛc. im Sinne dieſer Theorie expliciren zu wollen erklärt hat [2]), ſagt Platon bei der Erklärung der *ἐπιστήμη* (Cratyl. p. 412. A. p. 132. Stallb.): „*καὶ μὴν ἥ γε ἐπιστήμη μηνύει ὡς φερομένοις τοῖς πράγμασιν ἑπομένης* [3]) *τῆς ψυχῆς τῆς ἀξίας λόγου, καὶ οὔτε ἀπολειπομένης οὔτε προθεούσης*". Das Erkennen der Seele beſteht alſo auch nach Plato bei Heraklit darin, daß, da das Sein ſich in ſteter Bewegung (und es iſt ſtets feſtzuhalten, was dies für eine Bewegung iſt, nämlich dialectiſches Umſchagen ins Gegentheil) befindet, die Seele dieſer ſelbe Strom iſt, dieſe Bewegung mitmacht, die Dinge in ihrem Wandel begleitet, weder voreilend noch zurückbleibend.

Die Seele iſt alſo auch nach Plato derſelbe ununterbrochene Proceß (*ἀναθυμίασις*), derſelbe reine Wandel, welcher das objective Daſein durchwaltet und aus welchem alles Seiende wird (*ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησι* bei Ariſt.), indem dieſes (das Sein) nur die einzelnen und ſich umſonſt gegen den reinen dialectiſchen Fortgang jenes Proceſſes für ſich fixiren und beharren wollenden Stufen und Momente deſſelben bildet.

---

1) Eine Forderung, gegen welche von unſerer in der erſten Freude ihres Sichſelberfindens noch gährenden jungen Phyſiologie freilich noch hin und wieder verſtoßen wird.

2) Denn unmittelbar vorher, p. 411. C., heißt es — — *οὐδὲν αὐτῶν μόνιμον εἶναι, οὐδὲ βέβαιον, ἀλλὰ ῥεῖν καὶ φέρεσθαι καὶ μεστὰ εἶναι πάσης φορᾶς καὶ γενέσεως ἀεί*, worauf er hinzufügt, daß er dieſes eben mit Rückſicht auf die Worte ſagt, die er ſich jetzt zu erklären anſchicke (*λέγω δὲ ἐννοήσας πρὸς πάντα τὰ νῦν δὴ ὀνόματα*).

3) Man vgl. das Fragment *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ* oben § 28.

Digitized by Google

Auch haben die Commentatoren des Ariſtoteles die innere Identität dieſer Stellen des Plato und des Stagiriten trotz des ſcheinbaren Abliegens derſelben von einander gar trefflich eingeſehen und mit Unrecht hat man eine ſchon oben berührte, dieſen Zuſammenhang ſehr gut explicirende Stelle des Philoponus faſt ignorirt, welche hier ausführlich mitzutheilen iſt. Er ſagt nämlich zu den obigen Worten des Ariſtoteles (Comment. in. de anim. C. 7.): „*Εἴρηται πολλάκις ὅτι ἀρχὴν ἔλεγεν εἶναι τῶν ὄντων οὗτος* (Her.) *τὸ πῦρ· πῦρ δὲ οὐ τὴν φλόγα· ὡς γὰρ Ἀριστοτέλης φησὶν ἡ φλὸξ ὑπερβολή ἐστι τοῦ πυρός· ἀλλὰ πῦρ ἔλεγε τὴν ξηρὰν ἀναθυμίασιν· ἐκ ταύτης οὖν εἶναι καὶ τὴν ψυχὴν ὡς κινητοῦ καὶ λεπτομερεστάτης ἐπεὶ γὰρ τὰ ὄντα ἐν συνέχει κινήσει ἔλεγεν εἶναι καὶ ἀνῄρει τὴν στάσιν ἐκ τῶν ὄντων, ὥςπερ καὶ Πρωτάγορας καὶ οἱ πολλοί· τὸ δὲ γινῶσκον καὶ τὸ κινοῦν ἴδιον ψυχῆς ἔλεγεν εἶναι· διὰ τοῦτο ἐκ τῆς ἀναθυμιάσεως αὐτὴν ἔλεγεν· τῶν γὰρ πραγμάτων ἐν κινήσει ὄντων δεῖν καὶ τὸ γινῶσκον τὰ πράγματα ἐν κινήσει εἶναι, ἵνα συμπαράθεον αὐτοῖς ἐφάπτηται*[1]) *καὶ ἐφαρμόζῃ αὐτοῖς· τὸ γὰρ ἑστὼς πῶς ἂν γνοίη τὸ κινούμενον; ὅθεν τὴν μὲν γνῶσιν τῆς ψυχῆς ἐδίδου τῶτε ἐκ τῆς ἀρχῆς εἶναι τῶν πάντων. λέγω δὲ τῆς ἀναθυμιάσεως καὶ τῷ ἐκ τοῦ κινητικωτάτου εἶναι· κινουμένῳ γὰρ τὸ κινούμενον γινώσκεσθαι· κινεῖν δὲ αὐτὴν ἔλεγε διὰ τήνδε λεπτομέρειαν τῆς ἀναθυμιάσεως καὶ τὸ ὡς ἐν σώμασιν ἀσώματον· δεῖ γὰρ τὸ κινῆσον, ὡς εἴπομεν, πολλάκις λεπτόμερες εἶναι, ἵνα διαδύνῃ δι' ὅλου τοῦ κινουμένου· λεπτομερὴς δὲ ἡ ἀναθυμίασις καὶ ἀεὶ κινητὸς καὶ τῆς ἄλλης κινήσεως αἰτία*“. „Oftmals wird geſagt, daß Heraklit das Feuer als *ἀρχή* des Seienden ſetzte; das Feuer aber nicht als Flamme — denn wie Ariſtoteles ſagt, die Flamme iſt ſchon Umwandlung des Feuers — ſondern das Feuer nannte er die trockene (feurige) Verdunſtung; aus dieſer, da ſie das Bewegliche und Feintheiligſte ſei, ſei die Seele; denn da er ſagte, daß das Seiende in beſtändiger Bewegung begriffen ſei und den Stillſtand aus der Welt verbannte, wie Protagoras und die meiſten, das Erkennende und Bewegende aber als das eigenthümliche Weſen der Seele erklärte, ſagte er deshalb, daß dieſe aus der *ἀναθυμίασις* ſei; denn wenn ſich die Dinge in Bewegung befinden, muß auch das die Dinge Erkennende in Bewegung ſein, damit es, mitnebenherlaufend den Dingen, ſie berühre und in Harmonie mit ihnen ſei. Denn wie könnte das Stehende das in Bewegung Begriffene erkennen? weshalb er die Erkenntniß der

1) Vgl. die oben p. 326 angeführte Etymologiſirung der Perſephone im Kratylos und die daſelbſt citirte Stelle des Theophraſt.

Digitized by Google

Seele ihr dadurch ertheilte, daß ſie aus dem Princip (*ἀρχή*) des Alls ſei, ich meine aus der *ἀναθυμίασις*[1]) und dadurch, daß ſie aus der reinſten Bewegung ſei[2]). Denn durch ein ſich Bewegendes werde das in Bewegung Befindliche erkannt. Die Bewegung aber habe ſie vermöge der Feintheiligkeit der *ἀναθυμίασις*; und als das gleichſam Unkörperliche in den Körpern; denn das, was bewegen ſoll, muß, wie wir öfters ſagten, feintheilig ſein, damit es durch das in Bewegung befindliche All hindurchgehe; feintheilig aber iſt die *ἀναθυμίασις* und immerbewegt und der andern (der ſinnlichen) Bewegung Urſache"[3]).

---

1) Dieſe Worte des Philop. zeigen, daß er mit uns, wie wir oben p. 329 sq. auseinandergeſetzt, in der Stelle des Ariſtoteles die Worte *εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν* als appoſitionelle Erklärung zu *ἀρχή*, und nicht wie Schleiermacher zu *ψυχή* faßt.

2) *ἐκ τοῦ κινητικωτάτου.* In der Erklärung, welche in den hervorgehobenen Worten Philoponus von der *ἀναθυμίασις* giebt, ſowie in den nachfolgenden drei Momenten derſelben, die er noch conſtatirt, daß ſie 1) durch das bewegte Weltall hindurchgehe (*διαθύνη δι' ὅλου τοῦ κινουμένου*); 2) immer bewegt (*ἀεὶ κινητός*) ſei; 3) der andern, i. e. der ſinnlichen, Bewegung Urſache ſei, liegt nun wohl auf das Ueberzeugendſte und Evidenteſte der Nachweis, daß Philopon unter ſeiner *ξηρὰ ἀναθυμίασις* und der *ἀναθυμίασις* des Ariſtoteles unmöglich die ſtoffliche *ἀναθυμίασις* verſteht, von der uns Diog. L., die Placita u. A. ſprechen. Vielmehr ſchildert er in allen dieſen Zügen auf das Deutlichſte jenes unſinnliche, das Geſetz und den Alles durchwaltenden Logos der Welt bildende Weſen des reinen Proceſſes; er hat ſomit, weit entfernt Schleiermacher's Tadel zu verdienen, das ganz Richtige getroffen und die wirkliche Bedeutung der *ἀναθυμίασις* bei Ariſtoteles ganz gut herausgeſtellt.

3) *καὶ τῆς ἄλλης κινήσεως αἰτία.* Alſo auch Philop. hat gewußt, daß jene abſolute Bewegung, welche das Princip heraklitiſcher Philoſophie ausmacht (es iſt hier ja eben von der Bewegung die Rede, welche bei Heraklit *ἀρχή* ſein ſoll), keine ſinnliche Bewegung überhaupt und ſomit auch keine Ortsbewegung ſei; vielmehr entſtehe dieſe Ortsbewegung, wie alle ſinnliche Bewegung überhaupt, erſt durch jenen principiellen, ſich durch Alles hindurchziehenden, unſinnlichen und immerbewegten Wandel (die *ἀναθυμίασις*), welcher das Unkörperliche in den Körpern (*τὸ ὡς ἐν σώμασιν ἀσώματον*) bilde, worin alſo doch deutlich genug die ideelle Selbſtbewegung des reinen Proceſſes beſchrieben iſt, wenn Philopon., der bei dieſer Beſchreibung offenbar andern Berichten folgt, dies auch ſich ſelbſt nicht zur Klarheit bringt. — Anderswo (Comment. in Ar. de Phys. Ausc. Venet. 1535. A. 9 u. 10) ſagt Philopon. von dem Feuer als *ἀρχή* bei Heraklit: *Ἡράκλειτος μὲν καὶ Ἵππασος τὸ πῦρ ἔλεγον ἀρχὴν τῶν ὄντων εἶναι· διὰ τὸ λεπτομερέστατον* (dies iſt alſo wieder der falſche und ſchlechte Ausdruck, dem nur, wie oben gezeigt worden, *διεξιὸν διὰ πάντων* zu Grunde liegt) *αὐτὸν εἶναι τῶν ἄλλων καὶ εὔπλαστον* „durch ſeine ihm eigenthümliche Eigenſchaft ſich leicht zu formen" i. e. abſolute Formveränderung, Uebergang und Umwandlung zu ſein, alſo blos als reinſtes

Nicht weniger als Philoponus bringt auch Simplicius die Stelle des Aristoteles und des Plato mit einander in Verbindung, indem er die erstere erklärt (Comm. in de Anim. f. 8.): *περὶ δὲ Ἡρακλείτου συλλογιζομένῳ ἔοικεν, οὐχ ὡς σαφῶς λέγοντος πῦρ ἢ ἀναθυμίασιν ξηρὰν τὴν ψυχήν· ἀλλ' ὡς τοῦ πυρὸς πρὸς τῷ λεπτομερεῖ καὶ τὸ εὐκίνητον ἔχοντος, καὶ τῷ κινεῖσθαι τὰ ἄλλα κινοῦντος, καὶ διὰ ταῦτά τε τῇ ψυχῇ προσήκοντος· ὡς διὰ παντὸς τοῦ ζῶντος ἰούσῃ σώματος, καὶ ὡς τῷ κινεῖσθαι κινητικῇ καὶ ἔτι ὡς γνωστικῇ· ἐν μεταβολῇ γὰρ συνεχεῖ τὰ ὄντα ὑποτιθέμενος ὁ Ἡράκλειτος καὶ τὸ γνωσόμενον αὐτὰ τῇ ἐπαφῇ γινῶσκον, συνέπεσθαι ἐβούλετο ὡς ἀεὶ εἶναι κατὰ τὸ γνώστικον ἐν κινήσει.*

Die Seele **ist** also derselbe dialectische Proceß, welcher die Dingheit constituirt; sie **ist** selbst jene reine Umwandlung ins Gegentheil, jene processirende Identität von Sein und Nichtsein, welche den die Welt durchwaltenden *λόγος* bildet. —

Von hier aus erst ergiebt sich das rechte Verständniß jenes „Ich suchte mich selbst", welches Heraklit als Quelle aller Weisheit gelehrt hat, und jenes Berichtes, daß ihm erst nachdem er auch sich selbst als nichtseiend gefunden, alle Erkenntniß aufgegangen sei (s. Bd. I. p. 301 sqq.).

Weil die Seele so an sich selbst derselbe dialectische Proceß ist, der die objective Welt durchzieht, ist sie also an sich selbst schon alle Vernunft und Erkenntniß. —

Und alles dies, was wir bisher aus den Stellen des Aristoteles, des Plato und der Commentatoren als die wahre Idee und Natur des heraklitischen Erkennens entwickelt haben, wird nun auf das schlagendste bestätigt und außer Zweifel gesetzt durch ein höchst wichtiges und treffliches Zeugniß des Chalcidius, welches aber gleichfalls, wie alle Zeugnisse[1]) dieses Neuplatonikers in Bezug auf Heraklit — wahrscheinlich in Folge des sehr schlechten Index zu den Ausgaben dieses Commentators, in dem nur eine einzige der Anführung in der That nicht werthe Stelle über Heraklit vermerkt ist — bisher stets übersehen worden ist. „Heraclitus

---

Substrat der Idee des Processes, was Philop. noch deutlicher macht, indem er hinzusetzt *οὐ γὰρ δὴ νομιστέον διὰ τὸ εἴδους αὐτὸ λόγον ἔχειν πρὸς τὰ ἄλλα, ὡς περιέκτικον τῶν ἄλλων*, also durchaus nicht als reale Gattung des Seienden, als stofflich in dem Seienden enthaltenes Feuer!

1) Vgl. oben p. 27 u. p. 234. Seiner sonstigen Einsicht über Heraklit macht aber Chalcidius keine Ehre, wenn auch er ib. p. 420 ihm absichtliche Dunkelheit nachsagt: Juxta dicentem fit obscuritas, cum vel studio dataque opera dogma suum velat auctor ut fecerunt Aristoteles et Heraclitus.

Digitized by Google

vero — ſagt Chalcidius in Tim. p. 346. ed. Meurs. — consentientibus Stoicis, rationem nostram cum divina ratione connectit, regente ac moderante mundana propter inseparabilem comitatum consciam decreti rationabilis (der λόγος) factam, quiescentibus animis opere sensuum, futura denunciare"; „Herakleitos aber — und ihm beiſtimmend die Stoiker — verknüpft unſere Vernunft mit der göttlichen die Welt leitenden und regierenden und ſagt, daß ſie wegen des untrennbaren Geleites Mitwiſſerin des waltenden Vernunftdecretes ſei und indem der Geiſt von der Thätigkeit der Sinne ausruhe, das Künftige vorher anzeige".

Das „untrennbare Geleit", in welchem ſich die Seele zu der intellectuellen Wandelbewegung des Logos befindet, iſt es, welches ſie des Erkennens theilhaftig macht. Sie iſt deshalb Erkennen, weil ſie an ſich ſelbſt ſchon dieſelbe unſinnliche intelligible Bewegung iſt, welche auch alles Daſein als ſein Geſetz durchwaltet. Eben deshalb kann aber auch die Seele nicht dadurch erkennen, daß ſie ſich mit dem Sinnlichen, Fließenden und deſſen zufälliger und vorübergehender Beſonderheit zuſammenſchließt (ſinnlich wahrnimmt), ſondern die Sinnesthätigkeit, welche ſie mit den Einzelgegenſtänden vermittelt, muß gerade ruhen, und in ihr eigenes intelligibles Gedankengeſetz muß ſich die Seele vertiefen, um hieraus die Welt, welche auch von dieſem regiert wird, zu erkennen. Darum erkennt ſie dann auch nicht blos das Seiende, ſondern ebenſo das Künftige (futura). Denn auch alles Künftige wird nur von demſelben vernünftigen Geſetze beherrſcht und iſt durch es vorherbeſtimmt [1]) (vgl. Anm. zu Bd. I. p. 335 u. 338. u. Bd. II. p. 198, 1.). In keiner Stelle vielleicht tritt der unſinnliche intelligible Charakter der principiellen heraklitiſchen Bewegung, der objective Idealismus ſeiner Philoſophie und ſeiner Theorie vom Erkennen, und wie nahe daran dieſe iſt, in die Innerlichkeit des Geiſtes durchzubrechen, deutlicher hervor, als hier. Jetzt iſt auch erſt ganz klar jenes Fragment, wie nicht das Wiſſen des Vielen, ſondern nur Eins das Weiſe ſei: die γνώμη zu verſtehen, die alles leitet und leiten wird. Was dort die γνώμη heißt, das giebt hier Chalcidius trefflich mit „decretum

1) Soweit iſt das futura denunciare bei Chalcidius durchaus und weſentlich heraklitiſch. Wenn aber Chalcidius daſelbſt unmittelbar fortfährt: „Ex quo fieri, ut appareant imagines ignotorum locorum, simulacraque hominum, tam viventium quam mortuorum. Idemque aterit divinationis usum et praemoveri meritos instruentibus divinis potestatibus", ſo können wir dies, zumal nirgends auch nur eine beſtätigende Spur hiervon bei Heraklit vorliegt, nur für ſtoiſche Fortentwicklung und Conſequenzmacherei erachten; vgl. oben p. 8.

Digitized by Google

rationabile“ wieder und bestätigt hierdurch auf das Entscheidendste*) die von uns über jenes Bruchstück gegebenen Erläuterungen (§ 15; vgl. noch in § 36.).

Diese an sich vorhandene Identität, in welcher sich die Seele, da sie selbst der gleiche dialectische Proceß ist, zu dem die Welt regierenden vernünftigen Gedankengesetz befindet, ist ein für die heraklitische Philosophie sehr wesentliches und festzuhaltendes Moment, durch welches sich nun auch erklärt, wie Heraklit, obwohl er in so herben Ausdrücken tiefster Verachtung die Menschen insgesammt des „eitlen Wähnens“ und der aparten, subjectiven Vernunft anklagte, ja die Menschen insgesammt schlechtweg für unvernünftig erklärte (*ἀξύνετοι ἀνθρωποί*, siehe oben § 28.), dennoch ohne jeden innern Widerspruch, sagen konnte und mußte, daß es allen Menschen gemeinsam sei, vernünftig zu sein und daß die Vernunft selbst das Gemeinsame Aller sei. — Dies ist uns zunächst in einem unzweifelhaft echten Bruchstück bei Stobaeus Serm. Tit. III. p. 48. ed. G. I. p. 100. ed. Gaisf. enthalten, von welchem jedoch nur der erste Theil hierstehe, weil es ohnehin bei den ethischen Fragmenten nochmals im Ganzen vorgenommen werden muß: „*Ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν. Ξὺν νόῳ λέγοντας, ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκως περ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως*“. „Gemeinsam ist allen das Vernünftigsein. Die mit Vernunft Redenden müssen festhalten an dem Gemeinsamen Aller, wie die Stadt am Gesetz und noch viel fester“.

Hier soll nur flüchtig auf das sehr bedeutsame Wortspiel aufmerksam gemacht werden, daß nur das *ξυνόν* (Gemeinsame) das *ξυν νόῳ* (Vernünftige) sei, ein Wortspiel, welches die tiefste heraklitische Definition des Vernünftigen enthält. Dieses Gemeinsame Aller ist aber wiederum nicht das gemeinschaftliche Scheinen subjectiver Ansichten, sondern jenes Eine und objectiv Gemeinsame, welches er selbst unmittelbar darauf „das Eine und Göttliche“, „*ἓν τὸ θεῖον*“ nennt, das Alles durchwaltende Vernunftgesetz des dialectischen Processes, welches auch das Wesen der Seele constituirt und so auch bei den Menschen — trotz alles besondern Dünkens (der *ἰδία φρόνησις*), trotz alles Sichabsperrens und für sich Beharrenwollens — ihre wahrhafte Gemeinsamkeit bildet. —

---

*) Und zeigt auch wieder wie Recht wir hatten in der Anm. zu Bd. I. p. 338 u. 341 uns gegen die Auffassung und Uebersetzung der *γνώμη* durch „Intelligenz“ aussprechend, auf ihre strenge Objectivität als „objectives vernünftiges Gesetz“ zu bestehen, decretum rationabile!

Digitized by Google

Auf demſelben Grunde beruht auch der andere bei Stobäus ib. T. V. p. 74. G. T. I. p. 151. Gaisf. als ein Fragment Heraklit's mitgetheilte Ausſpruch: *Ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ σωφρονεῖν*" „allen Menſchen iſt es gemeinſam, ſich ſelbſt zu erkennen und vernünftig zu ſein". Zwar was den Ausſpruch als ſolchen betrifft, ſo können wir ihn keinesfalls als Fragment anerkennen, treten vielmehr wegen der offenbaren und Heraklit ganz fremden Maximenform deſſelben dem Gefühl Schleiermacher's bei (p. 530), daß er gemacht ſei; aber die Grundlage, auf welcher dies Sprüchelchen von einem ſpäteren Sentenzenfabrikanten gemacht worden iſt, iſt eben die obige und echt heraklitiſche.

In demſelben tiefen Sinne, weil die Seele ſelbſt abſoluter Proceß und ſo an ſich ſelbſt ſchon mit dem abſoluten Geſetz identiſch ſei, konnte daher Heraklit auch das Wahre als das Offenbare und nicht Verborgene etymologiſirend definiren. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß in dieſer Hinſicht echt heraklitiſchen Inhalts iſt, was uns Sextus (adv. Math. VIII. 8.) von Aeneſidemos berichtet, er habe mit ſeinen Anhängern nach Heraklit das Allen gleichmäßig Erſcheinende Wahrheit, das Andere Lüge genannt „*ὅθεν καὶ ἀληθὲς φερωνύμως εἰρῆσθαι τὸ μὴ λῆθον τὴν κοινὴν γνώμην*", „weshalb auch das Wahre mit Recht ſo genannt werde als das Nichtverborgene vor der allgemeinen Einſicht", wobei man ſowohl um ſich des echt heraklitiſchen Grundtons der Stelle zu verſichern, als auch um wahrhaft zu verſtehen, in welchem Sinne Heraklit das Wahre als das Offenbare hinſtellen konnte, — in dem Sinne nämlich, daß es das Sichſelbſtoffenbarende ſei — man ſich erinnern muß, wie er ſein Abſolutes ſelbſt, das intelligible Feuer, zum Unterſchiede von dem ſinnlichen als das nicht Untergehende bezeichnet, welches Abſolute daher ebenſo ſeinerſeits das Unverborgene iſt, wie ihm ſelbſt wieder Alles unverborgen bleibt.

Es iſt von großer Weſentlichkeit für die Philoſophie Heraklit's und muß daher noch einen Augenblick näher betrachtet werden, daß und warum ihm das Erkennen nicht ein von der Initiative des Individuums ausgehendes Erfinden und Erſinnen, ſondern ein Sichſelbſtoffenbaren des Objectiven und Abſoluten ſelber war. Denn, wie wir geſehen, die Seele iſt ihm derſelbe dialectiſche Proceß, wie das objective Weltall, und das Erkennen beſteht ihm darin, daß ſie die Dinge in ihrem objectiven Wandel begleitet, daß ſie die dieſelben erzeugende Bewegung, mit der ſie identiſch iſt, mitmacht. Das Erkennen iſt ihm alſo nur ein Sichſelbſterfaſſen derſelben objectiven Subſtanz, welche auch die Dingheit und das objective Weltall conſtituirt.

Digitized by Google

Es iſt nur daſſelbe Eine und Göttliche — das er deshalb auch das Eine Weiſe nannte — deſſen ſich vollbringender Lebensproceß die Welt der Erſcheinungen und deſſen Wiſſen von ſich das Erkennen bildet. Es iſt nur jener *τρόπος τῆς διοικήσεως τοῦ παντός*, jenes das Univerſum erzeugende Wendegeſetz, welches im Erkennen zum Wiſſen von ſich ſelbſt, zur Selbſterꝛegeſe gelangt (cf. Sextus Emp. adv. Math. VII, 132 sq.).

Alle dagegen vom Individuum ausgehende, durch die Vertiefung deſſelben in ſich ſelbſt und ſein eigenes Denken hervorgebrachte Erkenntniß gehört ihm noch in die *ἰδία φρόνησις*, in die aparte und willkürliche Privatvernunft des Menſchen. Mit Heraklit wird daher zum Erſtenmale der philoſophiſche Standpunkt erobert, daß das Erkennen nur das Wiſſen des Objectiven von ſich ſelber iſt. — Von hier aus fällt jetzt auch ein weiteres Licht auf die bereits im Bd. I. p. 29 betrachteten Bruchſtücke des Epheſiers, in welchen er von der Sibylle ſagt, daß ſie: „*οὐκ ἀνθρωπίνως ἀλλὰ σὺν θεῷ*“, „nicht menſchlich, ſondern mit dem Gotte“ geſprochen habe und von der er deshalb rühmt, „daß ihre Stimme durch die Jahrtauſende reicht durch den Gott, *διὰ τὸν θεόν*“. Denn ſchwerlich ſollte das doch nach ihm von der Sibylle allein gelten, ſondern es wurde offenbar (ſiehe a. a. O.) von ihm nur angeführt, um zu zeigen, wie auch das wahre philoſophiſche Erkennen, wie auch ſein eigenes Werk nur eine ſolche Sichſelbſtoffenbarung des Objectiven und Göttlichen, ein Sprechen Gottes und durch den Gott ſei[1]).

1) Von hier aus erklärt ſich auch was uns Diog. L. IX, 6. und Tatian. Orat. ad Graec. p. 11. ed. Ox. erzählen, Herakleitos habe ſein Werk im Tempel der großen Göttin zu Epheſos niedergelegt, eine Nachricht, an deren ſtreng hiſtoriſcher Wahrheit zu zweifeln diesmal nicht der leiſeſte Grund vorliegt. Aber freilich wird Niemand mit dem Grunde, den Tatian für dieſe Handlung annimmt, übereinſtimmen wollen, in eitlem Hochmuth habe dies Heraklit gethan, damit ſpäter „in geheimnißvoller Weiſe die Erſcheinung des Buchs erfolge“ — „*ὅπως μυστηριωδὴς ὕστερον ἡ ταύτης ἔκδοσις γένηται*“. Ebenſowenig aber iſt es uns möglich, uns mit Creuzer's Anſicht einverſtanden zu erklären, der hierin (Symb. II. p. 595) „ein frommes Opfer“, das Heraklit der großen Göttin brachte, erblicken will. — Was unſere eigene Meinung über dieſe Handlung Heraklit's, deren Bedeutſamkeit jedem ins Auge fallen muß, anbetrifft, ſo müſſen wir zunächſt auf die bereits Bd. I. p. 42 sqq. und anderwärts bei ihm nachgewieſene charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit nicht nur des Symboliſchen überhaupt, ſondern auch ſymboliſcher Handlungen zurückverweiſen.

Wir müſſen ferner an eine religiöſe Anſchauung und Sitte der Aegypter erinnern. Bei den Aegyptern durfte bekanntlich (Jamblichus de myster. Aeg. I, 1. Galenus adv. Julian. imit. T. V. p. 337. ed. Bas.) kein Name eines

Daß dies Sichſelbſtoffenbaren des Objectiven und Wahren aber immer nur auf das an ſich zwiſchen der Wahrheit und dem Bewußtſein oder der Seele ſtattfindende Verhältniß geht und Sextus ſehr irren würde, wenn er die Sache ſo verſtehen wollte, als ſei nun auch effectiv das Wahre für das empiriſche Bewußtſein vorhanden und von der Maſſe der Menſchen eingeſehen, daß jene Selbſtoffenbarung des Wahren immer nur eine objective, im Weltall und der eigenen Natur der Seele vorhandene bleibt, ohne ſich jedoch für den in ihren aparten Verſtandesdünkel verſenkten

---

Erfinders oder eines Verfaſſers genannt werden; alle Werke wurden dem Gotte Hermes zugeſchrieben. „Mit Recht wurde von Alters her geglaubt — ſagt bei Jamblichus l. l. der ägyptiſche Prieſter Abammon in Erwiederung auf den Brief des Porphyrios an Anebo — daß Hermes, der Gott der Rede, allen Prieſtern gemeinſam ſei; denn der die wahre Erkenntniß der Götter lehrt, iſt nur Einer in Allen; daher auch unſere Vorfahren alle ihre eigenen philoſophiſchen Schriften ihm zuſchrieben und mit ſeinem, des Hermes, Namen benannten". — „Jede Erfindung, jede Vermehrung des Wiſſens wurde vom geſammten Prieſterrathe geprüft und wenn ſie bewährt und nützlich befunden wurde, auf Säulen eingegraben, die an heiligen Orten aufbewahrt wurden" (Creuzer Symb. u. Myth. II. 296; cf. ib. p. 7. und p. 111). — Die ſpäteren Pythagoräer behielten dieſe ägyptiſche Sitte inſofern bei, indem ſie bekanntlich alle Schriften ihrer Schule dem Pythagoras zuſchrieben. Aehnlich und doch anders Herakleitos. Bei ihm war die jenem religiöſen Gebrauche zu Grunde liegende Anſchauung von dem in Allen gemeinſam wirkenden objectiven Geiſte, von der in der menſchlichen Erkenntniß der Götter vorſichgehenden Selbſtoffenbarung Gottes, wie gezeigt worden erſt zu ihrem bewußten Gedanken, zu ihrem philoſophiſchen explicirten Selbſtverſtändniß und ihrer ſyſtematiſchen Nothwendigkeit erhoben worden. Er wollte wieder wie anderwärts nur eine *γνώμη* verſinnlichen, indem er ſein Werk in den Tempel der großen Göttin niederlegte, damit, wie inſoweit Tatianus ganz richtig ſagt „von da aus die Ausgabe geſchähe". Aber nur eine ſolche ſymboliſch-bedeutſame Handlung ſollte es ſein, ohne den practiſchen Ernſt des religiöſen Gebrauchs. Denn weit entfernt, die Spuren ſeiner Perſönlichkeit an dem Werke zu tilgen, trat dieſe auf das markigſte und unverhüllteſte in demſelben hervor und gleich im Eingang wird ſein erkennendes Ich direct dem Verkennen der Andern entgegengeſetzt. — Aus dieſer wie in jener ſymboliſchen Handlung, ſo gewiß auch in ſeinem Werke ſelbſt noch deutlicher ausgeſprochenen tiefen Anſchauung Heraklit's hat ſich aber vielleicht noch eine andere merkwürdige Spur erhalten. Denn wir können nur wieder in demſelben Sinne wie oben (Bd. I. p. 42, 1.) in dieſer ſeiner Theorie die Entſtehungsmöglichkeit erblicken für das ſpäter gebildete und ihm ſelbſt in den falſchen Briefen (im erſten Brief bei Stephanus an Hermodorus) in den Mund gelegte ſonderbare Geſchichtchen, die Epheſier hätten die Anklage gegen ihn erhoben, daß er ſeinen eigenen Namen auf einen Altar im Tempel ſetzend ſich ſelbſt habe zum Gotte erklären wollen (*ὡς ὅτι ἐπέγραψα τῷ βωμῷ οὐ ἐπέστησα τὸ ἐμὸν ὄνομα, θεοποιῶν ἄνθρωπον ὄντα ἑμαυτόν*).

Digitized by Google

Subjectivismus der Menſchen zum ſubjectiven Wiſſen derſelben zu bringen, iſt uns bereits aus den eben ſo zahlreichen als markigen Fragmenten bekannt, in welchen wir Heraklit die klägliche Verblendung und Unvernunft der Menſchen haben ſchildern hören, und belegt ſich noch durch ein Fragment, welches den Grund dafür angiebt, warum jene Wahrheit zugleich ſo offenbar und doch ſo verborgen ſein könne. Das Fragment bildet das Ende einer Stelle des Clemens (Strom. V. c. 14. p. 252. Sylb. p. 699. Pott.), der ihm ſeine eigene Nutzanwendung vorausſchickt: *ἀλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθη κρύπτειν ἀπιστίᾳ ἀγαθὴ, καθ' Ἡράκλειτον „ἀπιστίῃ γὰρ διαφυγγάνει μὴ γινώσκεσθαι“.*

Denn nur die hervorgehobenen Worte ſind, wie bereits Schleiermacher p. 335 sqq. obwohl ſehr ſchüchtern vermuthet, dem Heraklit angehörig und die zweite von Schleiermacher nur eventuell gegebene Ueberſetzung ganz richtig: „durch ſeine Unglaublichkeit entſchlüpft — das Wahre nämlich — dem Erkanntwerden“. Die Unglaublichkeit des Wahren aber beſteht darin, daß die abſoluten Gegenſätze mit einander identiſch ſein ſollen, daß Jedes in ſich ſelbſt ſein eigenes Gegentheil ſei, jener Satz, in welchem dem Heraklit eben die abſolute Wahrheit beſtand und den er ſeiner Philoſophie als das Princip aller Erkenntniß und als ſeine eigenſte Entdeckung vorausſchickte (ſiehe § 28.), ein Satz, deſſen Unfaßbarkeit und Unglaublichkeit für den ſubjectiven Verſtand er trefflich erkannt hatte, wie er im Gegenſatze hierzu als das dem Verſtand Plauſible und „Scheinbare“ jene einfache auf ſich beruhende Identität der Dinge mit ſich bezeichnet hatte, vor der ſich aber der wirklich Erkennende zu hüten weiß (ſiehe das Fragment p. 321 sq.).

Verwunderlich iſt nur, daß Schleiermacher aus einer, wie er indeß ſelbſt zu fürchten erklärt, übertriebenen Nachgiebigkeit gegen die Herausgeber des Clemens die ganze Stelle von *ἀλλά* ab als Fragment druckt, ſich eine Seite lang damit abquält, ſie als heraklitiſche Worte aufzufaſſen und zu deuten und dann erſt mit ſolcher Ungewißheit die Vermuthung wagt, es könnten vielleicht blos die letzten Worte als heraklitiſche, der Anfang aber von *ἀλλὰ—ἀγαθὴ* als Interpretation und Meinung des Clemens zu faſſen ſein. Es iſt vielmehr ganz evident, daß letzteres der Fall iſt. Denn nicht nur haben die Worte *γνώσεως βάθη* einen entſchieden chriſtlichen Klang, während ſie dem Heraklit ſchon um ihrer abſtracten Ausdrucksweiſe durchaus unähnlich ſind, nicht nur erfordert der Zuſammenhang der Stelle, daß Clemens ſeine Ausdeutung und Nutzanwendung der heraklitiſchen Worte dieſen ſelbſt vorausſchickt, ſondern es wird doch auch für Niemand, der Clemens eigene Anſicht über dieſen Punkt, ſeine Allegoriſirungstheorie,

Digitized by Google

kennt, zweifelhaft ſein können, daß er hier eben ſeine eigene Meinung ausſprechen und mit Heraklit belegen, reſp. aus ihm herausdeuten will. Man vgl. z. B. nur die faſt wörtlich ähnliche Stelle Strom. II. c. 1. p. 154. Sylb. p. 429. Pott.: — — — *καὶ ὡς τὰ μάλιστα τὸ ἐπικεκρυμμένον τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας, τὸ συμβολικὸν τοῦτο καὶ αἰνιγματῶδες εἶδος, ἐζήλωσαν οἱ πραγματικῶς τὰ τῶν ἀρχαίων φιλοσοφήσαντες χρησιμώτατον, μᾶλλον δὲ ἀναγκαιότατον, τῇ γνώσει τῆς ἀληθείας ὑπάρχον·* und Strom. V. c. 4. p. 237. Sylb. p. 657 sqq. Pott. etc.

Digitized by Google

§ 34. Fortsetzung. Methode des Erkennens.

Immer und immer aber entsteht von Neuem die Frage, wie gelangt die Seele also dazu, dies Unglaubliche zu erkennen? wie wird diese an sich seiende und beständig vor sich gehende Offenbarung der Wahrheit für uns?

Um zu sehen, ob und welche Antwort auf diese Frage Heraklit gegeben hat und geben konnte, müssen wir zuvor die Resultate dessen, was wir über das heraklitische Erkennen gehabt haben, kurz zusammenfassen.

Formal ausgesprochen, besteht das Erkennen in der Vermittelung des Subjects mit dem Allgemeinen, d. h. mit jenem Einen und göttlichen Logos, dem Alles durchwaltenden Gesetz des Gegensatzes. Allein es frägt sich eben, wie bewirkt sich diese Vermittelung? Das Leben selbst ist diese Vermittelung, aber nur als seiende, nicht für das Subject selbst vorhandene Vermittelung; das Erkennen daher mit ihr noch nicht gegeben. Ebensowenig ist es, nach Heraklit, schon mit dem Zustande des Wachseins gegeben. Im Proceß der sinnlichen Wahrnehmung vermittle ich mich zwar nun auch für mich selbst mit einem Andern; es kommt mir im Wachen, durch das Sehen zumal, die Außenwelt als die Eine und Allgemeine zum Bewußtsein, gegen welche sich die wahrnehmenden Subjecte als das Besondere bestimmen und ihre abweichende Einzelheit insoweit aufgeben. Aber diese Allgemeinheit ist selbst nur noch ganz formelle, noch nicht die reelle und wahrhafte Allgemeinheit des Inhalts, des Alles durchwaltenden Logos. Oder mit andern Worten: die Sinne lügen, sie spiegeln mir ein festes Bestehen vor, oder, was hiermit identisch, sie zeigen mir diese in sich Eine und allgemeine Welt nicht in ihrer wahren innern Identität und Allgemeinheit auf, sondern als eine Vielheit von einander unterschiedener und scheinbar fest gegen einander auf sich und für sich beharrender Einzelheiten. Die Sinne also vermögen gleichfalls noch nicht die

Digitized by Google

Erkenntniß des Logos zu gewähren. Im Gegentheil, sie verbergen denselben, indem sie überall den Schein fester, für sich bestehender Besonderheit verbreiten. Sie täuschen und trügen.

Das wirkliche Organ der Erkenntniß ist vielmehr die Seele. Sie ist identisch mit dem weltbildenden Logos selbst; sie ist an sich derselbe reine Proceß, die processirende unaufgehaltene Identität des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein, welche das objective All durchwaltet. Und zwar ist sie diese Identität nicht, wie das sinnlich Existirende, in der Form des einseitigen festen Seins, sondern als ungetrübte, unsichtbare Harmonie (s. Bd. I. p. 98 sqq. u. sonst), als die absolute Vermittelung von Sein und Nichtsein als ideeller unaufhaltsam ineinander übergehender Momente; nur darum ist sie eben identisch mit dem allgemeinen Logos selbst, zu welchem sich das sinnliche Dasein zugleich als Verwirklichung und Entäußerung, als Realisation und Trübung verhält (vgl. §§ 4. 5. 6. 18.).

Um dieser ihrer ansichseienden Identität willen mit dem absoluten Proceß, der das innere Gesetz des Daseins bildet, oder weil sie selbst diese reine Bewegung ist, ist die Seele an sich bereits alle Vernünftigkeit und alle Erkenntniß. Sie ist objective und absolute Erkenntniß, weil sie absolute Bewegung ist.

Wir haben bereits nach einer Seite hin das Hohe betrachtet, das in dieser Bestimmung enthalten ist. Es bleibt zuvörderst übrig, das noch nach einer andern Seite hin darin Enthaltene zu betrachten. Gerade darin erst, daß die Seele selbst der λόγος ist, welcher der objectiven Welt zu Grunde liegt, gelangt die heraklitische Philosophie zu ihrem wahrhaften Abschluß; gerade hieran erst läßt sich das Verständniß ihrer ganzen Bedeutung und ihres innersten Punktes erlangen. Denn gerade hiermit ist gegeben, daß dieser weltbildende λόγος, daß dieses heraklitische absolute Gesetz des objectiven Daseins an sich nichts Anderes, als der **Gedanke** ist, daß es an sich bereits vollständig der νοῦς des Anaxagoras ist und das in den heraklitischen Bestimmungen seines Absoluten bereits Gegebene nur ausgesprochen zu werden braucht, um den νοῦς zu haben; eine Erkenntniß, die, wie früher gezeigt, bereits Plato besessen und ausgesprochen hat. — Mit der Philosophie Heraklit's ist also bereits der Gedanke als Princip des Daseins gegeben und wir stehen an jenem epochemachenden Abschnitt in der Geschichte des Geistes, an welchem die Naturphilosophie in die Philosophie des Gedankens umzuschlagen im Begriff ist, ja nach ihrem innersten, sich selbst noch verborgenen Principe bereits umgeschlagen ist! Noch mehr! Mit jener Erkenntniß, daß die Seele identisch mit dem das All durchziehenden λόγος und also die

Digitized by Google

abſolute Bewegung des proceſſirenden Gegenſatzes iſt, iſt nicht nur die Gedankennatur der objectiven Wirklichkeit, es iſt auch die — eigene Natur des Gedankens erkannt, Bewegung ins abſolute Gegentheil und in dieſem mit ſich ſelbſt identiſch zu ſein! Heraklit muß deshalb der Vater der objectiven Logik genannt werden.

Aber ebenſowenig darf der Punkt überſehen werden, nach welchem es ſeiner Philoſophie, und zwar in ihrem innerſten Principe ſelbſt, noch weſentlich iſt, Phyſik zu ſein. Denn das erſt ergiebt das concrete Verſtändniß heraklitiſcher Philoſophie und des merkwürdigen hiſtoriſchen Uebergangspunktes, den ſie in der genetiſchen Entwickelung des Geiſtes bildet, zu ſehen, wie bei ihr Phyſik und (objective) Logik in Einen Kryſtall untrennbar zuſammenſchießen, wie ſie ebenſoſehr noch Phyſik als ſchon Logik iſt, d. h. wie ihr Princip ſelbſt, — denn nur von dieſem kann hier die Rede ſein — noch ebenſo weſentlich phyſiſch als logiſch iſt.

Dieſe phyſiſche Seite iſt folgende: Die Seele iſt, wie wir geſehen haben, deswegen alle Erkenntniß, weil ſie derſelbe Proceß, dieſelbe abſolute Bewegung und Umwandlung, wie das objective Daſein, iſt, deſſen Bewegung mitmachend ſie daſſelbe erkennt.

Die Seele iſt ſomit Erkennen, nicht als in ſich reflectirte, ſondern als **objectiv-ſeiende;** noch nicht als wiſſende, in ſich oder für ſich ſeiende, ſondern ſelbſt noch als daſeiende genommen. Sie iſt Erkennen noch als Subſtanz[1]), noch nicht als Subject!

Hiermit hängt denn auch die Antwort zuſammen, die auf die Frage gegeben werden muß: wie gelangt bei Heraklit die Seele zu der Erkenntniß jener von den Sinnen verdeckten Wahrheit, wie vollbringt ſie die Vermittelung mit dem Allgemeinen, in welchem dieſe Erkenntniß beſteht? Eine Frage, auf deren Löſung wir eben in dieſem § ausgingen. — Es iſt klar, daß trotz alles Bisherigen dieſe Frage noch keineswegs wahrhaft gelöſt iſt, auch damit noch nicht, daß die Seele ihrer Natur nach abſolute Bewegung und ſomit an ſich ſelbſt alle Wahrheit iſt. Für uns iſt freilich hierin die Beſtimmung vorhanden, daß ſie nur für ſich zu werden hat, was ſie an ſich ſchon iſt. Allein es handelt ſich nicht darum, was an ſich oder für uns, es handelt ſich hierbei darum, was für Heraklit ſelbſt hierüber

---

1) Vgl. hierzu was wir an verſchiedenen Orten über dieſe Identificirung des Subjectiven und Objectiven bei Heraklit geſagt haben; man vgl. auch die oben p. 18 bezogene hippokratiſche Stelle, welche dies ſehr deutlich hervortreten läßt: *δοκέει δέ μοι ὁ καλέομεν θερμὸν ἀθανατόν τε εἶναι καὶ νοεῖν πάντα καὶ ὁρῆν καὶ ἀκούειν καὶ εἰδέναι πάντα καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι.*

Digitized by Google

vorhanden war, wie für ihn ſelbſt die Seele ins Wiſſen und Fürſichſein zu bringen hat und zu bringen vermag, was ſie an ſich iſt.

Das Fürſichſein der Seele iſt aber ſofort eine Beſtimmung, welche Heraklit nicht kennt, die ihm vielmehr als *ἰδία φρόνησις*, als Verſenkung in die aparte Beſonderheit, als Traum und Wähnen gilt.

Soll die Seele erkennen, ſo kann ſie dies bei ihm vielmehr nur durch Abſtreifung des Fürſichſeins überhaupt. Als ſeiende — welches Sein hier natürlich nur darin beſteht, abſolute reine Bewegung zu ſein, — d. h. ihrer Subſtanz nach iſt ſie alle Wahrheit und Erkennen.

Allein es iſt wie geſagt, offenbar, daß hiermit die uns beſchäftigende Frage doch noch in keiner Weiſe beantwortet iſt. Die Seele iſt hiernach immer nur an ſich Erkenntniß; hat ſie noch nicht; es iſt noch nicht gegeben, wie ſie ins Wiſſen bringt, was ſie an ſich iſt. Denn wenn die Seele als objectiv ſeiende, weil ſie reine proceſſirende Bewegung iſt, abſolute Erkenntniß iſt, ſo muß zunächſt die Frage ſo geſtellt werden: wie iſt hiernach der Irrthum möglich? Iſt die Seele ſchon als ſeiende, um ihrer Subſtanz willen, weil ſie nämlich abſolute Bewegung iſt, objective Erkenntniß, — ſo muß jede Seele — denn jede Seele iſt in Bezug auf dieſe ihre Subſtanz mit der andern Seele identiſch — gleichmäßig objective Erkenntniß ſein.

Wenn die Seele nicht qua in ſich reflectirte, ſondern qua ſeiende erkennt, ſo müſſen alle Seelen, weil ſie ſind, was ſie ſind, die abſolute Erkenntniß eo ipso haben. Gleichwohl iſt dies nach Heraklit durchaus nicht der Fall, die Menſchen ſind vielmehr im eitlen Wähnen begriffen. Auf jene Frage, wie iſt, wenn die Seele ſchon vermöge ihrer objectiven Natur als Bewegung die Erkenntniß hat, der Irrthum auch nur möglich? iſt daher in der heraklitiſchen Philoſophie nur Eine Antwort denkbar. Die Seele iſt jene reine und abſolute Bewegung eben nur ihrer allgemeinen Subſtanz nach. Dadurch aber, daß die Seele individuelle Seele wird, daß ſie ins leibliche Daſein tretend die Sinne anzieht und ſich ſelbſt ſo verſinnlicht, iſt ihre Wirklichkeit nicht mehr ihrem Anſichſein gleich. Sie iſt nicht mehr abſolute Bewegung oder Gott, ſie iſt geſtorbener Gott. Als wirkliche individuelle Seele iſt ſie gehemmte Bewegung, kann ſich ins für ſich ſeiende Beharren verſenken, kann ihr eigenes Weſen ſtatt als reinen Wandel, als feſtes Beharren anſchauen. Und deshalb nennt auch Heraklit das ſo ſeine eigene Subſtanz verkennende menſchliche Gemüth ohne Einſicht, aber das ſich mit ſeiner Subſtanz identiſche, ſich nach ihr wiſſende göttliche Gemüth hat Einſicht (§ 40.).

Aber kann die individuelle Seele trotzdem, daß ihre eigene Subſtanz

iſt, reine Bewegung zu ſein, ſich als verſinnlichte, ins feuchte Element des Daſeins getretene ſo verkennen, ſo entſteht wieder die obige Frage: welches alſo, wenn ihre objective Natur hierzu nicht ſchlechterdings ausreicht, iſt der Weg zu dieſer wahren Erkenntniß ihrer ſelbſt, welches iſt die Methode dieſer Vermittelung mit dem Allgemeinen, durch welche ſie ſich ihrer Wahrheit bewußt wird?

Damit ſind wir aber wieder an den Anfang der Unterſuchung zurückgeworfen und die Frage als unlösbar gefunden.

Es hilft auch Heraklit nichts, die in concreto richtigſten Antworten zu geben: es hilft ihm nichts zu ſagen, das Weiſe beſtehe darin, die *γνώμη* zu kennen, welche Alles durch Alles leitet, oder die Vernunft ſei die Auslegung der Weiſe, welche weltbildend das All durchdringt. Es ſind dies die tiefſten und gedankenvollſten, noch heute wahrſten Definitionen des Erkennens und der Vernunft. Aber als Antwort auf unſere Frage würden ſie eine petitio principii enthalten. Denn es handelt ſich eben darum, das formale Princip, den Weg zu beſtimmen, wie die Seele ſich die Erkenntniß dieſer *γνώμη* zu erzeugen vermag.

Ebenſowenig würde es eine Löſung dieſer Schwierigkeit enthalten, wenn man auf die Sätze von der trockenen und feuchten Seele zurückgehend ſagen wollte: wenn die Seele feurig-trocken iſt, hat ſie dieſe Erkenntniß, die ſie verliert, je mehr ſie ſich der Feuchtigkeit hingiebt. Denn dieſe Sätze, ſo richtig ſie ſind, ſagen nur ganz daſſelbe, blos in einem mehr phyſiſchen Gewande, was wir bisher in der reineren Form des Gedankens betrachtet haben [1]).

Abgeſehen davon, daß die Seele, wegen des ſinnlich-feuchten Leibes, den ſie angezogen, überhaupt nicht mehr abſolut-reines Werden, abſolute feurige Trockenheit ſein kann, frägt es ſich ja eben, wie vollbringt es die Seele, ſich als möglichſt feurige Trockenheit oder reine Bewegung zu erhalten, reſp. dazu zu machen.

Denn einen inhaltlichen Irrthum würde es einſchließen, zu glauben, Heraklit habe ſich die einen menſchlichen Seelen von Natur feurig-trocken,

1) Vielmehr empfangen jene Sätze erſt von hier aus ihr letztes Verſtändniß und ihre wahre Begründung. Jetzt erſt wird vollſtändig erſichtlich ſein, warum die trockene Seele die beſte iſt, warum ſie den feuchten Leib durchſchießen muß wie ein trockener Strahl die Wolke, warum ſie durch das Feuchtwerden die Erkenntniß verliert, wenn doch ihr Erkennen eben nur darin beſteht, den raſtloſen dialectiſchen Fluß des Seienden immer mitzumachen, gleichen Schritt haltend neben ihm herzulaufen (*συμπαραθέον αὐτοῖς* i. e. *τοῖς πράγμασι ἐν κινήσει οὖσι*), wie uns Simplicius, Philoponus und Platon ſagten.

Digitized by Google

die andern aber von Haus aus feucht gedacht und zwar ſo, daß die erſten von Natur mit Erkenntniß begabt, die feuchten aber durch ihre phyſiſche Natur in der Unmöglichkeit ſeien, ſich zu trockenen zu machen und ſo zur Erkenntniß zu erheben. Von Haus aus ſind die Seelen alle gleich; denn ihrer Subſtanz nach ſind ſie alle ein und daſſelbe, geſtorbene Götter, das reine Werden als ſeiend geſetzt. Die relativen Unterſchiede der Feuchte und Trockenheit werden ihnen erſt durch ihre eigene Bewegung, je nachdem ſie ſich auf das beharrende ſinnliche Daſein, das Gebiet des Feuchten einlaſſen, oder im reinen Wandel, im Nichtſein ihr Daſein zu haben wiſſen.

Wie wenig eine ſolche Naturſchranke der Erkenntniß für beſondere Seelen im Sinne Heraklit's gelegen, zeigt ſich, um von einer ausführlicheren, nach allem Früheren unnöthigen Beweisführung zu abſtrahiren, in ſeinem eigenen Ausſpruch, daß es Allen gemeinſam iſt, vernünftig zu ſein, daß das Wahre das allgemein Offenbare iſt, daß man dem Allgemeinen folgen könne und ſolle ꝛc.; am einfachſten aber darin, daß Heraklit überhaupt keine von Haus aus individuelle Seele kennt, ſondern es das dem ſtofflichen Körpergebilde von Außen kommende ſchlechthin Allgemeine (περιέχον) iſt, welches den Körper ergreift und ihn in ſeinen Proceß hineinreißend beſeelt, zur Seele entzündet. „Der Lebende iſt die Entzündung des Todten" (ſ. dies Fragment oben p. 298 sqq.).

Es ſind alſo von Haus aus und der Subſtanz nach alle Seelen gleich. Die Unterſchiede des Erkennens wie des Verkennens, der Feuchte wie der Trockenheit können ſie ſich erſt ſelbſt in ihrer Bewegung erzeugen. Das Erkennen iſt für Alle da.

Es erhellt ſomit, daß es nirgendswo im Syſteme Heraklit's, ſo conſequent abgeſchloſſen dies in jeder andern Hinſicht iſt, eine conſequente Antwort auf die Frage giebt, welches der Weg für die Seele, das Organ der Erkenntniß, ſei, um zum Erkennen zu gelangen. Man muß aber nicht glauben, dies läge an der Lückenhaftigkeit der Fragmente und Zeugniſſe, die uns erhalten ſind. Es wird vielmehr aus der bisherigen Entwickelung bereits evident geworden ſein, daß es in der heraklitiſchen Philoſophie auf dieſe Eine Frage keine conſequente und principielle Antwort geben konnte*).

*) Hier, in der Lehre vom Erkennen, iſt alſo die Schranke der heraklitiſchen Philoſophie, und nicht in der kosmiſchen Ontologie oder Phyſik, wie Zeller meint p. 497: „Fragen wir aber, warum Alles nur im Werden und nirgends ein beharrliches Sein zu finden ſei, ſo iſt ſeine einzige Antwort: weil Alles Feuer iſt". Die wahre Antwort Heraklit's hierauf iſt vielmehr in ſeinem ideellen Logosbegriff und dem Verhältniß deſſelben zur ſichtbaren Harmonie gegeben, eine Lehre, welche den tiefſten, aber bisher ſtets überſehenen Centralpunkt heraklitiſcher Philoſophie bildet.

Digitized by Google

Und der Grund hiervon liegt eben in jener oft hervorgehobenen noch ununterſchiedenen Identität des Subjectiven und Objectiven bei ihm; er liegt darin, daß er die Seele noch qua objectiv ſeiende, als Bewegung, Erkenntniß ſein läßt. Oder mit andern Worten: er liegt darin, daß dieſer Philoſophie das Fürſichſein des Geiſtes, die Inſichreflexion des Denkens noch nicht aufgegangen, daß ſie noch Logik-Phyſik iſt und ihr das allgemeine Fürſichſein des Geiſtes ſelbſt noch als die abzuthuende Beſonderheit, als *ἰδία φρόνησις* gilt.

Weil ſie den Geiſt noch als **unterſchiedslos** dieſelbe Bewegung, wie die Objectivität ſetzt, fällt das Princip des Erkennens über die Grenze dieſer Philoſophie hinaus; es kann erſt auf dem Boden des als für ſich ſeiend, als Innerlichkeit erkannten Geiſtes auftreten. Weil ſie den Geiſt noch als reine Objectivität auffaßt, — (und auch nur deshalb, nicht, wie in der Regel angenommen wird, wegen des Feuers als Princip der Dinge ꝛc. oder ihrer ſonſtigen phyſikaliſchen Ausführungen wegen iſt ſie überhaupt noch weſentlich Phyſik) — mangelt ihr noch das Princip ſeines Fürſichſeins und die Methode ſeiner Selbſtverinnerlichung. Es mangelt ihr Weg und Methode des Wiſſens, weil ihr der principielle Boden des Wiſſens, das ſubjective Moment des Geiſtes mangelt. Zwar hat ſie bereits die objective Natur des Gedankens, das Anſich des Geiſtes erkannt, Entgegenſetzung in ſich ſelbſt zu ſein. Aber dieſe eigene Natur des Geiſtes ſelbſt iſt ihr noch verſteint in der Form des objectiven Seins.

So iſt ſie der ungeheure Drang des Geiſtes dieſe Verſteinerung, die ihr noch ebenſo weſentlich als innerlich bereits überwunden iſt, zu durchbrechen, eine Befreiung, die erſt das Zauberwort des Anaxagoras vollbringt, welcher das Eine Weiſe, den Namen des Zeus ausſpricht, den Heraklit als das, was immer ausgeſprochen und nicht ausgeſprochen werden will, definirt. —

Täuſchen wir uns nicht, ſo hat Heraklit auch ſelbſt ſich dem Gefühle nicht entziehen können, daß trotz der Conſequenz ſeines Princips und der concreten Wahrheit der Definitionen, die er über den Inhalt der Erkenntniß und Vernunft vorbrachte, dennoch in ſeiner Philoſophie keine Methode, kein Weg und Princip der Vermittelung gegeben war, durch welche ſich die Seele jene durch ihre Unglaublichkeit ſo ſchwierig zu faſſende, durch den Schein und den Trug der Sinne verſteckte Wahrheit, die Einſicht von der proceſſirenden Identität des abſoluten Gegenſatzes mit Nothwendigkeit zu erzeugen vermöge. Täuſchen wir uns nicht, ſo ſind die Bruchſtücke noch vorhanden, in welchen dieſer Mangel eines ſichern und

Digitized by Google

beſtimmten formellen Weges zur Erkenntniß, der Mangel einer durch ſeine Principien gegebenen nothwendigen Vermittelungsweiſe des Subjectes als wiſſenden mit dem Allgemeinen oder der Wahrheit, von Heraklit ſelbſt ausgeſprochen worden iſt; ein Mangel, der freilich nicht von ihm, wie in unſerer Reflexion, als Mangel ſeines Syſtems, ſondern wiederum als objective Beſchaffenheit der Seele und der dialectiſchen Natur der Wahrheit hingeſtellt wurde.

Wir meinen zunächſt ein ſehr dunkles und nur in dieſem Zuſammenhang Licht empfangendes Fragment, welches Clemens (Strom. II. c. 4. p. 158. Sylb. p. 437. Pott.) alſo referirt: *τοῦτο καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος τὸ λόγιον παράφρασας εἴρηκεν „„Ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει ἀνεξερεύνητον ὂν καὶ ἄπορον““*. Schleiermacher verbeſſert *ἔλπησθε* und *ἐξευρήσετε* aus der Mittheilung des Theodoret (T. IV. p. 716. ed. Hal.): *„Ἐὰν μὴ ἐλπίζητε, ἀνέλπιστον οὐχ εὑρήσετε ἀνεξεύρητον ἐὸν καὶ ἄπορον“*[1]), läßt hier aber das *ἀνεξεύρητον* ſtehen, welches jedoch in *ἀνεξεύρετον* oder beſſer *ἀνεξερεύνητον* umzuwandeln iſt: „Wenn ihr nicht hofft, ſo werdet ihr das Ungehoffte nicht finden, da es unfindbar iſt und unzugänglich“.

Es iſt klar, welche Freude der Bergpredigtston dieſes Dictums den Kirchenſchriftſtellern für ihre Zwecke gewähren mußte; deshalb theilen ſie es uns auch ſo aus ſeinem Zuſammenhang geriſſen mit, daß es auf den erſten Blick ſchwer iſt, auch nur etwas Wahrſcheinliches über die Gedankenverbindung zu ſagen, in der es bei Heraklit geſtanden haben mag. — Allein jenes Ungehoffte, Unfindbare und Unzugängliche kann, wie ſich aus allem Früheren (ſiehe beſ. das Fragment Bd. I. p. 344 sqq. p. 349) ergiebt, doch ſchwerlich etwas Anderes ſein, als das aller ſinnlichen Exiſtenz enthobene, daher auch auf keinem ſinnlichen Wege ausfindig zu machende und anzutreffende, auch nicht durch die einem ſolchen ſinnlichen Pfade vergleichbare ſinnliche Wahrnehmung — welche die Dinge für beharrende und mit ſich ſelber identiſche nimmt — zu erreichende Göttliche, die erkannte Idee des Werdens als der Identität und reinen Wandelbewegung von Sein und Nichtſein.

Dies zeigt auch ein anderes, freilich ſehr verdorbenes und erſt wieder-

1) Denn die Interpunctation des Hugo Grotius, Prolegom. in Stob. (p. LXIII. ed. Gaisf. Lips. 1823) *ἐὰν μὴ ἐλπίζησθε ἀνέλπιστον, οὐχ κτλ.* iſt offenbar falſch und ſinnraubend und zwingt ihn daher auch zu der ſinnwidrigen Ueberſetzung: Nisi speretis quod supra spem est, non invenietis id quod inveniri nequit.

Digitized by Google

herzuſtellendes Fragment, welches wir wegen ſeines inneren Zuſammenhanges mit dem vorigen bis hierher verſpart haben, obwohl es in anderer Hinſicht ſchon bei der Darſtellung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* ſeine Stelle hätte finden müſſen und welches uns Diog. L. (IX, 7.) alſo mittheilt: „*λέγεται δὲ καὶ ψυχῆς περατέον, ἂν οὐκ ἂν ἐξεύροι ὁ πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν. οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει*“. Dieſe Stelle hat ſeit je zahlreiche und äußerſt unglückliche Emendationsverſuche erfahren müſſen, [illegible] den des Lipſius (Physiol. Stoic. III. c. 9.) der leſen will: „*ψυχῆς περι, [illegible] ὡς οὐκ ἂν κτλ.*“, oder Kühne's, der uns dabei äußerſt freigebig mit einem Buch über die Seele beſchenkt, indem er vorſchlägt: *φέρεται δὲ καὶ περὶ ψυχῆ[illegible] προαγματευομένου*. Anderes, wenig Beſſeres, kann man in den Ausgaben des L. nachſehen. Aber auch Hermann's Verbeſſerung *ψυχῆς πείρατα οὐκ ἂν κ[illegible]* in die neueſten Ausgaben des Diogenes übergegangen iſt*), befriedigt uns [illegible] und Schleiermacher theilt leider das Fragment, obgleich er es doch ſchwerlich überſehen haben konnte, nicht mit, wodurch wir bei dem glücklichen Tact dieſes Mannes in ſolchen Verſuchen jedenfalls um einen trefflichen Vorſchlag gebracht ſind.

Wir glauben nun vor Allem die letzten Worte der Stelle „*οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει*“, die bisher immer, und auch von Herrmann, ſo aufgefaßt wurden, als gehörten ſie noch zur Rede Heraklit's, von dem Fragmente abtrennen und als das Urtheil des Diogenes über die dunkle Redeweiſe des Epheſiers, zu deren Charakteriſirung er eben jenes in der That hinreichend dunkle Fragment anführt, auffaſſen zu müſſen.

Dann bildet dieſes Urtheil: „So tiefe Rede führt er“ auch den durchaus erforderlichen Vorder- und Gegenſatz zu der bald darauf folgenden ungewöhnlicheren Verſicherung des Diogenes[1]), „manchmal aber ſetzt er klar und deutlich in ſeinem Buche auseinander, ſo daß es auch der am ſchwerſten Begreifende leicht verſteht und ſeinen Geiſt gehoben fühlt. Die Kürze und Wucht ſeines Styles aber iſt unvergleichlich“. Es bedarf gewiß erſt keiner weiteren Erörterung, daß dieſe Schilderung, die hier Diogenes von dem heraklitiſchen Styl an manchen Stellen (*ἐνίοτε*) giebt, auch jene Worte *οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει* als das allgemeinere Urtheil des Diogenes, welches er

*) Auch von Zeller adoptirt p. 479, 4. der ſich aber gleichwohl an dem nichtheraklitiſchen Laut der Worte ſtößt.

1) *λαμπρῶς τε ἐνίοτε ἐν τῷ συγγράμματι καὶ σαφῶς ἐκβάλλει ὥστε καὶ τὸν νωθέστατον ῥᾳδίως γνῶναι καὶ δίαρμα ψυχῆς λαβεῖν· ἥ τε βραχύτης καὶ τὸ βάρος τῆς ἑρμηνείας ἀσύγκριτον.*

Digitized by Google

deshalb vorausschickt und zu dessen Belegung er sich auf das Beispiel des eben von ihm angeführten Fragmentes beruft, erscheinen läßt und selbst erforderlich macht. Das „manchmal deutlich“ erfordert von selbst ein „in der Regel dunkel“, widrigenfalls Diogenes ja auch, was ihm gewiß nie in den Sinn gekommen ist, gegen das gang und gäbe Urtheil und gegen die Wahrheit der Sache den Ephesier blos als leichtverständlich geschildert haben würde!

Was nunmehr das Fragment selbst betrifft, so weit es n[illegible] Abtrennung noch übrig bleibt, beziehen wir uns zuvö[illegible] das *ἀνεξερεύνητον* und *ἄπορον* in den eben [illegible]rten Bruchstücken bei Clemens und Theodoret, ferner au[illegible] Theaet. p. 147. C. p. 57. Stallb. *ἔπειτά γέ που ἐξὸν* [illegible]*ως καὶ βραχέως ἀποκρίνασθαι περιέρχεται* [illegible]*ὁδόν, οἷον καί κτλ.*, endlich auf die stoische Definition der *ἀπέρα*[illegible]*μενη* bei Plut. Plac. Phil. I, 28: *οἱ Στωϊκοὶ, εἱρμὸν αἰτιῶν, τοῦτ' ἐστὶ τάξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράβατον*, so daß wohl Niemand Anstand nehmen wird, mit uns das *περατέον ὂν* in *ἀπέραντον ὁδόν* umzuändern und also zu lesen: *λέγει δὲ καί: ...ψυχῆς ἀπέραντον ὁδὸν οὐκ ἂν ἐξεύροι ὁ πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν*““. „der Seele unergründlichen Weg würde nicht finden Einer durchwandelnd jeglichen Weg“. Es ist ein Weg, wie Goethe im Faust den Weg zu den Müttern, den logisch-unsinnlichen Gedankenwesenheiten schildert, ein Weg, der da ist: „— — kein Weg! ins Unbetretene, nicht zu Betretende“! Es wäre also hiernach mit Heraklit's eigenen Worten belegt, was wir zu dem vorigen Fragmente sagten, daß jenes auf sinnlichem Wege Unfindbare der Weg der Seele nach Oben sei, d. h. die reine umschlagende Identität von Sein und Nichtsein, die Idee der Negativität, in deren unausgesetztem Proceß die Seele ihre Substanz und wie wir gesehen haben, auch die alleinige Quelle des Erkennens hat[1]). Es ist dies somit dasselbe, als

1) Was ferner sowohl unsrer Emendation als unsrer Interpretation des Fragments eine deutliche Bestätigung ertheilt, ist die Bd. I. p. 124 betrachtete Stelle des Aeneas von dem Wege, welchen die Seelen oben mit dem Demiurgen (*ἄνω μετὰ τοῦ θεοῦ*) zu wandeln haben und dessen reine Wandelbewegung aufgebend sie nach Unten in den Körper gezogen werden (*κάτω φέρεσθαι*). Jener demiurgische Weg, jener reine intelligible Gedankenwandel, den die demiurgische Idee des Werdens als absoluter ungetrennter Uebergang des Seins und Nichtseins ineinander ununterbrochen wandelt, das ist die *ἀπέραντος ὁδός*, die Einer nicht ausfände, auswandelnd jeglichen sinnlichen Weg. —

Es mag hier übrigens bemerkt werden, daß in diesem, aus der *ὁδὸς ἄνω κάτω* entsprungenen absoluten Gebrauch von *ὁδός* schlechtweg, wie er sich schon in dem obigen Fragment bei Heraklit selbst ausspricht und wie er noch deutlicher bei Marc. Anton.

Digitized by Google

wenn geſagt wird, daß nur im Suchen ſeiner ſelbſt, im Wiſſen, daß man ſelbſt nicht ſei, die Seele das Erkennen finde.

Es liegt ferner im letzten Fragmente, daß die Seele an ſich ſelbſt ſchon Erkennen ſei, da ſie dies eben an ſich ſelbſt iſt (vgl. §§ 5—9.), beſtändig den Weg nach Oben und Unten einzuſchlagen. In beiden Fragmenten erſcheint aber auch zugleich ausgeſprochen, was wir denſelben vorausgeſchickt haben, daß dieſer Weg der Seele nach Oben, die reine unendliche Negativität, welche das Weſen derſelben ausmacht, unfindbar und unzugänglich für das Subject ſei, wenn es auch jeden Weg durchwandele, um das abſolute Weſen der Seele und des Daſeins auszufinden [1]). Es iſt dies der Grund für jene Unwahrſcheinlichkeit und Unglaublichkeit der Wahrheit, durch welche ſie, wie ein früheres Fragment ſagt, dem Erkanntwerden entgeht. Die ſubjective Seele hat alſo kein abſolutes Mittel, um ſich ihres eigenen abſoluten Weſens, der Negativität, zu bemächtigen. „Wenn ihr nicht hofft, ſo werdet ihr das Ungehoffte nicht finden". Das ſich ſelbſt offenbarende Wahre, der objective Proceß des Negativen, ergreift weit mehr das Subject, ſtatt von ihm ergriffen zu werden.

Keinesfalls aber muß dies verwechſelt und für identiſch gehalten werden mit dem Satze, daß das Abſolute nicht gewußt werden könne. Wir haben früher gezeigt, wie durchaus unheraklitiſch und ſowohl ſeiner Philoſophie

IV, 46. hervortritt „Erinnere dich immer des Heraklitiſchen — — und des Vergeſſenen, wohin der Weg führt" (*καὶ τοῦ ἐπιλανθαμένου ᾗ ἡ ὁδὸς ἄγει*) der offenbare heraklitiſche Urſprung vorliegt für den bei den Stoikern ſtehend gewordenen und häufig ganz unüberſetzbaren Gebrauch von *ὁδῷ* z. B. bei Zeno, bei Diog. L. VII, 156 *τὴν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν*, cf. Marc. Anton. VI. § 26: *ὁδῷ περαίνειν*; id. V, 34: *ὁδῷ ὑπολαμβάνειν*, und andere Stellen bei Gataker zu Marc. Ant. I, 9 p. 13 zuſammengeſtellt. Entſtehung wie Sinn dieſes Ausdrucks wird jetzt klar ſein. Die *ὁδὸς ἄνω κάτω* war bei Heraklit das beſtimmungsgemäße Entwicklungsgeſetz, das alles Daſein zu durchlaufen hatte; *ὁδῷ* heißt daher bei Gedanken wie bei Dingen: dem ihnen beſtimmten Entwicklungsgeſetz gemäß, dem Wege entſprechend, welcher die Beſtimmung einer jeden Natur iſt, und dieſer heraklitiſch-ſtoiſche Gebrauch iſt wieder die offenbare Quelle der Worte des vierten Evangeliſten XIV, 6: *ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή*.

1) Eben deswegen heißt es auch in der eben betrachteten heraklitiſchen Reminiscenz bei Marc. Anton. — denn offenbar beſteht zwiſchen dieſer und unſerem jetzigen Bruchſtück ein Sinnzuſammenhang — „*Μεμνῆσθαι τοῦ ἐπιλανθανομένου ᾗ ἡ ὁδὸς ἄγει*" „Erinnere Dich des Vergeſſenen wohin der Weg führt"! Es iſt der Weg der Seele nach Oben, von welchem die Reminiscenz handelt, der Weg in ihre reine Subſtanz und Wandelbewegung, den die Seele mit ihrem Tode einſchlägt und der, ſo lange ſie ſich der feuchten Sinnlichkeit hingiebt, ein von ihr vergeſſener iſt.

Digitized by Google

im Allgemeinen, wie seinen eigenen Aussprüchen widersprechend dieser Satz ist, wie er sich selbst vielmehr, weil ihm jene Erkenntniß der die Welt durchdringenden *γνώμη* aufgegangen war, als das absolute Wissen galt und dieselbe Forderung für Alle aufstellte. In letzter philosophischer Analyse wird freilich der Mangel des Geistes an einer absoluten formellen Methode der Erkenntniß auch die Unmöglichkeit der philosophischen Erkenntniß des absoluten Inhalts nach sich ziehen oder vielmehr damit identisch sein. Zum absoluten Wissen ist erforderlich, daß der Geist selbst die unendliche Methode der Vermittelung mit dem Inhalt sei und somit das absolute Mittel des Wissens an sich selbst habe. Allein es ist selbstredend, daß diese objective Consequenz für Heraklit weder schon vorhanden war noch sein konnte. Die Erkenntniß ist ihm seiende, weil ihm der Geist selbst ein — im unendlichen Gegensatz und dessen identischem Proceß bestehendes —objectives Sein, nicht ein Fürsichwerden ist.

Hiermit, daß die Erkenntniß selbst bei ihm in diesem Sinne objectiv seiende ist[1]), hängt es zusammen, daß Plato (Theaet. p. 160. D. 110 St.) sagt, es liefe bei ihm die Erkenntniß doch auf die Wahrnehmung hinaus, denn die seiende Erkenntniß ist eben das, was wir zum Unterschiede von der Selbstbewegung und Insichreflexion des Denkens als solchem — Wahrnehmung nennen. Schleiermacher versteht dies ganz falsch, wenn er meint, Plato sage dies von Heraklit im Sinne eines Berichts. Plato sagt nicht, daß dies von Heraklit angenommen werde; er sagt es vielmehr gegen Heraklit; er sagt es, ihn auf seine Consequenz hindrängend[2]), in dem Sinne: es sei dies, trotz aller Perhorrescirung der Wahrnehmung durch Heraklit dennoch in letzter Instanz das Wesen der heraklitischen Erkenntniß,

1) Es wird überflüssig sein, stets zu wiederholen, daß dies Sein immer nur in der objectiven Negativität, im Proceß der an sich identischen unausgesetzt in ihr Gegentheil umschlagenden Momente besteht.

2) Die Worte Platons a. a. O. lassen hierüber gar keinen Zweifel: „Ganz vortrefflich hast Du also gesagt, daß die Erkenntniß nichts anderes ist als die Wahrnehmung und es ist also in dasselbe zusammengefallen (d. h. es hat sich als auf dasselbe hinauslaufend ergeben, *καὶ εἰς ταὐτὸν συμπέπτωκε*), daß nach Homer und Herakleitos und diesem ganzen Geschlecht Alles wie Ströme sich bewegt, nach dem Protagoras aber, dem sehr Weisen, der Mensch aller Dinge Maaß sei, und daß nach dem Theaetet endlich, wenn dieses sich so verhält, die Wahrnehmung Erkenntniß wird (*κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον — — κατὰ δὲ Πρωταγόραν — — κατὰ δὲ Θεαίτητον τούτων οὕτως ἐχόντων αἴσθησιν ἐπιστήμην γίγνεσθαι*); cf. ib. p. 172. C.: „Ja Alle, auch welche nicht völlig des Protagoras Lehre lehren, kommen doch mit ihrer Weisheit hieher" ꝛc.

Digitized by Google

eben weil ihm die Methode der Vermittelung mit dem Inhalte der Erkenntniß, die Dialectik fehlt. Er sagt es als eine Kritik Heraklit's und als etwas, was gegen die Meinung desselben dennoch bei ihm stattfände, — nicht aber als Ansicht desselben.

Heraklit ist so durch seine Auflösung der sinnlichen Wahrnehmung als Organs der Erkenntniß und durch seine Bestimmung des Wesens des Geistes selbst als der mit der objectiven Welt der Gegenständlichkeit identischen objectiven Dialectik des Gegensatzes — gerade bis zu der Grenze gekommen, an welcher sich die Selbstvermittlung des Geistes mit dem Inhalt, d. h. die eigentliche subjective Dialectik als Methode des Erkennens erzeugen resp. aus ihren eleatischen Anfängen zur Blüthe entwickeln muß. Er hat die Philosophie bis zum Bedürfniß dieser Methode fortgeführt, welche daher auch unmittelbar hinter seinem Rücken als die große weltbewegende That der Sophistik aufzutreten beginnt. Er hat ihr zugleich in seiner objectiven dialectischen Identität des Gegensatzes das absolute Grundgesetz und Instrument zu diesem dialectischen Erkennen geliefert, ein Instrument, welches aber zuerst — in der eigentlichen heraklitischen Sophistik (Kratylos u. A.) — dazu benutzt wird, das objective Sein, als sich selbst entgegengesetzt und in absoluter Unruhe begriffen, in den absoluten Widerspruch mit sich selbst münden und in das qualitätslose Nichts untergehen zu lassen, von dem, weil es eben beständiges Nichtsein, ununterbrochene Aenderung sei, Alles und Nichts ausgesagt werden könne, von dem Alles ebenso wahr als unwahr sei (s. Bd. I. p. 64 sqq. u. § 12.). Und die bei diesem totalen Untergange der um jede Bestimmtheit gekommenen, in das absolute Nichts aufgelösten und zur leeren Fläche gewordenen objectiven Welt allein noch stehen gebliebene dialectische Gegensätzlichkeit des Geistes erfaßt sich nun, gerade weil sie ihren eigenen Zusammenhang und ihre Identität mit dem Objectiven verloren hat, in der eigentlichen s. g. Sophistik als die eigene willkürliche Bewegung des Verstandes, der das Maaß aller Dinge und die absolute Macht über Himmel und Erde sei, für den die Welt selbst nur die tabula rasa seiner Thätigkeit ist und dem die Wahrheit überhaupt nur in seinem eigenen Setzen und Bestimmen besteht. Haben wir bei Heraklit alle Momente der philosophischen Idee bis auf die Methode, — so sind die Sophisten, die sowohl seine nothwendige Consequenz als seinen Gegensatz bilden, nichts als die Ergänzung hierzu. Sie sind nur Methode, Selbstvermittlung als die eigene Thätigkeit des Subjects. War bei ihm das Wahre nur Sein, objective Substanz, so ist es in der Sophistik nur Wissen.

Digitized by Google

§ 35. Fortſetzung. Das Mittel des Erkennens. Der Logos als Wort. Die beiden Seiten der Fortentwicklung. Die ſophiſtiſche und platoniſche Philoſophie.

Allein Heraklit hat den philoſophiſchen Gedanken ſogar noch um einen Schritt weiter geführt, als in dem Vorigen enthalten iſt.

Wir haben in dem vorigen § auseinandergeſetzt, daß in der Philoſophie Heraklit's, gerade weil in derſelben um ihrer Objectivität willen das Moment des Fürſichſeins des Geiſtes noch nicht zu ſeiner Anerkennung gekommen iſt, es nothwendig an dem Princip der formalen Methode des Erkennens, an einem formell-beſtimmten Wege zur Vermittlung des Bewußtſeins mit dem Allgemeinen — denn hierin beſteht die Erkenntniß bei Heraklit — gebricht und gebrechen muß.

Aber ſo groß war die dem Principe dieſer Philoſophie inwohnende Triebkraft, daß ſie ſogar dieſe Schranke bereits an ſich — aber auch nur an ſich — überwinden und einen Gedanken produciren mußte, der einerſeits inhaltlich ſein Princip noch um eine Beſtimmung weiter entwickelt, es zu einer noch um einen Schritt höheren Form vollendet, und andererſeits damit zugleich bereits das Anſich der Methode des Erkennens erzeugt.

Wir meinen einen höchſt wichtigen und principiell weſentlichen Theil der Philoſophie des Epheſiers, welcher merkwürdiger Weiſe bisher gänzlich überſehen worden iſt, nämlich das was man ſeine Philoſophie der Sprache nennen könnte.

Wir ſchicken hierüber zunächſt das ganz kategoriſche und den Bearbeitern Heraklit's immer entgangene [1]) Zeugniß des Proklos voraus, welches der-

1) Und wie ihnen, ſo auch Stern, Grundlegung zu einer Sprachphiloſophie, Berlin 1835 S. 3 und Lerſch, die Sprachphiloſophie der Alten, Bonn 1841 Th. I. p. 11 u. Th. III. p. 18, welche ſich dafür auf Proclus ad Cratyl. § 10. c. 18

ſelbe in ſeinem Commentar zum Parmenides p. 12. ed. Cousin. ablegt: *Τῆς δὴ μεθόδου ταύτης ἐφημένης, ὁ Σωκράτης θαυμάσας τὴν ἐπιστημονικὴν [illegible]ης ἀκρίβειαν, καὶ τὴν νοερὰν τῶν ἀνδρῶν ἀγασθεὶς διδασκαλίαν, ἐξαίρετον οὖσαν τοῦ Ἐλεατικοῦ διδασκαλείου, καθάπερ ἄλλο τι τοῦ Πυθαγορείου λέγουσιν, ὡς τὴν διὰ τῶν μαθημάτων ἀγωγὴν, καὶ ἄλλο τοῦ Ἡρακλειτείου, τὴν διὰ τῶν ὀνομάτων ἐπὶ τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν ὁδὸν, θαυμάσας δ' οὖν ἠξίωσεν κτλ.*

Es wird alſo hier von Proklos in der beſtimmteſten Weiſe und zwar nur beiläufig als ein ganz Bekanntes verſichert, daß, ganz ſo wie bei den Eleaten die Dialectik und in der pythagoräiſchen Philoſophie die Zahlenlehre und Mathematik überhaupt die Methode zur Erkenntniß bildete, es ſo das Princip heraklitiſcher Philoſophie geweſen ſei: der Weg zur Erkenntniß des Seienden gehe durch die Namen der Dinge.

Ehe wir die materielle Richtigkeit dieſes Zeugniſſes weiter belegen, wollen wir zuvor unterſuchen, wie Heraklit durch conſequente Entwickelung ſeines Grundprincips zu dieſer Anſchauung kommen konnte und mußte, und ferner, was mit der Production dieſer Gedankenbeſtimmung gegeben und an ſich in ihr enthalten iſt. Es wird ſich zeigen, daß die heraklitiſche Philoſophie mit dieſem Gedanken nicht nur ihr innerſtes Weſen abſchließt und vollendet, ſondern damit zugleich ihr Princip bis zu dem höchſten noch innerhalb ihrer ſelbſt möglichen Höhepunkt forttreibt, von welchem aus ſie ſofort über ſich ſelbſt hinausgehen und ſich nach den beiden in ihr enthaltenen Momenten in zweifacher und diametral entgegengeſetzter Weiſe, einerſeits zur Sophiſtik, andrerſeits zur Philoſophie der Idee (Platon) entwickeln muß.

Wie Heraklit von ſeinem Gedankenſtandpunkt aus dazu kommen konnte, die Namen der Dinge als den Weg zur Erkenntniß des Seienden bildend, alſo als das geoffenbarte Weſen der Dinge, aufzufaſſen, iſt leicht zu ſehen.

(wo aber nichts weiter geſagt iſt, als daß Kratylus als Heraklitiker bezeichnet wird) und reſp. auf die ſpäter zu beziehende Stelle des Ammonius berufen. Gleichwohl zeigen ſich beide Gelehrte, obzwar ohne weder auf den Zuſammenhang dieſes Dogmas mit der Philoſophie Heraklit's noch auf die Unterſuchung der Frage, ob und inwiefern Heraklit ſelbſt im platoniſchen Kratylos dargeſtellt werden ſolle, ſich einzulaſſen — (Lerſch ſpricht Th. I. S. 35 vielmehr ſeine Anſicht ſogar dahin aus, daß theils ſophiſtiſche, theils pythagoräiſche Philoſophie in dieſem Dialoge berückſichtigt ſei) bereits geneigt, die Perſon des Epheſiers ſelbſt und nicht erſt ſeine Schule, für den Urheber des vom Kratylos im Dialoge vertretenen Dogmas, daß die Namen nicht *θέσει*, ſondern *φύσει* ſeien, zu halten.

Digitized by Google

Ausgeführt hat er diesen Satz, wie wir sehen werden, freilich nur in einzelnen dem Inhalt seiner Philosophie zusagenden Etymologieen und somit im Ganzen immerhin in dürftiger Weise. Aber Irrthum wäre es zu glauben, daß die principielle Anschauung selbst nur Folge solcher einzelnen ihm passenden und seine Theorie scheinbar bestätigenden Etymologieen gewesen wäre. Sie muß und kann vielmehr als eine tief-objective und principielle Consequenz seines systematischen Gedankens begriffen werden. Dieser Zusammenhang ist in der That im innersten Centralpunkt des heraklitischen Systems vorhanden, in seiner früher entwickelten Idee des Allgemeinen. Das Allgemeine ist ihm das Absolute und Wahre, es ist ihm das Vernünftige; es ist ihm das allein Seiende, gegen welches das Einzelne, die für sich sein wollende reale Existenz nur verschwindender Schein ist; es ist ihm deshalb Das „an dem man festhalten", „dem man folgen muß" (*δὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ*, siehe oben § 28.), wenn man selbst vernünftig sein, wenn man sich jenes allein Vernünftigen bemächtigen und somit erkennen will.

Diese Allgemeinheit aber, welche noch objectives Sein ist und dennoch die Einzelnheit des Seins an sich getilgt hat, ist in der That — das Wesen der Sprache und der Benennungen der Dinge.

Die Welt der objectiven Dingheit ist ein Reich von realen Einzelheiten, — Gegenständen, welche alle für sich selbst nur einzelne sind.

In der Wirklichkeit existirt nur Einzelnes als solches. Das Allgemeine ist der sich hindurchziehende *λόγος*; aber dieser gelangt niemals zur wirklichen sinnlichen Existenz. Was existirt, ist immer wieder nur Einzelnes. Neben diesem Naturreich von Einzelheiten baut die Sprache ein Himmelreich der Allgemeinheit auf, ein zweites Reich der Idealität, in welchem alle diese Dinge, wie in einem Abdruck noch einmal existiren, aber als in ihre Allgemeinheit erhoben. Diese Dinge existiren jetzt so, daß ihre Einzelheit an ihnen getilgt ist. Die Sprache kennt nur Gattungen und Arten.

Bringt es jenes Naturreich niemals über das Einzelne hinaus, kann es nie das Allgemeine verwirklichen, so kann umgekehrt die Sprache — weil das Element ihres Daseins selbst schon nicht mehr die unmittelbare Natur, sondern der Geist ist — es niemals, selbst da nicht, wo sie dies will, zur wirklichen Einzelheit bringen. Selbst die Ausdrücke „Ich" und „Einzelner" ꝛc., die dieses leisten sollen, sind sofort nicht dieses, sondern jedes Ich, nicht ein bestimmter Einzelner, sondern alle Einzelne, die Kategorie des Einzelnen selbst. Das wirklich Einzelne kann in der Sprache nur gemeint, niemals gesagt werden.

Digitized by Google

Nach einer andern Seite hin ausgedrückt, ſind alſo in ihren Benennungen die Dinge ebenſoſehr als aufgehoben wie als ſeiend geſetzt. Die Namen der Dinge ſind — eben weil ſie Gattungen und Arten ſind — die wahre Vermittlung und Einheit ihres Seins und Nichtſeins, ſind reine Identität dieſes Gegenſatzes. Wenn die natürlichen Dinge nach Heraklit an ſich allgemein, oder wenn ſie Einheit des Gegenſatzes von Sein und Nichtſein, aber in der widerſprechenden Form der Einzelheit oder des Seins geſetzt ſind (ſ. Bd. I. p. 123 sqq. p. 139 sqq.), ſo ſind jene gegenſätzlichen Momente in dem Namen zu ihrer Gleichheit, zu der adäquaten Weiſe ihrer Exiſtenz gelangt; in den Namen ſind die Dinge nicht mehr blos an ſich, wie in der Wirklichkeit, Einheit von Sein und Nichtſein, ſondern ſie ſind jetzt auch als dieſe reine Einheit geſetzt, ſind ſomit in ihre wirkliche Wahrheit erhoben. Die Namen ſind daher die geoffenbarte und herausgetretene Wahrheit der Dinge. Dies iſt der tiefe Grund, weshalb der Philoſophie des Allgemeinen oder der Philoſophie der Negativität oder der Philoſophie der proceſſirenden Identität des Gegenſatzes — denn alle dieſe drei nur einen und denſelben Begriff ausdrückenden Namen kann man für die Philoſophie Heraklit's gebrauchen — die Namen ſich als das manifeſtirte Weſen der Dinge und daher als der Weg zur Erkenntniß derſelben beſtimmen mußten.

Von hier aus ergiebt ſich auch erſt das wahre Verſtändniß des λόγος, des göttlichen, Alles durchwaltenden, weltbildenden **Wortes** bei Heraklit[1]), eine Form, unter welcher er ſo vorzugsweiſe und nachdrücklich das abſolute Princip ſeiner Philoſophie ausſprach. Wir haben bisher ſtets dieſen λόγος mit „Geſetz“[2]) oder „Vernunftgeſetz“ überſetzt, weil dieſes Wort für unſern Sprachgenius dasjenige iſt, welches ihm die Anſchauung der Allgemeinheit erregt, welche Heraklit in der nachgezeigten Weiſe mit ſeinem λόγος verband und welche für unſer Sprachgefühl das „Wort“ nicht ausdrückt[3]). Dieſe Ueberſetzung mit „Geſetz“ iſt auch ganz richtig, wenn wir darauf ſehen, was ihm der λόγος wirklich war. Denn unter „Geſetz“ (z. B. Naturgeſetz ꝛc.) wird gerade ein ſolches

---

1) Siehe über den λόγος θεῖος, διὰ παντὸς δήκων und πάντα διοίκων, λόγος δημιουργός ꝛc. und ſeinen Logosbegriff überhaupt die §§ 13. 14. 16. 18. 28.

2) Und zwar in dem ganz ſpeciellen Sinne des Geſetzes der proceſſirenden Identität von Sein und Nichtſein oder des abſoluten Geſetzes, des Geſetzes κατ' ἐξοχήν.

3) Anders dem griechiſchen Sprachgenius, welchem, was von hier aus gewiß ſeine tiefere Bedeutſamkeit erlangt, daſſelbe λέγω ſowohl ſagen als ſammeln bedeutet.

Digitized by Google

Allgemeine verſtanden, welches ſich durch die empiriſche Allheit der ſinnlichen Fälle hindurchzieht, in ihnen zur Anwendung und Verwirklichung gelangt und ſie aus ſich erzeugt, aber ebenſo über alle dieſe Vielheit von Fällen wieder hinausgeht, in keinem erſchöpft und zur ſinnlichen Wirklichkeit gebracht iſt, kurz ganz das, was gerade der *λόγος δήκων διὰ παντός* iſt. Dieſe Ueberſetzung rechtfertigt ſich umſomehr, als dieſe tiefe innere Identität von Wort und Geſetz [1]), welche gerade im

---

1) Dieſe Ueberſetzung rechtfertigt ſich auch durch eine Reihe von Berichten über die heraklitiſche (und reſp. ſtoiſche) Philoſophie, welche nicht nur dieſe geiſtige Identität der Anſchauungen von Wort und Geſetz, von *λόγος* und *νόμος*, manifeſtiren, ſondern es ſogar in höchſtem Grade wahrſcheinlich, ja nach unſrer Anſicht evident machen, daß Herakleitos ſelbſt ſein Abſolutes wie *λόγος*, ſo auch hin und wieder *νόμος* genannt hat. Man vgl. nur Folgendes: Wie Heraklit bei Sextus ſein abſolutes Princip als *θεῖος λόγος* ꝛc. ausſpricht, ſo ſpricht Athenagoras (ſiehe die Stelle Bd. I. p. 118) von Heraklit redend (den er mit *φυσικὸς λόγος* bezeichnet) von einem „*θεῖος νόμος τῶν ἐναντίων πολεμούντων*“. Wer auf den Kirchenvater kein Gewicht legen will, der betrachte wie Chalcidius in der oben p. 342 angeführten Stelle den *λόγος* trefflich mit decretum rationabile überſetzt, ferner wie auch bei Hippokrates in der Bd I. p. 167, 1. angeführten durch und durch heraklitiſchen Stelle ganz ebenſo von einem *νόμος τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος* geſprochen wird, und vergleiche wie Heraklit bei Stobäus den Logos einen *ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων* nennt. Hiermit vergleiche man endlich, wie ſich dieſe Identität von *νόμος* und *λόγος* in der ſtoiſchen d. h. eigentlich heraklitiſchen Definition der *εἱμαρμένη* ſchlagend manifeſtirt. Ganz entſprechend nämlich der eben angeführten heraklitiſchen Definition der *εἱμαρμένη* als *λόγος δημιουργὸς τῶν ὄντων* bei Stobäus, definirt Chryſippos bei Pſeudo-Plutarch Plac. I, 28 dieſelbe alſo: *Εἱμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος ἢ νόμος τῶν ὄντων ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων. ἢ λόγος, καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται.* Hier werden *λόγος* und *νόμος* geradezu mit einander vertauſcht. Noch mehr tritt dieſe Identität hervor, wenn es bei Stob. Ecl. Phys. p. 12, wo dieſelbe Definition des Chryſippos gegeben wird, auch das zweitemal *λόγος* ſtatt *νόμος* heißt. (Wenn übrigens die Stelle des Stobäus nicht nach der des Plutarch ſogar zu berichtigen ſein dürfte, ſo iſt die letztere doch weit correcter. Denn *ὁ τοῦ κόσμου λόγος* nochmals zu erklären mit einem *ἢ λόγος τῶν ὄντων* wäre eine flache und leere Tautologie, ohne jede Verſchiedenheit. Anders dagegen bei Plutarch. Es iſt ſchon früher von uns hervorgehoben worden, daß ſich *νόμος* und *λόγος* nur durch die eine Nüance unterſcheiden, daß derſelbe allgemeine und vorbildliche, typiſche Inhalt, der im Geſetz als ruhig und abgeſchloſſen gedacht wird, im *λόγος* auch noch als ſelbſtthätig, wirkend und zwar ſichſelberwirkend und realiſirend angeſchaut wird. Dieſe bei Herakleitos weſentliche mit dem *λόγος* verbundene Anſchauung der Thätigkeit und Entwicklung bildet ſich bei den Stoikern zu dem Gedanken einer ſubjectiven Leitung, einer *προνοία* fort. Betrachtet man hiernach die Definition der *εἱμαρμένη* des Chryſippus wie ſie bei

Parſismus ſo deutlich hervortritt (ſiehe § 16.), den charakteriſtiſchen Inhalt der heraklitiſchen Idee bildet (ſ. unten § 36.)

Handelt es ſich aber darum, zu wiſſen, wie und warum Heraklit dieſes abſolute vernünftige Geſetz „*λόγος*“ oder das gemeinſame, göttliche, Alles durchwaltende, weltbildende Wort nennen konnte, ſo empfängt dies erſt im Obigen ſeine begriffliche Erklärung.

Wir haben bereits früher darüber gehandelt, welches die Religionsquelle iſt, in der Heraklit dieſe Anſchauung des „Wortes“ vorgefunden und aus der er ſie ſich, ſie mit ſeinem Begriffe durchdringend, zu eigen gemacht hat. Daß aber wirklich bei Heraklit dieſem *λόγος* die urſprüngliche Bedeutung: Wort, Verbum, beiwohnt — und nicht die erſt aus dieſem heraklitiſchen Gebrauch von *λόγος* entſtandene übertragene von Vernunft, Einſicht ꝛc. — dies tritt hier gleichfalls in ſeiner Evidenz hervor. Denn man wird es doch unmöglich für eine zufällige Uebereinſtimmung erklären können, daß ihm einerſeits die Namen der Dinge der abſolute Weg zu ihrer Erkenntniß waren und andererſeits das abſolute Weſen ſelbſt von ihm *λόγος*, ja noch directer in einer gewiſſen emphatiſchen Weiſe „*ὄνομα*“ „Name“ genannt wurde.

So ſagt er: „die Menſchen würden den Namen der Dike nicht kennen (*ὄνομα Δίκης*)“ für: ſie würden das Weſen, den Begriff der Gerechtigkeit nicht haben (Bd. I. p. 375).

Plutarch ſteht, ſo befindet ſich *νόμος* wie *λόγος* jedes an ſeinem Orte. Zuerſt heißt es, ſie ſei *ὁ τοῦ κόσμου λόγος*. Hier liegt der Begriff dieſer Thätigkeit und Leitung ſchon im *λόγος* ſelbſt. Dann heißt es, oder ſie ſei *νόμος τῶν ὄντων ἐν τῷ κόσμῳ*; weil hier *νόμος* geſagt iſt, ſo wird die dieſem fehlende Vorſtellung der Thätigkeit und Leitung noch beſonders ausgedrückt durch die jetzt hinzugefügten Worte *προνοίᾳ διοικουμένων*. Aber eben weil dieſe noch beſonders hinzugefügt ſind, muß es *νόμος* und nicht *λόγος* heißen, in welchem ſie ohnehin ſchon liegen würden). Man vergleiche hiermit die Worte des Lactantius (Institut. div. I, 5. p. 18 sq.), wo er ganz richtig die Identität der verſchiedenen von den Stoikern, nach Heraklleitos Vorgang (ſiehe Bd. I. p. 39 sqq.) für das Abſolute gebrauchten Namen und Formen hervorhebt: sive natura, sive aether, sive ratio, sive mens, sive fatalis necessitas, sive divina lex, sive quid aliud dixerit etc. — Ferner betrachte man Definitionen der *εἱμαρμένη*, in welchen *νόμος* genau die Stelle des *λόγος* einnimmt. So erklärt ſie z. B. Platon bei Plutarch, de fato p. 568 als *νόμον ἀκόλουθον τῇ τοῦ παντὸς φύσει, καθ' ὃν διεξάγεται τὰ γινόμενα*. — Man vgl. über die Identität von *νόμος* und *λόγος* im Sprach-Gebrauche der Stoiker Villoiſon's Abhandlung über die Theologie der Stoiker (ed. Osann.) p. 472 sqq. cf. Boissonade ad Eunapium p. 334 sq. —

Digitized by Google

Am deutlichſten aber zeigt ſich dies in jenem Fragment, in welchem er das Abſolute ſelbſt („das Eine Weiſe") „Name" nennt, nämlich *ὄνομα Ζηνός*, „Namen des Zeus, welcher allein ausgeſprochen werden nicht will und will" (ſ. Bd. I. p. 26 sqq. p. 341 sqq. p. 366 sqq.).

Wie dies Fragment die obige von uns gegebene Auseinanderſetzung über das Weſen der Sprache und der Benennungen bei Heraklit und über die Wortbedeutung ſeines *λόγος* beſtätigt, ſo empfängt es ſeinerſeits erſt aus ihr ſein letztes und vollſtes Licht.

Die Namen der Dinge ſind ihre realiſirte Wahrheit, weil in denſelben die Einzelheit des Seins an ihnen getilgt iſt, weil ſie von dieſer gereinigte Allgemeinheiten ſind. Die Namen der einzelnen Dinge ſind zwar Beſtimmtheiten, aber ſie ſind dieſe Beſtimmtheit nicht als einzelne, ſeiende und ſich für ſich erhaltende, ſondern die Beſtimmtheit ſelbſt mit der Negativität vermittelt, in ihre Allgemeinheit erhoben; ſie ſind nicht Daſeiendes, ſondern die reinen, allgemeinen Formen des Daſeins ſelbſt.

Eines aber giebt es, das allein ausgeſprochen werden will und wieder zugleich nicht will, d. h. das durch alle jene beſtimmten Namen (der Dinge) hindurchgeht und, in keinem erſchöpft, über jeden wieder hinausgeht, und dieſes Eine — iſt ſelbſt wiederum Name und Wort! Dieſer durch alle beſtimmten Namen hindurch- und über jeden hinausgehende Name, welcher deshalb mit jedem jener beſtimmten Namen ausgeſprochen wird und nicht wird, welcher alſo allein geſagt werden will und nicht will und der das Abſolute ſelbſt iſt, iſt ſomit nichts Anderes, — als der Name für das, was in der aufgezeigten Natur der Namen und der Sprache überhaupt vorſichgeht und enthalten iſt; er iſt das für Heraklit weltbildende, Alles durchdringende aber unausſprechliche Wort: Negativität, oder wie Heraklit es ausdrückt: das Eine Weiſe, Name des Zeus, welcher allein ausgeſprochen werden nicht will und will.

Jetzt werden auch erſt ganz verſtändlich und überſetzbar die Definitionen der *εἱμαρμένη*, des abſoluten Verhängniſſes, welche aus Stobäus von Heraklit berichtet. „Heraklit nannte das Verhängniß das aus dem Geſetz der Umwendung ins Gegentheil (*ἐναντιοδρομία*) weltbildende Wort (*λόγον*)", und „Heraklit ſetzte als das Weſen des Verhängniſſes das Wort, welches ſich durch die Weſenheit des Alls hindurchzieht" [1]),

1) Stob. Ecl. Phys. p. 58 u. 178. Den Text ſiehe in § 14.

d. h. eben jenes absolute und unaussprechbare Wort, den Namen des Zeus, die Negativität.

Es bleibt jetzt weiter zu betrachten, was in dieser Gedankenbestimmung zu der sich uns das heraklitische Princip als zu seiner höchsten Höhe entwickelt, daß das absolute Wesen der Dinge das Wort und die Sprache sei, enthalten und welcher weitere Fortgang bereits an sich damit gegeben ist.

Zunächst hat Heraklit mit dieser Bestimmung, der Weg zur Erkenntniß der Dinge gehe durch ihre Namen, nach der einen Seite hin in der That ein consequentes Princip der formalen Methode des Wissens gefunden und so sein System wahrhaft abgeschlossen. Wissen ist ihm, wie wir gesehen haben, Vermittelung des Bewußtseins mit dem Allgemeinen. Die Schwierigkeit und der Mangel bei ihm war bisher, daß nun für das Subject kein Weg dieser Vermittelung gegeben ist. Denn die Schwierigkeit bestand eben darin, daß das Princip des Fürsichseins des Geistes in dieser Philosophie noch nicht vorhanden, diese Reflexion in sich vielmehr noch nur negativ, als Zerreißung des Zusammenhanges und Versenkung in die aparte Besonderheit, die *ἰδία φρόνησις*, des Subjects und daher als Wahn und Irrthum bestimmt ist, andererseits aber bei der in der Wahrnehmung vor sich gehenden Vermittelung mit der objectiven Welt die Dinge den Sinnen den Schein der Einzelheit und des Beharrens auf derselben gewähren, hiernach also eben die Frage entstand, welchen formalen Weg das Bewußtsein habe, diesen Schein zu vermeiden und sich des die Dinge durchwaltenden Allgemeinen zu bemächtigen, ein Weg, der endlich drittens auch damit noch nicht gegeben war, daß die Seele selbst an sich dieser allgemeine Proceß ist, der das Sein durchdringt, da es sich eben wieder darum handelte, welchen Weg die Seele habe, sich ihr eigenes Wesen mit Nothwendigkeit zum Bewußtsein zu bringen, einen Weg, den uns Heraklit selbst als unfindbar und unzugänglich für Jeden, der auch jeglichen Weg dazu auswandele, bezeichnete, einen Weg, von dem aber Proklus jetzt berichtet hat, daß ihn Heraklit als „Weg durch die Namen der Dinge“ bestimmte.

Und in dieser Bestimmung ist jetzt allerdings ein principieller und consequenter Abschluß gegeben. Denn da die Namen, wie gezeigt, die von der Einzelheit der sinnlichen Dinge befreiten und reinen Allgemeinheiten sind, so vermittelt sich die Seele, indem sie sich auf sie wendet, jetzt mit dem von der Einzelheit und seiner Täuschung gereinigten wahrhaft Allgemeinen, und als Zusammenschließen und Vermittelung mit dem Allgemeinen ist sie Erkennen. Nicht umsonst, nicht zufällig spricht

Digitized by Google

ſich daher Kratylos im gleichnamigen platoniſchen Dialog (p. 436. A. p. 298. Stallb.) ſo beſtimmt, ſo exclusiv dahin aus, daß der Weg zur Erkenntniß der Dinge durch die Namen nicht nur der beſte ſei, ſondern daß es nicht einmal irgend einen andern gebe. Sokrates: „Halt aber, laß uns ſehen, wie eigentlich dieſer Weg der Belehrung über das Seiende beſchaffen iſt, den Du jetzt beſchreibſt, und ob es zwar noch einen andern giebt, dieſer aber der beſſere iſt, oder ob es überall nicht einmal einen andern giebt, als dieſen. Welches von beiden glaubſt Du?“ Kratylos: „Das glaube ich, daß es gar keinen andern giebt, ſondern nur dieſen einen und beſten“ (Schleierm. Ueberſetzung des Kratylos p. 112).

Allein wenn dieſe Methode des Erkennens im heraklitiſchen Syſtem als ein wahrhaft ſpeculativer und conſequenter Abſchluß und ſomit als wirklich principielle Methode erſcheinen muß, ſo iſt dies doch nur inſoweit der Fall, als es überhaupt der Fall ſein kann innerhalb eines Syſtems, welches noch ſtreng auf dem Gedanken des objectiven Seins, — wenn es denſelben auch bereits bis zu ſeinem gipfelnden und umſchlagenden Höhepunkte vollendet — beruht, aber die Abſtraction des Geiſtes in ſich und ſeine Selbſtvermittelung noch ausſchließt und daher auch das Wahre und das Erkennen nur als das ſelbſtloſe Aufnehmen des Objectiven und ſeienden Allgemeinen erfaſſen kann. Es hebt ſich daher dieſe Methode des Erkennens ſofort wieder ſelbſt auf. Denn einmal entſteht die Frage, welchen Weg das Subject zur Beurtheilung und Erkenntniß der in ſich ruhenden Worte habe, andererſeits iſt die Sprache ſelbſt bereits Product des denkenden Geiſtes, ſomit nicht erſtes Princip deſſelben. Und nach beiden Seiten hin löſt auch Plato im Kratylos dieſe Methode der Erkenntniß auf, das einemal, indem er den Kratylos durch Sokrates darauf aufmerkſam machen läßt, daß viele Worte aber auch das Beharren, ſtatt der Bewegung, auszudrücken ſcheinen, daß man alſo keine kleine Gefahr liefe, den Worten nachgehend betrogen zu werden; daß, wenn die einen Worte gegen die andern aufſtänden und der Wahrheit ähnlicher zu ſein behaupteten, man alſo einen anderweiten Maaßſtab brauchen werde, um über die Richtigkeit des Anſpruchs zu entſcheiden; andererſeits durch die Frage: woher doch, wenn nur die Worte das wahre Sein der Dinge offenbaren, die erſten Wortbildner, welche die Benennungen beſtimmten, das Weſen der Dinge hätten erkennen und ihnen ſo in den Worten richtige Bilder hätten ſchaffen können, — zwei dialectiſche Auflöſungen, die mit platoniſcher Kunſt beide in daſſelbe poſitive platoniſche Reſultat münden, daß es, wenn man auch wirklich die Dinge durch die Worte kennen lernen könne, doch die ſchönere und ſichere Art, zur Erkenntniß zu gelangen, ſei, nicht

„aus dem Bilde erſt dieſes ſelbſt kennen zu lernen, ob es gut gearbeitet und dann auch das Weſen ſelbſt, deſſen Bild es war", ſondern vielmehr „aus dem Weſen ſelbſt erſt dieſes und dann auch ſein Bild, ob es ihm angemeſſen gearbeitet iſt".

Wohl aber iſt das heraklitiſche Princip mit jener Gedankenbeſtimmung bis zu dem Grenzpunkt gelangt, an dem es, nach den beiden in ihm enthaltenen Momenten, ſofort in zwei verſchiedenen Richtungen hin in ſein Gegentheil umſchlagen und ſich fortbilden muß.

Denn indem ſich das Wort und die Namen der Dinge als das wahre Weſen derſelben beſtimmen, iſt das heraklitiſche Princip damit an ſich aus ſeiner bloßen Objectivität herausgetreten und hat ſich als Etwas beſtimmt, das nicht mehr bloße ſeiende Objectivität und Allgemeinheit iſt. Es iſt vielmehr — denn die Sprache iſt Setzen des ſubjectiven Geiſtes — jetzt die eigene ſetzende und beſtimmende Thätigkeit des ſubjectiven Geiſtes, der ſich zuerſt noch als bloße Subjectivität, als dies abſtracte Moment des Beſtimmens erfaßt, zur Wahrheit und zum abſoluten Weſen der Dingheit geworden. Und dies iſt die Conſequenz, die ſich in Protagoras und der Sophiſtik darſtellt und ſich in die Sätze zuſammenfaßt: der Menſch iſt das Maaß aller Dinge, das Sein hat keine Wahrheit, ſondern was Jedem ſcheint, das iſt auch für ihn. Zugleich iſt in jenem heraklitiſchen Satze auch bereits das Princip zu dem formellen Mittel und Werkzeug dieſer ſophiſtiſchen Weisheit, das Princip ihrer Dialectik gegeben. —

Andererſeits, indem ſich die Namen als Bilder der Dinge und zugleich als von der Einzelheit und Unwahrheit des ſinnlichen Seins gereinigte Allgemeinheiten, indem ſie ſich als die Wahrheit des Seienden und als das abſolute Weſen deſſelben bildend ergeben haben, ſo hat ſich in dieſen Bildern und Allgemeinheiten, die wahrer ſind, als das Seiende ſelbſt und das eigene wahrſte Weſen deſſelben ausmachen, das heraklitiſche Princip an ſich bereits zum Gedanken der platoniſchen Ideen entwickelt. Es bedarf nur noch einer Zuſammenfaſſung aller bei Heraklit vorhandenen Beſtimmungen, um die platoniſche Idealwelt zu erzeugen.

Allein es iſt jetzt zu betrachten, ob wir dies ganze Gebäude lediglich auf der Baſis jenes Zeugniſſes des Proklos aufgeführt haben, eine Baſis, die für ſich allein wohl ſchwerlich hierzu hinreichend ſicher und haltbar erſcheinen dürfte.

Zunächſt zwar iſt nicht zu überſehen, daß das Zeugniß des Proklos bereits ja durchaus nicht mehr allein ſteht, da es in dem emphatiſchen und bedeutungsvollen Gebrauch von *λόγος* und *ὄνομα* bei dem Epheſier ſelbſt

Digitized by Google

eine äußerſt weſentliche Grundlage und Unterſtützung gefunden hat, die wir um ſo höher anſchlagen, als ſie eben eine innere iſt. Allein es iſt ebenſowenig Mangel an weiteren und poſitiven Beweiſen vorhanden. Und würden ſelbſt einzelne Beweisſtellen fehlen, ſo iſt doch dafür ein dieſem Princip und dieſer Methode Heraklit's geſetztes großes Denkmal vorhanden, welches mit dem gewaltigen und gleichſam monumentalen Charakter der bildenden Kunſt zugleich die Deutlichkeit der Rede verbindet. Wir meinen natürlich nichts Anderes, als den — Kratylos des Platon.

Digitized by Google

§ 36. Der Kratylos des Platon.

Es ist zu verwundern, welche Mißverständnisse bisher in Bezug auf diesen Dialog Platz gegriffen haben, die jetzt erst ihre wahrhafte Beseitigung finden können, so daß erst von hier aus dieser Dialog selbst sein volles Licht erlangt, weshalb näher auf denselben einzugehen ist [1]). —

1) Noch ausführlicher als im Folgenden geschieht, auf die bisherigen Ansichten über den Kratylos, die bekanntlich eine nicht unbeträchtliche Literatur veranlaßt haben, einzugehen, schien überflüssig. Denn wie sehr auch diese Ansichten in Einzelheiten unter einander abweichen, — immer fallen sie in der Hauptsache unter eine der im Folgenden analysirten und widerlegten Auffassungen. Der wahre Beweis unserer, allen bisherigen Ansichten entgegenstehenden Auffassung des Kratylos mußte ohnehin ein *positiver* sein, wie er in diesem und dem folgenden § hoffentlich erbracht ist, und durch dessen Erbringung sich dann die bisherigen Ansichten von selbst aufheben. Nur *das* Interesse konnte eine noch ausführlichere Musterung derselben haben, in noch reicherem Umfange zu zeigen, an welchen Schwierigkeiten und Widersprüchen in sich selbst jede der bisher über den Kratylos vorgetragenen Meinungen leidet, ja wie man eigentlich häufig trotz aller Erklärungsversuche sich dem Eingeständnisse von der bisherigen Unerklärtheit des Dialoges nicht entziehen konnte. So gesteht Brandis, Gesch. der griech.-röm. Phil. II. p. 289 ein, daß die Bedeutung „dieses etymologischen Spieles völlig zu verstehen uns die nähere Kenntniß der Bestrebungen fehlt, gegen die es gerichtet". Noch unumwundener erklärt Lersch, die Sprachphilosophie der Alten, 3r. Th. (Bonn 1841) p. 20: „Ein unschätzbares, weil einzig dastehendes Denkmal der alten Sprachphilosophie ist der platonische Kratylus, aber für den heutigen Leser gleichfalls ein so undurchdringlicher Bau, daß es Manchem schwer gefallen, den vielfach sich windenden Faden der Untersuchung festzuhalten. Einestheils bedachte man nicht, daß Sokrates selbst nirgendwo während der Untersuchung, ja nicht einmal am Schlusse derselben, ein unbezweifeltes und über alle Zweifel erhobenes Resultat aufzustellen wagt, andrerseits vermochte man nicht durch die lustig sprudelnde Laune etymologischer Spielereien auf den tiefen Grund zu blicken, der in weiter Ferne fast unzugänglich heraufschimmert. Aber selbst Männer wie Schleiermacher und Stallbaum lassen noch durch die dialectische Gewandheit und philologische Vereinzelung, womit sie dieses Gespräch be-

Digitized by Google

Als dogmatiſchen Zweck des Dialoges hat man ſeit je hauptſächlich angenommen, daß das heraklitiſche Dogma vom Fließen der Dinge auf-aufgelöſt und widerlegt werden ſolle.

Allein die Schwierigkeit, die ſich früh bemerkbar machte, war, was man zu jener wunderbaren etymologiſirenden Form ſagen ſolle, in welcher die Unterſuchung und Widerlegung ſich bewegt.

Nachdem man alle dieſe Etymologieen zuerſt für ernſthaft, dann ebenſo alle wieder für ſcherzhaft genommen — ein in ſeiner Maſſenhaftigkeit, wie Schleiermacher mit Recht bemerkt, ſehr ſchlechter Scherz — hat eben dieſer große Kenner und Eröffner des Platon, Schleiermacher, das Richtige geſehen, daß hier „eine ironiſche Maſſe und eine ernſthafte Unterſuchung wunderbar ineinander gewebt ſind", daß auch in der Behandlung der Sprache neben dem Scherzhaften nicht weniger vieles Ernſthafte enthalten ſei, beſonders aber, daß dieſelbe einen — hiſtoriſchen Hintergrund haben müſſe. „Jene Warnung nämlich — ſagt Schleiermacher (Einleitung z. Kratyl. p. 14.) — daß die Sprache für ſich nicht könne zur Erkenntniß führen, auch nicht aus ihr entſchieden werden, welche von zwei

---

handeln, ahnen, daß es ihnen nicht gelungen, den einen Hauptbegriff, auf den Alles zurückgeht, in dem das Ganze mit ſeinen tauſend arabeskenartigen Verzierungen ſeine Einheit, ſeinen Mittelpunkt findet, in ſeiner ganzen Schärfe zu erfaſſen".

Aber trotz aller treffenden Bemerkungen über das Sprachliche als ſolches hat Lerſch den philoſophiſchen Mittelpunkt und Plan des Dialoges ebenſowenig erfaßt, wie er denn auch Th. I. p. 35 in Bezug auf die hiſtoriſchen Richtungen, die im Kratylos dargeſtellt werden ſollen, einerſeits der herrſchenden Meinung iſt, es ſeien dies die Sophiſten der platoniſchen Zeit, andrerſeits ſogar pythagoräiſche Momente darin vermuthet. Wenn ferner wieder K. Fr. Hermann, Geſchichte und Syſtem der platoniſchen Philoſophie I. p. 556 hervorhebt, daß manche der im Kratylos vorgetragenen Etymologieen ſogar ſprachlich richtig ſind und ſich ſelbſt für die unrichtigen ernſtlich gemeinte Analogieen in andern platoniſchen Dialogen finden, Plato ſomit „keineswegs den Grundſatz ſelbſt, ſondern nur ſein Uebermaaß und die verkehrte Anwendung" zu bekämpfen ſcheine, ſo wird auch der in dieſer trefflichen Bemerkung hervorgehobene Punkt erſt in der nachfolgenden Entwickelung ſeine Erklärung ſowie ſeine angemeſſene und von jeder Schwierigkeit befreite Stellung finden.

Ebenſo wird ſich uns gerade auch in Folge unſerer Entwickelung über den Kratylos eine allen bisherigen Auffaſſungen ganz entgegenſtehende Anſicht über das philoſophiſche Verhältniß Plato's zu Heraklit ſelbſt ergeben (vgl. p. 371) und die Aeußerung, die K. Fr. Hermann macht, daß die Einwirkungen der früheren Philoſophen auf Plato zu ihrer ſicheren Beurtheilung erſt noch eine genauere monographiſche Unterſuchung jener Vorgänger erforderten, ſich ſo an Heraklit in einem Umfange beſtätigen, wie ihn vielleicht ſelbſt der Urheber jener Aeußerung bei derſelben kaum unterſtellt haben dürfte.

Digitized by Google

entgegengesetzten Ansichten wahr sei, oder falsch, ist offenbar polemisch und setzt voraus, daß ein solches Verfahren irgendwo angewendet worden". Und außer dieser aprioriſchen Erkenntniß ist Schleiermacher auch die fernere nicht entgangen, daß hier nicht, oder wie Schleiermacher es hinstellt wenigstens nicht blos, die aus der ioniſchen Lehre hervorgegangene Sophiſtik — „inwiefern diese Lehre skeptiſch ist gegen das Wiſſen als ein Bestehendes und insofern sie die Formen der Sprache mißbrauchte, um Alles in unauflöslicher Verwirrung und in unstetem Schwanken darzustellen" — gemeint sein könne, sondern vielmehr diese Lehre „— auch inwiefern sie selbst dogmatiſch sein will und daher nicht übel that, wenn sie es konnte, zu zeigen, daß auch die Sprache, wenn sie gleich die Gegenstände festzuhalten scheine, doch in diesem Geschäfte des Benennens selbst durch die Art ihres Verfahrens den unaufhörlichen Fluß aller Dinge anerkenne". Aber hier, wo er mit seinem aprioriſchen Blick bis hart an die ganze Wahrheit herangekommen, ruft Schleiermacher aus: „Allein hierbei scheint uns fast die Geſchichte zu verlassen", und macht nun, um diese Lücke der Geschichte auszufüllen, den Mißgriff, Antiſthenes, den Sokratiker und Stifter der Kyniker als Den zu supponiren, der diese dogmatiſche Auffassung der Sprache als der Methode der Erkenntniß aufgestellt habe und der hier im Kratylos von Plato habe dargestellt werden sollen. Diese eines jeden haltbaren Anhaltpunktes entbehrende und durch nichts unterstützte Conjectur [1]) hätte sich für Schleiermacher schon dadurch widerlegen sollen, daß es dann doch eine höchst seltsame und Platon ganz unähnliche Manier gewesen wäre, wenn Inhalt und Form in dem Dialog so ganz auseinanderfiele, wenn dem Sokratiker Antiſthenes ganz willkürlich das ihm fremde Dogma vom heraklitiſchen Fließen in seine Sprachtheorie hineingetragen, und dem Heraklit wieder ebenso willkürlich zugemuthet würde, sich die ihm gleich fremde Methode eines Antiſthenes gefallen und von ihr irgendwie den Werth und die Wahrheit seines Dogma's abhängen zu lassen; — ein Verfahren, durch welches beiden Männern gleiche Gewalt und gleiches Unrecht angethan würde und durch das eben deshalb keiner von Beiden, weder Antiſthenes noch Heraklit, widerlegt werden konnte. Wenn aber Schleiermacher anderwärts — wahrscheinlich derselben Conjectur zu Liebe — gegen alle Autorität der Berichterstatter [2])

1) Denn was uns bei Diog. L. von den grammatiſchen Werken des Antiſthenes aufgezählt wird, gewährt in der That nicht die geringste Unterstützung dieser Annahme.

2) Vgl. Brandis I. p. 153. Anm. z. — Schleiermacher hätte übrigens für seine Meinung anführen können Eusebius, Praep. Ev. XV. c. 13. p. 816: *Σωκράτους*

Antiſthenes den Kyniker durchaus für identiſch mit Antiſthenes dem „Heraklitiker“ nehmen will, der das Werk des Heraklit ausgelegt hat und welchen die Alten ausdrücklich von jenem Stifter der kyniſchen Schule unterſcheiden, ſo frägt ſich wieder, mit welchem Grunde dann Schleiermacher den Anhänger und Ausleger Heraklit's zum ſelbſtändigen Erfinder jener Methode machen will und nicht lieber, gerade wenn er einmal die Annahme der Identität der beiden Antiſtheneſſe machte, die Quelle jener Methode in Dem ſuchte, deſſen Anhänger und Commentator jener Antiſthenes war?

Allein die ganze Perſon des Antiſthenes iſt überhaupt in den Kratylos nur wie ein deus ex machina hineingebracht, iſt eine aus der Luft gegriffene Conjectur, um eine geſchichtliche Lücke auszufüllen, eine Conjectur, welche ſich auch durch die völlige Incongruenz widerlegt, die zwiſchen dem Inhalt des Kratylos einerſeits und dem, was wir von Antiſthenes wiſſen, andererſeits beſteht. Eingehender gegen dieſe Conjectur Schleiermacher's zu Felde zu ziehen, iſt deshalb überflüſſig, weil ſie bereits von Claſſen widerlegt und allgemein von Aſt, Stallbaum ꝛc. aufgegeben worden iſt [1]).

Allein nun entſtand wieder die Frage, wer denn alſo den hiſtoriſchen Hintergrund für jene Behandlung der Sprache als Methode des Erkennens im Kratylos bilde und ſomit in dieſer hauptſächlichen Seite des Dialoges dargeſtellt worden ſei. Stallbaum antwortet hierauf, mit Aſt übereinſtimmend (de Cratylo Platonis p. 15 sq.): „Jam vero quinam fuerint

---

τοίνυν ἀκουστὴς ἐγένετο Ἀντισθένης, Ἡρακλεώτικός (lies Ἡρακλειτικός) τις ἀνὴρ τὸ φρόνημα, ὃς ἔφη τοῦ ἥδεσθαι τὸ μαίνεσθαι κρεῖττον εἶναι.

1) Ebenſo Brandis, Geſchichte der griech.-röm. Phil. Th. II. p. 285. Anm. t.: „Daß der etymologiſche Theil des Kratylus als ſpottende Nachbildung damaliger Zeitrichtungen zu betrachten, dafür zeugt die Ironie, mit der er durchgängig durchzogen iſt. Daß die Sucht, philoſophiſche Theorieen durch ſprachliche Ableitung, in der Vorausſetzung der Naturbeſtimmtheit der Worte, zu bewähren, bei Heraklitiſirenden und Eleatiſirenden ſich fand, jedoch vorzugsweiſe bei erſteren, dürfen wir mit Wahrſcheinlichkeit aus der gegen beide gerichteten Ironie ſchließen und aus der Ausführlichkeit, mit der die Lehre vom ewigen Fluſſe der Dinge als Grund der Weltbildung verſpottet wird. Wenn ſo aber, ſo war der Spott ſicher nicht gegen ältere Heraklitiker und Eleaten, ſondern wahrſcheinlich gegen auf ſie zurückgehende Zeitgenoſſen des Plato gerichtet. Ob jedoch Antiſthenes an der Spitze der heraklitiſirenden Sokratiker geſtanden und ob ſeine Schriften wie die vom Gebrauch der Worte (περὶ ὀνομάτων χρήσεως) Plato's ironiſche Nachahmung zunächſt hervorgerufen, wie Schleiermacher annimmt? Kaum iſt es glaublich, da wir aus ſeiner Dialectik lediglich eleatiſirende Behauptungen kennen und er nur als rhetoriſcher Sprachkünſtler, nicht als Grammatiker genannt wird“ ꝛc.

Digitized by Google

philosophi isti atque etymologi, qui in Cratylo ridentur et explodantur, vulgo parum exploratum habetur". Er zeigt hierauf, daß es weder Prodikus noch Hippias geweſen ſein kann und fährt fort: „Antisthenem respici Schleiermacheri fuit sententia. Quae si vera esset, profecto mirabile videri deberet, quod tam multa commemorantur, quae in Socraticum istum haudquaquam conveniunt. Quid quod nec studia viri grammatica ejusmodi fuerunt, ut a Platone ista ratione perstringi potuerint. Verissime enim Classenius De' Primordiis Grammaticae Graecae p. 29 sq. eum observavit in uno dialectico et rhetorico linguae usu exquirendo versatum esse. Verum, ut dicam, quid sentiam, recte vidit Fr. Astius, De vita et Scriptis Platon. p. 267 sq. exagitari hoc libro sophistas Heracliti doctrinae de perpetuo rerum fluxu adstipulantes. Isti autem non alii profecto fuerunt quam Protagorae amici ac discipuli" [1]).

Alſo die heraklitiſchen Sophiſten ſollen es geweſen ſein. In dieſem Falle hätte Stallbaum ganz Recht, daß dies niemand anders geweſen wäre, als Protagoras und ſeine Anhänger; denn dieſe ſtellen eben die aus der heraklitiſchen Philoſophie hervorgegangene Sophiſtik dar. Aber mit der Annahme ſelbſt, daß nicht nur mit den vergleichungsweiſe nebenſächlichen ſcherzhaften und bis zur Carrikirung ſich treibenden einzelnen Etymologieen, ſondern auch mit dem offenbar ſehr ernſten und gedankentiefen Grundſatz, daß die Namen das wahre Weſen der Dinge und darum die Sprache die wahre Methode des Erkennens ſei, jene auflöſende heraklitiſche Sophiſtik gemeint ſei, iſt man noch hinter Schleiermacher zurückgefallen. Denn dieſer hatte doch bereits gefühlt, daß dieſe in ſo hohem Grade objective und dogmatiſche Anſchauung auch in irgend einer dogmatiſchen Philoſophie und nicht in jener blos negativen und ſubjectiven Richtung ihre Trägerin und ihren Sitz haben müſſe. —

Wie unrichtig und unmöglich es iſt, Protagoras und die Sophiſtik überhaupt als diejenige Geſtalt der Philoſophie zu betrachten, welche im Kratylos dargeſtellt werden ſoll, wird ſofort in Kürze näher bewieſen werden. Zuvor wollen wir noch — um ſie beide mit einem Male zu erledigen — die einzige noch mögliche und von der vorigen Anſicht nicht ſehr

1) Im Weſentlichen ebenſo (ſiehe die vorige Anmerk.) Brandis, welcher daſelbſt fortfährt: „der Dialog ſelber bezeichnet die etymologiſirenden Heraklitiker nur als Anhänger des Protagoras (p. 391. c. mit Stallbaums Anm. vgl. ſ. Prolegom. p. 16 sqq.) und läßt es unentſchieden, ob darunter blos Kratylos und ähnlicher Nachwuchs der Sophiſtik, oder vielmehr Sokratiker zu verſtehen ſind".

Digitized by Google

verſchiedene Annahme ſetzen, dieſe nämlich, daß im Kratylos niemand anders habe dargeſtellt werden ſollen, als Kratylos ſelbſt; Kratylos nämlich nicht mehr als ſtrenger Bekenner der Philoſophie des Epheſiers, ſondern bereits wie ihn die ariſtoteliſche Metaphyſik ſchildert, als einen der zuletzt über Heraklit hinausging und das heraklitiſche Princip des objectiven und abſoluten Wiſſens dahin entwickelte, daß gar nichts ausgeſagt, ſondern nur mit dem Finger gezeigt werden könne und es eine Wiſſenſchaft von dem Seienden überhaupt nicht gebe; Kratylos alſo als Repräſentant derjenigen von Heraklit ausgegangenen Richtung, welche bereits die ſtrenge Objectivität des heraklitiſchen Syſtems in Negation und Scepticismus aufgelöſt hat [1]) und den Uebergang zu Protagoras und der Sophiſtik bildet.

Allein der Kratylos des platoniſchen Dialogs kann weder der Repräſentant des Protagoras und ſeiner Anhänger, noch der jener Uebergangsrichtung ſein. Denn der Kratylos des Dialogs erſcheint von Anfang ſeines Auftretens bis zu Ende deſſelben als ein ganz ſtrenger Heraklitiker, der noch durchaus auf dem Boden der objectiven Anſchauung des Epheſiers ſteht und ſich in nichts von ſeinem Meiſter unterſcheidet. Selbſt äußerlich iſt angedeutet, daß es noch nicht der Kratylos iſt, welcher zuletzt, wie die Metaphyſik ſagt (*τὸ τελευταῖον*), alſo doch ſchon gegen Ende oder Mitte ſeiner philoſophiſchen Laufbahn hin, jene negative und auflöſende Conſequenz gezogen hat. Denn von dem Kratylos des Dialoges ſagt uns Sokrates ſelbſt (p. 440. D.): „Denke nur wacker und tüchtig nach und laß Dich nicht leicht von etwas einnehmen, denn Du biſt noch jung und haſt noch Zeit", ſchildert ihn alſo offenbar noch als in der erſten Periode ſeiner philoſophiſchen Laufbahn ſtehend.

Von ganz anderem Gewichte aber noch als dieſe Notiz iſt die immenſe Verſchiedenheit, ja der diametrale Gegenſatz des Gedankenſtandpunktes, welcher noch zwiſchen dem Kratylos des Dialoges und jener ſpäteren Richtung deſſelben ſtattfindet. Die Conſequenz, welche jene Heraklitiker, jene „angeblichen Heraklitiker", wie ſie die Metaphyſik vorſichtig und richtig nennt (*ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν*) aus dem Syſteme Heraklit's zogen, war die, daß ſie ſagten: von dem ſich in allen Theilen durchaus Umwandelnden — und in dieſer Bewegung ſei eben die ganze Natur begriffen — könne gar nichts Wahres ausgeſagt werden (*περί γε τὸ πάντη πάντως μεταβάλλοντος οὐκ ἐνδέχεσθαι ἀληθεύειν*), und keine Wiſſenſchaft davon ſei möglich (*καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης*).

1) Siehe über dieſen Uebergang und den Unterſchied von Heraklit oben p. 361 und 371 p. 316 sq. Bd. I. p. 294 sqq. p. 64 sq.

Digitized by Google

Dies, was wirklich eine dialectiſche Conſequenz des heraklitiſchen Gedankens bildet, giebt uns die Metaphyſik beidemale (I. p. 20. u. III. p. 79. ed. Brand.) als den Standpunkt jener ſogenannten Heraklitiker und nennt uns Kratylos als einen ihrer hauptſächlichſten und am weiteſten gehenden Vertreter. Welcher Unterſchied aber, welcher Gegenſatz zwiſchen dieſem Standpunkt und dem des Kratylos im Dialoge! Hier iſt ſeine Geſinnung noch wie die Heraklit's ſelbſt — und wie bei dieſem, unbeſchadet des Dogma's vom Fluſſe — eine ſtreng objective. Er glaubt, daß das Gute, das Schöne und jegliches Seiende etwas an ſich ſelbſt und ein Objectives ſei[1]); er glaubt, daß das Schöne immer das iſt, was es iſt; er glaubt an ein wahres Weſen der Dinge, welches ſich in den Worten offenbare; er glaubt an eine objective und abſolute Erkenntniß der Dinge und hält die Worte für den ſichern Weg dazu. Ja, was am ſchlagendſten iſt, hier widerlegt ihn Sokrates eben durch jene Conſequenz, welche die ſogenannten Heraklitiker und Kratylos ſpäter ſelbſt zogen. Sokrates drängt ihn ſelbſt auf dieſe Conſequenz als auf etwas, was aus ſeinem Gedanken nothwendig folge und doch unmöglich wahr ſei, hin, und Kratylos, ſtatt ſich nun dieſer Conſequenz als ſeiner eigenen Meinung zu bemächtigen, läßt ſich dies als eine Widerlegung ſeiner gefallen.

Sokrates ſagt ihm: „Wäre es nun wohl möglich, wenn es (das Schöne, was als Beiſpiel des Objectiven überhaupt geſetzt iſt) uns immer unter der Hand verſchwände, mit Wahrheit davon auszuſagen, zuerſt nur, daß es jenes iſt, und dann, daß es ſo und ſo beſchaffen iſt? oder müßte es nicht nothwendig, indem wir noch davon reden, gleich ein anderes werden und uns entſchlüpfen und gar nicht mehr ſo beſchaffen ſein?“ Und Kratylos, ſtatt zu antworten: „Aber, Du Guter, das iſt ja eben meine eigentlichſte Meinung von der Natur der Dinge ꝛc.“, — eine Antwort, die er aber auch freilich nach dem ganzen Standpunkt, den er im Dialog vertritt, nicht geben konnte, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen — weiß nichts zu erwidern, als „Nothwendig“; d. h. er ſehe ein, dieſer Conſequenz nicht entgehen zu können. — Und Sokrates fährt fort: „Ja, es könnte auch nicht einmal von Jemand erkannt werden. Denn indem der, welcher erkennen wollte, hinzuträte, würde es ſchon immer ein Anderes und Verſchiedenes, ſo daß gar nicht erkannt

---

1) ib. p. 439. D. Socr.: „— — *πότερον φῶμέν τι εἶναι αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἓν ἕκαστον τῶν ὄντων οὕτως ἢ μή*“; Krat.: „*Ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες εἶναι*“. Socr.: „— — *ἀλλ' αὐτό, φώμεν, τὸ καλὸν οὐ τοιοῦτον ἀεί ἐστιν, οἷόν ἐστιν*; Kratyl.: „*Ἀνάγκη*“.

Digitized by Google

werden könnte, wie es beſchaffen wäre und wie es ſich verhielt. Keine Erkenntniß aber erkennt, was ſie erkennt, unter gar keiner Beſchaffenheit“ [1]). Sokrates entwickelt alſo, zum Zweck der Ueberführung, faſt bis auf die Worte ganz dieſelbe dialectiſche Conſequenz, welche die Heraklitiker der Metaphyſik zufolge aus Heraklit gezogen hatten, und Kratylos, ſtatt darauf lächelnd zu antworten: „Du Wunderlicher, ſiehſt Du denn nicht, daß Du ja zu meiner Widerlegung nur Das entwickelſt, was ich ſelbſt ſchon immer auseinandergeſetzt und weshalb ich geſagt habe, daß es keine Wahrheit und Wiſſenſchaft gebe von dem Seienden und daß gar nichts Wahres ausgeſagt, ſondern höchſtens mit dem Finger hingedeutet werden könne, ob man es gerade träfe“, läßt ſich dieſe Widerlegung als eine ihn wirklich widerlegende und überführende gefallen, und geſteht zu, ad absurdum gebracht zu ſein, indem er nur zu antworten weiß: „Es iſt, wie Du ſagſt“, und das Geſpräch damit ſeinen Endpunkt erreicht hat, eben weil Kratylos dieſer Argumentation keine Wendung mehr entgegenzuſetzen weiß und noch mit Heraklit und Sokrates in dieſer Verwerfung der totalen Verflüchtigung des Objectiven eins iſt. Aber freilich mußte er ſich auch durch dieſe Conſequenz nach jeder Seite hin für überführt geben, denn er war ja gerade im Dialoge davon ausgegangen, daß es einerſeits ein wahres Weſen der Dinge gebe, und die Namen dies darſtellen, andererſeits, daß es ebenſo eine objective Erkenntniß der Dinge gebe, und dieſe eben darin beſtände, die Namen als ihr geoffenbartes Weſen zu verſtehen.

Und, um die Unmöglichkeit in die Antitheſe Eines Satzes zuſammenzudrängen, — wie ſoll der, welcher der Meinung war, es könne gar nichts Wahres ausgeſagt werden und deshalb ſogar die Worte und das Sprechen ſelbſt perhorrescirte, zu gleicher Zeit der Meinung geweſen ſein, daß die Worte das wahre Weſen der Dinge lehren und darſtellen?

Dies wäre der Widerſpruch in ſich ſelbſt und bis zur totalſten Unmöglichkeit getrieben.

Der Kratylos des Dialoges vertritt alſo durchaus nicht jene über Heraklit hinausgehenden Heraklitiker, die uns die Metaphyſik ſchildert und zu denen er in einer ſpäteren Periode ſeines Lebens als die iſt, in der ihn der Dialog auffaßt, ſich ſelbſt bekannte.

---

1) ib. p. 440. A. Socr.: „*Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἂν γνωσθείη γε ὑπ' οὐδενός· ἅμα γὰρ ἂν ἐπιόντος τοῦ γνωσομένου ἄλλο καὶ ἀλλοῖον γίγνοιτο, ὥστε οὐκ ἂν γνωσθείη ἔτι, ὁποῖον γέ τί ἐστιν ἢ πῶς ἔχον· γνῶσις δὲ δή που οὐδεμία γιγνώσκει, ὁ γιγνώσκει, μηδαμῶς ἔχον.*

Aber in allem Bisherigen liegt bereits ebenso der Nachweis, daß Kratylos noch weit weniger gar den Protagoras oder dessen Anhänger repräsentiren kann. Des Protagoras, gleichfalls aus der physisch-logischen Theorie Heraklit's als seiner Grundlage abgeleitetes Princip [1]) ist es, daß überhaupt nichts Objectives ist, daß vielmehr alles Beliebige, was Einem *scheint*, auch für ihn *sei*. Dies *Selbstsetzen* des Subjects ist die einzige Wahrheit der Dinge, welche an sich selbst nichts Objectives mehr behalten haben, sondern zur gleichgültigen Fläche geworden sind, auf die das Subject willkürlich und beliebig seine Charaktere gräbt. Es ist oben nach verschiedenen Seiten hin gezeigt worden, wie und durch welche dialectische Nothwendigkeit sich dieser Gedanke aus dem heraklitischen System, zumal auch gerade aus Heraklit's Auffassung der Sprache als der Wahrheit der Dinge, *entwickeln mußte*, aber es würde ein gänzliches Verkennen der Natur des Gedankens überhaupt in sich schließen, wenn man deshalb jenes Princip des Protagoras für identisch mit jenem speculativen Princip von den Namen als dem Wesen der Dinge halten und nicht vielmehr sein unmittelbares dialectisches *Gegentheil* darin erblicken wollte.

Wollte Protagoras oder seine Anhänger selbständig über das Wesen und den Ursprung der Sprache nachsinnen, so hätte er im Gegentheile seinem Principe zufolge nur die andere im Kratylos bekämpfte Ansicht produciren können, daß die Namen der Dinge durch willkürliche Verabredung entstanden seien, und ursprünglich ein Jedes ebensogut auch anders hätte benannt werden können (denn diese Auffassung entspricht genau jenem Princip, daß Alles so sei, wie es einem scheine [2]), nicht aber, daß die Namen die objective Offenbarung eines — von ihm gerade geleugneten — objectiven Wesens der Dinge seien. Fand dagegen Protagoras dieses speculative und objective Princip für die Sprache *irgendwo vor*, so

---

1) Vgl. oben p. 361 und 371.

2) Dies sagt auch Platon selbst mit dürren Worten. Denn als Hermogenes sagt „Ich wenigstens, Sokrates, weiß von keiner andern Richtigkeit der Benennungen als von dieser, daß ich jedes Ding mit einem andern Namen benennen kann, den ich ihm beigelegt habe und Du wieder mit einem andern den Du. Und so sehe ich auch, daß für dieselbe Sache bisweilen jede Stadt ihr eigenes eingeführtes Wort hat" ꝛc., so antwortet ihm Sokrates: „Wohlan, laß uns sehen, Hermogenes, ob es auch *mit dem Dinge Dir sich ebenso zu verhalten* scheint (*πότερον καὶ τὰ ὄντα οὕτως ἔχειν σοι φαίνεται* κτλ.), daß sie für Jeden ein *besonderes Sein und Wesen haben, wie Protagoras meinte*, wenn er sagt, der Mensch sei das Maaß aller Dinge; daß also die Dinge, wie sie mir erscheinen, so auch für mich wirklich sind und wiederum wie Dir, so auch für Dich"?

Digitized by Google

konnte er den Gebrauch, den, wie wir ſehen werden, Heraklit ſelbſt davon ſchon gemacht hatte, nun trefflich weiter benutzen, um durch etymologiſirende und dialectiſche Behandlung und Mißbrauch der Worte vollends alles Beliebige zu beweiſen und in eine unheilbare Verwirrung zu ſtürzen, aber jenes Princip ſelbſt erdenken oder auch nur ſich zu ihm in ſeiner objectiven Geſtalt bekennen, — das konnte er nicht [1]).

Ganz ſinnfällig wird die Unmöglichkeit, in jenem Dialog eine Darſtellung des Protagoras und ſeiner Anhänger zu vermuthen, wenn man ſich die Aeußerungen des Kratylos im Näheren anſieht. Kratylos ſtellt das Princip auf: „Mich dünkt, daß die Worte lehren, Sokrates, und daß man ohne Einſchränkung ſagen kann, wer die Namen verſtehe, verſtehe auch die Dinge". Und zwar ſtützt er dies darauf, daß die Worte oder vielmehr die Namen der Dinge eine Darſtellung und Offenbarung der Natur der Dinge ſelbſt (*δηλῶμα πραγμάτων* und p. 429. C. *ἡ φύσις ἡ τὸ ὄνομα δηλοῦσα*) ſeien. Nach Protagoras aber gab es gar kein ſolches objectives und allgemeines Weſen der Dinge, ſondern was Jedes Einem zu ſein ſchien, das war es ihm auch. Und, was ebenſowenig zu überſehen iſt, dies „Scheinen" war ebenſowenig bei Protagoras ein Allgemeines und für Alle Gleiches, ſondern die Dinge entſtanden und wurden ihm für einen Jeden beſonders [2]), ſo daß nach dieſem Principe die Dinge, wie ſie Jedem andere waren, auch für Jeden andere und beſondere Namen hätten führen können und müſſen.

Kratylos ferner weigert ſich anzuerkennen, daß es einen falſchen Namen überhaupt nur gebe, ſelbſt wenn er mit dem Namen des Hermogenes oder wenn ein Mann „Weib" angerufen würde ꝛc. Und zwar rechtfertigt er dies nicht, wie er bei jener Annahme doch unbedingt hätte thun müſſen, in des Protagoras Weiſe, daß auch dieſe Bezeichnung für den Wahrheit habe, dem ſie in ſeiner beſondern Wahrnehmung entſtehe, weil nichts Gegenſtändliches für ſich ſelbſt Beſtimmtheit habe, ſondern ſie erſt durch das Zuſammentreffen mit dem beſtimmenden Subject empfängt, — ſondern er vertheidigt dies in einer dem Principe des Protagoras ganz entgegengeſetzten Richtung, indem er den Irrthum ganz in das beſondere Subject verlegt, das Objective aber, die Namen und Worte, in ſich ſelbſt frei davon erhält und in einer nicht undeutlich an jene faſt bis zur Starrheit objective und verächtlich-wegwerfende abſolute Manier Heraklit's erinnernden

1) Stallbaum geſteht auch ein, daß ſeine Annahme des Protagoras auf bloßer Vermuthung beruhe; aber auf einer, wie gezeigt, ganz unmöglichen.

2) Plat. Theaet. p. 153. E. u. 154. A. u. ib. p. 166; ſiehe oben p. 316 sq.

Digitized by Google

Art einem ſolchen Manne ſogar dies abſpricht, daß er überhaupt rede (ib. p. 430. A.). „Ich aber würde ſagen, daß ein Solcher töne, vergeblich ſich ſelbſt bewegend, wie wenn Einer ein erzenes Geräthes ſchlagend bewegte (*ψοφεῖν ἔγωγ' ἂν φαίην τὸν τοιοῦτον, μάτην* (i. e. inhaltslos) *αὐτὸν ἑαυτὸν κινοῦντα, ὥσπερ ἂν εἴ τι χαλκεῖον κινήσειε χρούσας*)". Die Rede, wenn ſie aufhört, das objective und wahre Weſen der Dinge auszudrücken, iſt ihm gar nicht mehr Sprache, ſie iſt ihm nur noch Schall und Geräuſch, inhaltsloſes Tönen. Daher kommt er auch noch weit ſpäter, in der That bis dahin noch unwiderlegt, darauf zurück (p. 433. D.): „Nichts nützt es, glaube ich, o Sokrates, weiter zu ſtreiten, denn nicht gefällt es mir zu ſagen, es ſei etwas der Name eines Dinges, er ſei aber nicht recht abgefaßt". Und wirklich widerlegt ihn Sokrates, der ſelbſt manche Gedankenverwechſelungen in ſeinen Wendungen begeht, nicht eher, bis er ihn an jenen beiden entſcheidenden Punkten faßt, daß wenn die Wortbildner die Namen der Dinge mit Erkenntniß ihres Weſens feſtgeſetzt hätten, es alſo auch noch einen ſchönern und urſprünglicheren Weg zu dem Weſen, als den durch das Bild deſſelben führenden geben müſſe, und zweitens, daß die Worte ſich unter ſich ſelbſt zu widerſprechen und auch die Ruhe auszudrücken mindeſtens ſcheinen könnten und es deshalb auch einen ſichereren Weg geben müſſe, um wirklich zu erkennen.

Ja, um anderes zu übergehen, wodurch ſich jene Annahme, als ſei Protagoras hier gemeint, widerlegt, und wovon ſich auf jeder Seite des Dialoges, von dem Augenblick an, wo Kratylos in demſelben auftritt, hinreichendes findet, ſei nur noch Eines hervorgehoben. Als Sokrates ihn auf die Conſequenz hindrängt, wie denn die erſten Wortbildner das Weſen der Dinge kennend die Namen derſelben hätten feſtſetzen können, wenn es doch keinen andern Weg gebe, die Dinge zu erkennen als durch die Namen, antwortet ihm Kratylos (p. 438. C.): „Ich glaube daher, daß es die wahrſte Rede hierüber iſt, o Sokrates, daß es eine größere Kraft als eine menſchliche iſt, welche den Dingen die erſten Namen feſtgeſetzt hat, ſo daß ſie nothwendig auch richtig ſein müſſen". Dies iſt eine Antwort ganz im Geiſte des Epheſiers [1]), dem ohnehin ein ſubjectiver Urſprung der

1) Wie auch dieſe unbeſtimmte Weiſe, in der ſich Kratylos darüber ausſpricht, „*μείζω τινὰ δύναμιν εἶναι ἢ ἀνθρωπείαν*" ſtatt geradezu Götter oder Dämonen als Wortbildner zu nennen, was erſt Sokrates thut, nicht unbezeichnend iſt für Heraklit, dem auch die Welt „weder Götter noch Menſchen" ſchufen und deſſen *λόγος* ebenſo weder mit Göttern noch Menſchen zu identificiren iſt, weil ſeiner reinen Allgemeinheit und unperſönlichen Negativität auch an den Göttern das Weſen der Subjectivität

Digitized by Google

Sprache aus der aparten und ſubjectiven Vernunft, d. h. Unvernunft der Menſchen, von denen nach ihm Keiner das Wahre erkannt hatte, unmöglich zuſagen konnte, und der nothwendiger Weiſe die Sprache als Product ſeines allgemeinen und abſoluten Geſetzes, des weltbildenden und Alles durchwaltenden λόγος — dieſes Anſich des allgemeinen Geiſtes — annehmen mußte. Aber wie wäre dieſe Antwort im Geringſten verträglich mit dem Principe jener in Subjectivismus aufgegangenen Sophiſtik, deren Quinteſſenz ſich in das von ihr auf ihr Banner geſchriebene Axiom zuſammenfaßt: „Aller Dinge Maaß iſt der Menſch“?

Wenn alſo irgend etwas, ſo iſt gewiß dieſe Conjectur, daß Protagoras und ſeine Anhänger als unter der Anſicht des Kratylos dargeſtellt zu vermuthen ſeien, eine directe Unmöglichkeit.

Uns aber hat ſich die Antwort auf die Frage, wer denn nun aber derjenige ſei, der unter der Anſicht des Kratylos, daß die Namen das wahre Weſen der Dinge und daher der Weg zur Erkenntniß derſelben ſeien, dargeſtellt werde, ſchon oben in poſitiver Weiſe ergeben. — Die Geſchichte hat uns nicht im Stich gelaſſen, wie Schleiermacher befürchtete. Es iſt auch nicht nöthig, die angeblichen Lücken derſelben durch Hypotheſen ausfüllen zu wollen. Es hat ſich uns bereits poſitiv herausgeſtellt und wird noch weit poſitiver dargethan werden, daß es Niemand anders als der Epheſier ſelbſt [1]) war, deſſen ſpeculative Anſchauung der Sprache Kratylos

---

und Perſönlichkeit widerſprechen mußte. Dieſe μείζων δύναμις iſt offenbar nur ein abſtracterer Ausdruck für die θεία ἀνάγκη oder für den λόγος in uns, durch welchen wir nach Heraklit Alles thun und vollbringen; ſiehe unten p. 388 sq.

1) Es darf jedoch nicht unerwähnt bleiben, daß ſchon Schleiermacher das Richtige geahnt zu haben ſcheint. Er ſagt in der Einleitung zum Kratylos p. 15: „Allein wenn man, damit wir uns nicht tiefer ins Einzelne und in verborgenen Spuren verlieren“ ꝛc. Schwerlich hat er mit dieſen verborgenen Spuren Jemand anders als den Epheſier gemeint*).

---

*) Umſomehr muß es faſt Wunder nehmen, daß ſelbſt noch den neueſten Nachfolgern Schleiermacher's dieſe ſo weſentliche Seite der Philoſophie Heraklit's, in welcher dieſelbe gerade ihre höchſte philoſophiſche Conſequenz und Vollendung hat, gänzlich entgangen iſt. Denn auch noch bei Bernays und Zeller findet ſich nirgends eine Erwähnung jener Sprachphiloſophie des Epheſiers und ihrer Bedeutung, jedoch bei Erſterem die in Bezug auf das Fragment von βίος, deſſen Name Leben und deſſen Werk der Tod iſt (ſ. § 38.), gemachte Aeußerung (Rh. Muſ. VII, 113): „Die in lächerliche Spielerei ausartende Etymologieenſucht der Heraklitiker geißelt Plato im Kratylus. Daß Anläſſe zu ſolcher Ausartung im Buch des Heraklit vorlagen, beweiſt noch jetzt Fr. 56. S. 503. Schl.“ (das ebenbezogene Fragment).

Digitized by Google

in jenem Dogma vertritt, daß der Kratylos des Dialoges nicht als irgendwie über Heraklit hinausgehend, als heraklitiſcher Sophiſt ꝛc., ſondern noch als ſtrenger Repräſentant der eigenen Philoſophie des Epheſiers auftritt. Und wem der Bericht des Proklos von dem heraklitiſchen Satze „der Weg (*ὁδόν* [1]) zur Erkenntniß des Seienden führe durch die Namen“ wegen des *ἄλλο τοῦ Ἡρακλειτείου* mehr auf die Schule und Anhänger dieſes Mannes als auf ihn ſelbſt zu deuten ſcheinen ſollte [2]), dem ſagt es die gleichfalls ſtets überſehene Stelle des Ammonius Hermias (Com. in libr. Arist. de Interpretatione f. 30 b. Scholia in Arist. ed. Berolin. p. 103.) beſtimmter, im Kratylos zeige Sokrates als Schiedsrichter dem Kratylos und dem Hermogenes, die in diametralem Gegenſatze über die Frage befindlich, ob die Namen der Dinge *φύσει* oder *θέσει* ſeien, daß ſie weder ſo *θέσει* ſeien, wie Hermogenes meine, noch „*οὕτω φύσει ὡς Ἡράκλειτος ἔλεγεν*“. Hier wird alſo die Anſicht, daß die Namen die Natur der Dinge ausdrückten, in ganz beſtimmter Weiſe der Perſon des Epheſiers ſelbſt zugeſchrieben [3]).

Allein was bedarf es ſo ſpäter Zeugen, wo Platon ſelbſt ſo deutlich ſpricht! Denn am Schluſſe des Dialogs, wie um keinen Zweifel darüber übrig zu laſſen, von wem denn eigentlich dieſe Theorie von den Namen ausgegangen und gegen wen er daher in dem wirklich theoretiſchen und ernſten Theil des Dialoges zu Felde gezogen ſei, ſagt Sokrates (ib. p. 440. C.): „Ob dieſes nun ſich ſo verhält oder vielmehr ſo, wie Herakleitos mit den Seinigen und noch viele Andere behaupten, das mag wohl gar nicht leicht ſein zu unterſuchen; gewiß aber möchte es einem vernünftigen

1) Wenn auch ſonſt nichts Wörtliches in dem Dictum iſt, ſo iſt es doch gewiß dieſer Gebrauch von *ὁδός*.

2) Es iſt dies aber deshalb ohne Bedeutung, weil Proklos hier drei allgemeine Richtungen paralleliſirt und auch grammatiſch durch das vorhergehende *διδασκαλείου* gezwungen iſt, ſich ſo auszudrücken. Der Satz läuft: *ἐξαίφετον οὖσαν τοῦ Ἐλεατικοῦ διδασκαλείου, καθάπερ ἄλλο τι τοῦ Πυθαγορείου λέγουσιν — — καὶ ἄλλο τοῦ Ἡρακλειτείου.*

3) Obgleich wir nicht Anſtand nehmen ſelbſt hervorzuheben, daß, wenn man die Stelle des Ammonius im Zuſammenhange nachlieſt (vgl. die Worte *ἐοικέναι γὰρ τὰ ὀνόματα ταῖς φυσικαῖς, ἀλλ' οὐ ταῖς τεχνηταῖς εἰκόσι τῶν ὁρατῶν οἷον ταῖς σκιαῖς καὶ τοῖς ἐν ὕδασιν ἢ ταῖς κατόπτροις ἐμφαίνεσθαι εἰωθόσι· καὶ ὀνομάζειν μὲν ὄντως τοὺς τὸ τοιοῦτον ὄνομα λέγοντας· τοὺς δὲ μὴ τοῦτο μηδὲ ὀνομάζειν ἀλλὰ ψοφεῖν μόνον* mit Kratyl. p. 430. A. ꝛc.) es den Anſchein gewinnt, daß ſich Ammonius ſeine Anſicht, ohne anderweitige Zeugniſſe dafür zu haben, nur aus dem platoniſchen Kratylus ſelbſt entwickelt, was natürlich das Gewicht ſeiner oben hervorgehobenen Worte abſchwächt.

Digitized by Google

Menſchen nicht angemeſſen ſein, den Namen (der Dinge) ſich und ſeine Seele anvertrauend, ſich ihnen in Abhängigkeit zu ergeben und im Vertrauen auf ſie und auf Diejenigen, welche ſie feſtgeſetzt haben, ſeiner Sache ſo ſicher und gewiß zu ſein, als wiſſe man etwas Rechtes (*διϊσχυρίζεσθαι ὡς τι εἰδότα*) und von ſich und dem Seienden geringe zu denken, als gebe es nichts Geſundes daran, ſondern als fließe Alles wie Töpferwaare, und zu meinen, daß gerade wie Menſchen, die am Fluſſe leiden, ſich auch die Dinge verhalten und von Rheuma und Katarrh geplagt werden". —

Hier alſo ſagt Sokrates ganz ausdrücklich, daß Derjenige, dem das Dogma von den Namen und Derjenige, dem das Dogma von dem Fließen zukomme, ein und dieſelbe Perſon ſei, — alſo Niemand anders, als Herakleitos, den er ſelbſt dabei nennt. Ja er nennt ihn nicht nur, er ſchildert ihn auch in dem *διϊσχυρίζεσθαι ὡς τι εἰδότα*, hierin auf jene felſenfeſte und abſolute, faſt an Dünkel grenzende und charakteriſtiſche Manier Heraklit's anſpielend, wie wir ſchon Bd. I. p. 86. p. 303 sq. von dieſer Stelle ausführlicher nachgewieſen haben, daß in den herausgehobenen Worten eine Beziehung hierauf ſowie auf ein Dictum des Epheſiers enthalten iſt. Und der Gegenſatz und Widerſpruch, den Heindorf bereits in der Stelle bemerkt hat, daß nämlich derſelbe einerſeits etwas Feſtes und Zuverläßiges zu wiſſen glaube und von der andern Seite eine ſo geringe Meinung von ſich ſelbſt und allem Andern habe, iſt in der That in der Stelle vorhanden. Nur daß dieſer Gegenſatz keineswegs, wie Heindorf will, durch eine Aenderung des Textes beſeitigt werden darf, ſondern er iſt eben der eigene, ihm von Platon in dieſer Schilderung fein genug als Widerſpruch vorgeworfene Charakter Heraklit's, der ja gerade (ſiehe Bd. I. p. 301) als „etwas Großes und Heiliges" (*ὡς μέγα τι καὶ σέμνον*) lehrte, daß er ſelbſt nicht ſei.

Und Kratylos antwortet auf dieſe letzte Rede des Sokrates und die daran geknüpfte Aufforderung deſſelben, ſelbſt weiter darüber nachzudenken: „Das will ich wohl thun. Aber glaube mir nur, Sokrates, daß ich auch jetzt ſchon nicht ganz neu in der Sache bin und daß, wie ich auch darüber nachdenke und ſie durcharbeite, es mir doch immer weit mehr ſo zu ſein ſcheint, wie Herakleitos ſagt". Kratylos bekennt ſich alſo ſelbſt dazu, ſich weder auf Protagoras berufend, noch auf irgend eine andere Richtung, ſondern gerade nur auf den Epheſier ſelbſt, ein ſtrenger Anhänger deſſelben zu ſein und deſſen Anſicht vertreten zu haben. Auch erwidert dies ja Kratylos auf jene Schlußrede des Sokrates, in welcher beides gleichmäßig angegriffen und ineinander gewoben iſt, ſowohl

Digitized by Google

das Hingeben der Seele an die Namen als Weg zur Erkenntniß, als auch die daraus geschöpfte Ansicht vom Fließen der Dinge [1]). Auf diese Ermahnung und Aufforderung des Sokrates, welche jene beiden Behauptungen als eine Einheit zusammenfaßt und sie, wie selbst die grammatische Structur des Satzes zeigt, als Einem Subjecte zukommend darstellt, antwortet Kratylos: daß er es noch überlegen wolle, daß es ihm aber doch immer am meisten so zu sein schiene, wie Herakleitos sagt, — eine Antwort, die also offenbar den Herakleitos als die Quelle beider Ansichten, vom Wesen der Dinge und von der Methode der Erkenntniß, nennt, Ansichten, die sich eben zur einander verhalten, wie Inhalt und Form [2]); eine Antwort, die unmöglich hätte gegeben werden können, wenn dem Herakleitos nur die Vaterschaft für das erstere Dogma zukommen sollte und um so unmöglicher endlich, als sie als Schlußantwort des Kratylos doch nicht blos auf die letzten Worte des Sokrates geht, sondern eben auch auf den eigentlichen Hauptinhalt der Untersuchung des ganzen Dialoges, den sie abschließt, sich bezieht und jedermann doch so viel zugestehen wird, daß das Dogma vom Fließen nur nebenher und beiläufig behandelt wird, die geistige Axe des Dialoges aber jene Untersuchung über die formale Methode des Erkennens bildet.

Es ist somit durch Platon selbst aufs klarste erwiesen, daß Kratylos auch in seiner Theorie über die Natur der Sprache und Erkenntniß nur die Ansicht des Herakleitos selbst vertreten soll und vertritt.

Und in der That, in welchem System war diese Theorie eine natürlichere, ja in welchem eine so nothwendige Consequenz, wie in dem des Ephesiers? Dieser schon oben dargelegte innere Zusammenhang mag hier noch kurz an einem besonderen, obwohl eng mit dem Obigen zusammenhängenden Punkte aufgezeigt werden. Die Namen der Dinge sollen nach der Theorie, die Platon im Kratylos darstellt und der er im Grunde selbst beipflichtet, eine Nachahmung (μίμημα) der Dinge sein, und zwar nicht des Hörbaren an ihnen, sondern ihres inneren Wesens.

Nun haben wir bereits von verschiedenen Seiten her nachgewiesen

---

1) Und Sokrates hat selbst früher ganz ernsthaft zugegeben (ib. p. 439), daß diese Ansicht die der Wortbildner gewesen sei und sich in der Sprache nachweisen lasse.

2) Ansichten, die eben deshalb nur Eine Ansicht sind und von Sokrates selbst, indem er ernstlich zugiebt, daß sich in der Sprache jene Tendenz, das Sein als fließend darzustellen, nachweisen lasse, als eine solche zu einandergehörige Einheit von Form und Inhalt hingestellt werden.

Digitized by Google

(ſ. Bd. I. p. 42, 1. p. 166 u. Anm. Bd. II. p. 119), wie die Nachahmung des Gottes und des Weltalls ein bisher freilich ſtets überſehenes, aber ſich durch das geſammte Syſtem des Epheſiers hindurchziehendes Hauptdogma deſſelben war; wir haben ferner nachgewieſen, wie gerade auch Platon dieſes Dogma als einen Principalpunkt bei dem Epheſier aufgefaßt und wiederholt hervorgehoben hat (ſ. oben p. 216, 3. p. 224, 2.). Die Welt ſelbſt iſt nach dieſem Syſteme eine Nachahmung und Abbild Gottes und ſeiner in ſteter Identität mit ſich verharrenden ideellen Bewegung, aber in dem unadäquaten Elemente des ſinnlichen Seins, innerhalb deſſen die Momente in realen Unterſchied auseinandertreten. Das Univerſum iſt ein Makrokosmus, der wieder innerhalb ſeiner ſelbſt von jeder Exiſtenz mikrokosmiſch nachgeahmt und wiedergeſpiegelt wird (*μεγάλα πρὸς μίκρα. μίκρα πρὸς μεγάλα*[1]), wie uns der Heraklitiker (oben p. 216, 3.) ſagte. Tag und Nacht ſind die Nachahmung von Sommer und Winter, dieſe die Nachahmung der beiden Bewegungen und Maaße innerhalb der großen kosmiſchen Periode. Der Proceß des individuellen Lebens ſelbſt, ſogar der Wechſel der Zuſtände von Schlafen und Wachen (ſiehe § 30.) ſind nur im Individuum vorgehende mikrokosmiſche Nachahmungen jener die geſammte Welt unausgeſetzt ſchaffenden und gliedernden Bewegung.

Wo ſtände alſo die Auffaſſung auch der großartigeren menſchlichen Productionen und Künſte — und ſpeciell der Sprache — als Nachahmung des Weſens der Dinge und des ſie durchdringenden Logos in einem organiſcheren Zuſammenhange als in dem Syſtem des Epheſiers?

Und in der That iſt uns ja auch noch dieſe Auffaſſung der menſchlichen Künſte mit ausdrücklichen Worten aufbewahrt worden von dem Heraklitiker, dem Pseudo-Hippocrates de diaeta p. 640. Kuehn.: *τέχνῃσιν γὰρ χρεύμενοι ὁμοίῃσιν ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γινώσκουσι· θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμέεσθαι τὰ ἑαυτῶν, γινώσκοντας ἃ ποιέουσι καὶ οὐ γινώσκοντας ἃ μιμέονται.* Alſo auch die Künſte, deren die Menſchen

1) Die vielleicht nicht unverderbte Stelle kommt bei dem Verfaſſer bei Gelegenheit ſeiner Conſtruction des organiſchen Körpers vor und lautet im Zuſammenhang: *ἑνὶ δὲ λόγῳ πάντα διεκοσμήσατο κατὰ τρόπον αὐτῷ ἑωυτὸ, τὰ ἐν σώματι τὸ πῦρ, ἀπομίμησιν τοῦ ὅλου, μίκρα πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μίκρα*, p. 638. ed. Kuehn. Die Anwendung auf den organiſchen Körper iſt natürlich nur eine — echt heraklitiſche — Anwendung eines Satzes, der nach dem Epheſier wie nach der Ausführung deſſelben Heraklitikers auch in allen andern Gebieten ſeine Bewährung findet.

Digitized by Google

ſich bedienen, ſind der menſchlichen Natur ſelbſt analog, ſind Nachahmungen dieſer objectiven Natur und des Göttlichen in ihr — ſind eben darum Künſte, inſofern ſie dies ſind. Aber die Menſchen ſelbſt haben von dieſer Analogie, die ſie ausüben und nach deren Geſetz ſie verfahren, keine Wiſſenſchaft. Unbewußt ahmen ſie das Göttliche nach! Sie ahmen es nach vermöge jener „göttlichen Nothwendigkeit" (*θείη ἀνάγκη*), durch welche nach der heraklitiſchen Theorie die Menſchen, wie uns derſelbe Heraklitiker ſagt, Alles vollbringen, was ſie wollen und nicht wollen [1]), oder vermöge des „göttlichen Logos" in uns [2]), durch den, wie uns Sextus von Heraklit ſelbſt berichtet, wir Alles denken und Alles vollbringen (Sextus Emp. adv. Math. VII. 133.: — *ὅτι κατὰ μετοχὴν τοῦ θείου λόγου πάντα πράττομέν τε καὶ νοοῦμεν*).

Steht aber dieſes heraklitiſche Dogma einmal unbeſtreitbar feſt — und es ſteht umſomehr feſt, als der Epheſier ſelbſt, wie wir ſahen, die Heilkunſt als Nachahmung des kosmiſchen Proceſſes und des göttlichen Lebens aufgefaßt hat, — ſo erſcheint die von Plato im Kratylos dargeſtellte Theorie

---

1) Hippocrates de diaet. I. p. 633. K.: *καὶ ὅ̓ ἃ μὲν πρήσσουσιν, οὐκ οἴδασιν, ἃ δὲ πρήσσουσι δοκέουσιν εἰδέναι καὶ ὅ̓ ἃ μὲν ὁρῶσι οὐ γινώσκουσιν ἀλλ̓ ὅμως αὐτοῖσι πάντα γίνεται δἰ ἀνάγκην θείην καὶ ἃ βούλονται καὶ μὴ βούλονται.*

2) Sollte es erſt noch erforderlich ſein, Worte zu verlieren über den Kranz der Heraklit gebührt, dafür, daß er zuerſt dieſe in der Sprache waltende Nothwendigkeit anerkannt hat? Weit entfernt von jener oberflächlichen Geiſtesrichtung, welche das Objective in allen Gebieten gleichmäßig verkennend, wie den Staat und die Geſellſchaft, ſo auch die Sprache als Product von Vertrag und Uebereinkunft (*θέσει*) auffaßt, hat Heraklit, indem er die innere objective Nothwendigkeit in der Sprache und ihre Natur, Darſtellung des Weſens der Dinge zu ſein, erfaßte, hierdurch die Grundlage zu aller wiſſenſchaftlichen Spracherkenntniß überhaupt gelegt. „Ueberall geht die wahre Wiſſenſchaft auf die Erkenntniß des Nothwendigen aus, und ehe von einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß überhaupt die Rede ſein kann, wird die Anerkennung einer Nothwendigkeit vorausgeſetzt, ſelbſt in den freieſten Gebilden, weil man ſonſt durchaus weder von einem feſten Punkte anfangen noch dahin gelangen könnte, ſondern Willkür aus Willkür, Richtiges aus Nichtigem ins Unendliche ableiten müßte. Alſo ehe über die Sprache philoſophirt werden kann, werde zuerſt anerkannt, daß ſie nach nothwendigen Geſetzen und Formen gebildet iſt". (Boeckh, von dem Uebergange der Buchſtaben ineinander, in Creuzer's und Daub's Studien T. IV. p. 359).

Ja, wie gering ſind nicht — im Vergleich mit den ſo großen Fortſchritten in andern Wiſſenſchaften — die Fortſchritte, welche die Sprachwiſſenſchaft ſeit Heraklit und dem platoniſchen Kratylos über jenen Anfang hinaus überhaupt gemacht hat? Nichts iſt tiefer wahr als der Ausruf Boeckh's in jenem trefflichen

Digitized by Google

der Sprache nur als eine ebenſo großartige wie faſt unausbleibliche und von der Kraft der Nothwendigkeit begleitete Conſequenz dieſes Dogmas. Worin aber dieſe Nachahmung des Weſens der Dinge in den Namen derſelben beſteht, das haben wir zum Theil ſchon oben geſehen, — nämlich darin, daß die Dinge in ihren Benennungen aus dem Scheine des einzelnen ſinnlichen Seins herausgeriſſen und ihrer innern Wahrheit nach als aufgehobene, als Allgemeinheit, als ebenſo ſeiende wie nichtſeiende geſetzt ſind — theils werden wir noch weiter unten näher ſich ergeben ſehen, wie nach Heraklit auch im Einzelnen die Wahrheit der Dinge, identiſch mit ihrem Gegentheil zu ſein, in den Benennungen derſelben hervortritt.

Iſt es alſo erwieſen, daß der Kratylos im Dialoge nur die eigene dogmatiſche Theorie des Epheſiers vertritt, ſo gewinnt ſelbſtredend der ganze Dialog ſchon eine ganz andere Uebereinſtimmung und innere Einheit, weil dann die unerklärliche und unerträgliche Gewaltſamkeit fortfällt, daß der Sprache, wenn die Theorie, daß ſie das objective Weſen der Dinge darſtelle und offenbare, einem Antiſthenes oder Protagoras und den Sophiſten ihren Urſprung verdankt, zwangsweiſe der Satz Heraklit's vom Weſen der Dinge zu Grunde gelegt wird und ſo jeder, beſonders Heraklit ſelbſt, in einem Rüſtzeug bekämpft wird, das ihm eigentlich nicht zukommt und principiell nicht das ſeinige iſt. Nach der Auffaſſung dagegen, die ſich uns ergeben hat, waltet auch hierin vollſtändige Harmonie vor. Beide Theorieen, mit welchen ſich der Dialog beſchäftigt, bilden nur Ein zuſammengehöriges Ganze, zu dem ſie ſich wie Form und Inhalt verhalten. Der Sprache wird, indem ſie das Weſen der Dinge als fließend darſtellen ſoll, nur daſſelbe Dogma imputirt, welches in der That nach dem Erfinder jener Anſicht von der Objectivität der Sprache den Dingen zukam und ſomit nach ſeiner eigenen ſpeculativen Sprachtheorie auch der Sprache zu-

---

Aufſatz p. 367: „Das Weſen der Sprache in ſeiner ganzen Tiefe wird nicht eher erkannt werden, als mit der Erkenntniß aller Wahrheit und des geſammten Univerſums; und wiederum wenn erſt die Sprache in allen ihren Tiefen aufgelöſt wäre, ſo würde uns damit zugleich alle Erkenntniß und Philoſophie offen liegen. Wie die Welt in der Menſchennatur, ſo iſt die Menſchennatur in der Sprache abgeſpiegelt und gleichſam verflüchtigt und vergeiſtigt, und die Sprachlehre, als Erkenntniß der Sprache in dieſem Sinne iſt in Wahrheit, wie ein tiefſinniger Mann ſie genannt hat, die Dynamik des Geiſterreichs; man wird aber wahrſcheinlich noch viel eher eine vollendete Dynamik des Himmels und der Erden, und auch der Geſchichte und des menſchlichen Organismus, als eine vollendete Sprachlehre haben".

Digitized by Google

kommen mußte. Heraklit wird andrerſeits — z. B. in den Wortbeiſpielen, welche die Anſchauung der Ruhe als den Namen zu Grunde liegend beweiſen ſollen — nicht durch einen Satz widerlegt, mit dem er nichts zu thun hat und der ihn daher auch nicht erreichen kann, ſondern er wird durch eine Methode überführt, die weſentlich die ſeinige iſt, durch das Dogma vom Erkennen, das er ſelbſt aufgeſtellt hat. —

Wie wollte man es ferner, ohne unſerer Entwickelung beizupflichten, erklären, daß Kratylos, der doch, welcher Anſicht man auch ſei, immer ein Heraklitiker iſt und bleibt, Kratylos, welcher dem Dogma vom Fluſſe huldigt, jenen Satz von den Namen der Dinge ausdrücklich als *τοσοῦτον, ὃ δὴ δοκεῖ ἐν τοῖς μεγίστοις μέγιστον εἶναι*, als „unter dem Größten das Größeſte“ bezeichnet? (ib. p. 427. E. p. 186. St.) — Es mußte jedenfalls bisher als eine unverſtändliche Willkür Platon's erſcheinen, einen Heraklitiker ſo ſprechen zu laſſen von einer Theorie, die dem Syſtem ſeines Meiſters fremd war und die mit den andern Anſichten, zu denen ſich Kratylos im Dialoge ſelbſt bekennt, in keiner Verbindung zu ſtehen ſchien. — Uns hat ſich dagegen in der That ergeben, wie jene ſpeculative Theorie von der Sprache wirklich den wahrhaften ideellen Höhepunkt der Philoſophie des Epheſiers bildet, jenen geiſtigen Gipfelpunkt, auf welchem ſie ſofort in die Philoſophie der Idee umſchlagen muß, und nur dieſes objective Sachverhältniß — ſtatt unbegreiflicher Willkür — iſt es, welches Platon durch jene dem Kratylos in den Mund gelegten Worte ausdrückt. —

Endlich ergiebt ſich nur aus unſerer vorſtehenden Totalentwickelung ſowohl der heraklitiſchen Philoſophie, als des Satzes von den Namen und des Kratylos das Verſtändniß eines Punktes in dieſem Dialoge, welcher in demſelben von principieller Wichtigkeit iſt und dennoch bisher abſolut dunkel und unverſtanden, reſp. mißverſtanden bleiben mußte. — Es iſt das die im Kratylos allüberall wiederkehrende und die geiſtige Grundlage der daſelbſt dargeſtellten Theorie der Sprache bildende Anſchauung von der Identität zwiſchen Geſetz und Namen, zwiſchen Geſetzgeber und Wortbildner. Ohne das Verſtändniß dieſer Anſchauung iſt ein wirkliches Verſtändniß des Kratylos und ſeiner Sprachtheorie nicht möglich. Schleiermacher, dem ſelbſt wo er ein Problem nicht zu löſen wußte, doch wenigſtens das Problem ſelbſt faſt niemals entging, hat die principielle Wichtigkeit und die Dunkelheit dieſes Punktes nicht überſehen können, wenn er denſelben dann auch in ganz verfehlter Weiſe zu erklären ſucht. Er hebt in der Einleitung zum Kratylos p. 19 ausdrücklich als

eine der geiſtigen Grundlagen des Dialoges hervor „die wunderliche und dunkle, gewiß aber (wie er meint) nur durch unſere Anſicht des Ganzen verſtändliche Analogie, welche hier aufgeſtellt iſt zwiſchen Geſetz und Sprache, indem wiederholt geſagt wird, die Sprache ſei da durch ein Geſetz und Geſetzgeber und Wortbildner faſt als Eins angeſehen werden". Wenn aber Schleiermacher dieſe Anſchauung dadurch erklären will, daß „wie Hermogenes ſagt, die Sprache nur als ein Werk der Willkür und der Verabredung anzuſehen ſei, Verabredung aber, auch ſtillſchweigende, und Geſetz mehr ineinanderlaufen bei den Hellenen als bei uns", ſo dürfte dies leicht der größeſte und unbegreiflichſte Irrthum ſein, in den dieſer große Kenner des Platon jemals bei Zergliederung eines platoniſchen Dialoges verfallen iſt. Es braucht aber glücklicherweiſe nicht einmal zur Widerlegung dieſes Irrthums auf die Kritik jener Behauptung eingegangen zu werden, daß angeblich bei den Hellenen Willkür und Geſetz mehr ineinandergelaufen wären. Der Irrthum ergiebt ſich auch ohnedies ganz äußerlich und poſitiv. Denn wäre das, was Schleiermacher ſagt, die innere Wurzel jener Anſchauung von der Identität von Geſetz und Wort, Geſetzgeber und Wortbildner, ſo müßte ja dann dieſe Anſchauung die des Hermogenes und nicht die des Kratylos ſein, welcher ja eben die Anſicht vertritt, daß die Namen nicht θέσει, ſondern φύσει ſeien. Statt deſſen iſt dieſe Identität von Wort und Geſetz aber gerade die Anſchauung des Kratylos, der ſie gleich bei ſeinem Auftreten als die ſeiner Theorie eigenthümliche Anſicht ſelbſtändig ausſpricht, ohne etwa irgendwie durch die Dialectik des Sokrates darauf hingezwungen zu ſein, ſ. Cratyl. p. 428. E. Sokr.: „Alſo der Belehrung wegen werden die Namen (der Dinge) geſprochen?" Kratyl.: „Ja wohl". Sokr.: „Wollen wir nun ſagen, daß auch dies eine Kunſt ſei und es Werkmeiſter derſelben gebe?" Kratyl.: „Gewiß". Sokr.: „Und welche?" Kratyl.: „Die Du ja auch im Anfang genannt haſt, die Geſetzgeber". Auch iſt Kratylos in der That ganz ein- und derſelben Meinung über die Geſetze, wie über die Namen. Er prädicirt von beiden nur ganz daſſelbe und wie er nicht zugeben will, daß die einen Namen richtig, die andern falſch ſeien können, ſo giebt er dies auch von den Geſetzen nicht zu. Von den Malern und Baumeiſtern geſteht er dem Sokrates zu, daß die einen ihre Bilder und Häuſer ſchöner, die andern ſchlechter machen. Als aber Sokrates weiter frägt (ib. p. 429): „Aber nun die Geſetzgeber, fertigen dieſe ihre Werke nicht auch die Einen ſchöner, die Anderen ſchlechter?"

Digitized by Google

antwortet Kratylos: „Das ſcheint mir nicht mehr ſo“. Sokr.: „Scheinen Dir denn nicht von den Geſetzen die einen beſſer, die andern ſchlechter zu ſein?“ Krat.: „Nein eben“. Sokr.: „Alſo auch von den Namen, wie es ſcheint, meinſt Du wohl nicht, daß die Einen ſchlechter, die Andern beſſer ſind?“ Krat.: „Nein eben“. Sokr.: „Alle Namen alſo ſind richtig?“ Krat.: „Alle, die wirklich Namen ſind“. Von Geſetzen wie Namen hat alſo Kratylos dieſelbe Anſchauung, daß ſie durch eine gleiche innere Nothwendigkeit ſind, was ſie ſind; und wie er von den ſchlechten das Weſen der Dinge nicht offenbarenden Namen leugnet, daß ſie überhaupt Namen zu nennen ſind, ſo würde er den ſchlechten Geſetzen gleichfalls dieſe Qualification beſtreiten. (Hermogenes dagegen geht, p. 385. A. urſprünglich von der Anſicht aus, daß ein Einzelner ſo gut, wie der Staat Alles beliebig benennen könne und erſt durch eine lange Beweisführung (p. 387—388. E.) zwingt ihm — der ſelbſt da noch auf die Frage: weſſen Werk die Namen ſeien und wer ſie uns überliefert, antwortet: „er wiſſe es nicht“ — Sokrates die Einräumung ab, daß es der Geſetzgeber iſt, welcher die Worte eingeführt hat.) Da alſo gerade Kratylos, der Träger von der Anſicht der an und für ſich ſeienden Nothwendigkeit der Namen, zugleich der Träger dieſer Anſchauung von der Identität von Geſetz und Namen, Geſetzgeber und Wortbildner iſt, ſo iſt die Schleiermacher'ſche von der willkürlichen Verabredung als der angeblichen Wurzel der Geſetze im helleniſchen Geiſte ausgehende Erklärung ebenſo unzuläſſig als falſch und es würde jene Analogie auch nach der Schleiermacher'ſchen Erklärung ebenſo befremdlich, ſo „dunkel und wunderlich“ bleiben, wie er ſie ſelbſt bezeichnet, als wie vor derſelben. — Aber nach unſeren vorſtehenden Entwickelungen muß ſich dieſe Dunkelheit längſt in durchſichtigſte Helle verwandelt haben. — Denn wir haben gezeigt, daß jene begriffliche Identität (denn ſo und nicht blos Analogie iſt es zu nennen) zwiſchen Wort, Name und Geſetz nach jeder Seite hin eine principielle Anſchauung der heraklitiſchen Philoſophie und von fundamentaler Wichtigkeit und Bedeutſamkeit in derſelben iſt. Wir haben gezeigt, Bd. I. p. 363 sqq., wie Herakleitos ſchon in der Zendreligion die religiöſe Anſchauung dieſer Identität vorfindet, wie daſelbſt das von Ormuzd fort und fort geſprochene Wort, das wirkende und erhaltende Schöpfungs- und kosmiſche Lebensgeſetz iſt, wie Ormuzd's Name identiſch iſt mit dieſem wirkenden Geſetz und Wort, wie die Verkörperung dieſes Wortes ſelbſt als „Zendaveſta“ oder „lebendiges Wort“ wieder eins iſt mit dem religiöſen Geſetze der Perſer. Wir haben gezeigt (§ 35.), wie Heraklit dieſe religiöſe An-

Digitized by Google

ſchauung auf das höchſte vergeiſtigt und ihren Inhalt zum bewußten Gedanken erhebt, wie er ſein abſolutes Princip als weltbildendes Wort, *λόγος*, und Name (*ὄνομα*) bezeichnet, und *λόγος* und *νόμος* (Wort und Geſetz) bei ihm identiſch ſind (ſ. oben p. 366, 1.). Wenn die Bezeichnung des heraklitiſchen Abſoluten durch „Geſetz" keine Schwierigkeit machen konnte — denn „Geſetz" iſt eben ein ſolches rein Allgemeine, welches in allen Fällen der ſinnlichen Wirklichkeit zur Anwendung kommt, ſich ſomit durch ſie hindurchzieht und in ihnen Verwirklichung erlangt, aber ebenſo über alle dieſe Fälle wieder hinausgeht, ohne jemals in ihnen erſchöpft und in ſeiner reinen Allgemeinheit zum ſinnlichen Daſein geworden zu ſein, d. h. alſo, es iſt gerade ganz daſſelbe, was den Gedankeninhalt des heraklitiſchen Abſoluten bildet — ſo hat ſich jetzt in der Explication ſeines Dogma's über die Namen der Dinge auch Seitens dieſer der letzte geiſtige Grund jener Identität von Namen, Wort und Geſetz bei Heraklit bereits ergeben. Es hat ſich gezeigt, daß ihm die Namen eben nur deshalb die abſolute Wahrheit des Seienden ausmachen, weil ſie vom einzelnen Sein und ſeiner ſinnlichen Wirklichkeit befreite reine Kategorieen, weil ſie realiſirte, herausgehobene Allgemeinheit, d. h. alſo, weil ſie ihm begrifflich ganz daſſelbe ſind, was Geſetz. Die Namen ſind ihm Geſetze des Seins, ſie ſind ihm das Gemeinſame der Dinge, wie ihm die Geſetze das „Gemeinſame Aller" ſind. Ja, was wir ſoeben als nothwendige Folge von Heraklit's Anſchauung entwickelten, — mit denſelben Worten finden wir es noch ausgeſprochen bei Hippokrates (man vgl. aber das Bd. I. p. 163 sqq. über das Verhältniß des Hippokrates zu Heraklit Vorgetragene, was hier eine neue Beſtätigung empfängt) de arte p. 7. Kuehn.: „*τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα φύσιος νομοθετήματα*". „die Namen ſind die Geſetze der Natur". Denn Geſetze wie Namen ſind beide dem Epheſier (wie auch für die Geſetze die Ethik noch beſtätigen wird) gleichmäßig nur Producte und Realiſationen des Allgemeinen, ſie ſind ihm beide das erreichte, vom Makel der ſinnlichen Wirklichkeit befreite rein allgemeine ideelle Sein. — Dies der innere Grund jener Analogie zwiſchen Namen und Geſetze, Wortbildner und Geſetzgeber, welche nun nicht mehr dunkel und wunderlich erſcheinen kann, ſondern eine Fundamentalanſchauung und eine charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit des Epheſiers bildet und deshalb von Platon auch dem Kratylos als eine Grundlage ſeiner Theorie in den Mund gelegt wird. —

Nach allen bisherigen, eine ſo große Uebereinſtimmung unter ſich zu währenden Beweiſen wäre hier nun auch noch der letzte zu erbringen, der

nämlich, daß ſich jene Theorie von den Namen der Dinge auch in den noch vorhandenen Reſten Heraklit's mit hinreichender Deutlichkeit nachweiſen laſſe. Dieſer Beweis wird hoffentlich zur Genüge erbracht werden können. Vorher aber mögen des Zuſammenhangs wegen hier noch die Reſultate kurz erörtert werden, welche ſich aus unſerer Auffaſſung für den Kratylos und für die Stellung, die Platon in ſeinen Dialogen der Philoſophie des Epheſiers überhaupt einräumt, d. h. mit andern Worten für das Verhältniß des Theaetetos und des Kratylos und wieder des Heraklit und des Platon ſelbſt zu einander ergeben.

Digitized by Google

§ 37. Fortsetzung. Der Kratylos und der Theaetetos. Herakleitos und Platon.

Der Kratylos und der Theaetet sind die beiden Dialoge, in welchen sich Platon mit der Philosophie Heraklit's beschäftigt.

Nach der bisherigen Ansicht hätte schon das keine geringe Schwierigkeit erregen müssen, daß, ihr zufolge, Platon eigentlich nirgends die Philosophie des Ephesier's rein auffaßt und widerlegt. Denn im Theaetetos faßt er sie auch nicht für sich und in der objectiven Weise auf, die sie in dem Systeme des Ephesier's hat, sondern wirft sie da mit der Ansicht des Protagoras so sehr durcheinander, daß schon häufig geklagt worden ist, es sei schwer zu unterscheiden, was dem Herakleitos und was blos dem Protagoras zukomme.

Im Kratylos aber wird, wenn das Dogma von der Sprache als der Methode des Erkennens wiederum nur den heraklitischen Sophisten oder irgend welchen anderen zukommen soll, Herakleitos selbst noch weit weniger widerlegt. Denn auf eine Untersuchung des heraklitischen Dogma's vom Fließen selbst wird weder ehe Kratylos auftritt, noch nachher wirklich eingegangen. Die Untersuchung dreht sich vielmehr mit Kratylos nur um jene Methode des Erkennens und das Wesen der Sprache, und nur ganz gegen Ende des Dialoges hin wird — aber nur ganz obenhin und flüchtig — der Satz vom Flusse besprochen, und auch nur wieder in Bezug auf die sich aus ihm für das Erkennen ergebende Consequenz. So daß hiernach im Kratylos noch weniger als im Theaetetos die Philosophie des Ephesiers als dialectisch aufgelöst erscheinen kann.

Diese Stellung Platon's zu einem so bedeutenden System, wie das des Heraklit, — eine Stellung, die dann eher in einem Vermeiden, als in einem Eingehen auf dasselbe bestanden hätte, — müßte an und für sich schon höchst auffällig erscheinen und schwerlich einer befriedigenden Lösung zugänglich sein.

Digitized by Google

Allein nach allen unſern bisherigen Reſultaten verbreitet ſich, wie wir glauben, ein neues und helles Licht über dieſe Frage.

In Heraklit ſind, wie wir wiederholt auseinandergeſetzt und nachgewieſen zu haben glauben, zwei Momente enthalten, die ſich mit dialectiſcher Nothwendigkeit forttreiben und zu entſchieden entgegengeſetzten Richtungen entwickeln müſſen.

Das eine Moment iſt — um dies in Kürze zuſammenzufaſſen, wofür wir aber auf unſere früheren näheren Entwickelungen verweiſen müſſen — das Moment des Negativen, der Satz: nur das Nichtſein iſt, in welchen ſich, wie wir im Anfang (ſ. Bd. I. p. 35. vgl. daſ. p. 50 u. 288) ſagten, die eine Seite der heraklitiſchen Philoſophie im Gegenſatz zur eleatiſchen zuſammenfaſſen läßt, oder mit andern Worten: die Identität des abſoluten Gegenſatzes von Sein und Nichtſein, inſofern ſich hieraus die Folgerung entwickelt, daß nun jede Inſtanz ſich an der entgegengeſetzten aufgelöſt hat, daß Alles ebenſo iſt wie nicht iſt, und nicht iſt wie iſt, Alles ſomit falſch und ebenſogut Alles auch wahr geworden iſt, jede Beſtimmtheit folglich ſich aufgehoben und in die beliebige Willkür des Beſtimmens, das gleichmäßig ſo und ſo beſtimmen kann, verflüchtigt hat. Oder mit andern Worten: dies eine Moment iſt die heraklitiſche Idee des abſoluten Werdens, des abſoluten Proceſſes inſofern derſelbe eben nur perennirendes Umſchlagen des Sein in Nichtſein iſt. Hieraus entwickeln ſich ſofort nothwendig in derſelben Richtung hin zwei Conſequenzen. Zuerſt, da das Sein auf dieſer raſtloſen, ſelbſt im Gedanken nie zum Stehen zu bringenden Flucht perennirend in das Nicht umſchlägt, die Conſequenz, daß überhaupt nichts Wahres ausgeſagt werden könne, d. h. die Conſequenz, welche die unmittelbaren heraklitiſchen Sophiſten, der Kratylos der ariſtoteliſchen Metaphyſik, zogen. Ferner aber, indem dieſer Satz feſtgehalten wird und hierzu nur noch die Beſinnung auf das tritt, was gleichfalls ſchon im Vorigen enthalten iſt, daß Alles ebenſoſehr ſei wie nicht ſei, alles Beliebige ebenſoſehr wahr als falſch ſei, hat ſich hiermit durch dieſes gleichzeitige und ſich aneinander gegenſeitig aufhebende Sein und Nichtſein, durch dieſe gleichzeitige und ſich ſo gegenſeitig an einander auflöſende Wahrheit und Falſchheit eben die Beſtimmung ergeben, daß Alles ebenſogut wahr als falſch, d. h. daß das Objective überhaupt zur wahrheitsloſen und indifferenten, jedes Eindrucks gleich fähigen Sphäre der Relativität herabgeſunken ſei und die Wahrheit nur im Beſtimmen ſelber und ſeiner Willkür liege, mit andern Worten der Satz: was Jedem ſcheint, das iſt auch für ihn, welchen Protagoras ſomit in conſequenter Weiſe aus der heraklitiſchen Philoſo-

Digitized by Google

phie entwickelt. — Dieſe Richtung muß ſich daher am liebſten und unmittelbarſten an das heraklitiſche Dogma vom Fluſſe — wie wir ja aus Platon wiſſen, daß dies in der That der Fall war — anſchließen, weil in dieſem Dogma am meiſten und deutlichſten das raſtloſe perennirende Umſchlagen vom Sein in Nichtſein ausgedrückt iſt. Protagoras hat daher in Herakleitos und dieſem Dogma deſſelben die phyſiſch-metaphyſiſche Grundlage ſeines Gedankens, aus welcher er nur die logiſchen Conſequenzen dialectiſch entwickelt.

Aber in Heraklit iſt noch ein anderes Moment vorhanden, ſeine Idee des Allgemeinen. Heraklit iſt nicht beim Negativen ſtehen geblieben, ſeine Idee iſt vielmehr ebenſo ſchon bis zur ſelbſt wieder poſitiv werdenden Negativität vollendet. Hat ſich nämlich auch alles Sein in beſtändig kreiſende Negation aufgelöſt, ſo iſt in der Totalität ſeiner Idee doch auch dies bloße Nichtſein ſchon aufgehoben. Die proceſſirende Identität von Sein und Nichtſein iſt ſelbſt das Eine, was in Allem iſt und Alles durchdringt, ſie iſt der Alles durchwaltende und ſchaffende λόγος, das abſolute Princip, das allein wahrhaftes und bleibendes Sein hat, und auch alles Andere iſt nur, inſofern es an dieſem alles durchwaltenden Principe Antheil hat. Dies Eine und Allgemeine iſt alſo allein das Abſolute und Wahre. Dies Allgemeine iſt auch nicht blos formell innerlich oder an ſich Allgemeines, es iſt weder eine Beſtimmtheit des Seins, wie das Element der joniſchen Naturphiloſophie, noch eine Beſtimmtheit des Gedankens, wie die pythagoräiſche Zahl, noch eine bloße Allgemeinheit der Abſtraction, wie das eleatiſche Sein. Dies Allgemeine iſt vielmehr auch beſtimmt als die Idee des Allgemeinen, als die in jeder ſinnlichen Exiſtenz ſowohl ſeiende als nichtſeiende und über ſie hinausgehende abſolute Identität von Sein und Nichtſein; es iſt ſomit beſtimmt als — inneres Idealitätsgeſetz zu einer Erſcheinungswelt. Dieſes ideelle Geſetz iſt die reinere unſichtbare Harmonie, zu der ſich die Erſcheinungswelt nur als ſichtbares Abbild verhält (ſ. Bd. I. p. 97 sqq. p. 122); es iſt der weltbildende und weltdurchwaltende göttliche λόγος; dieſes Abſolute iſt das nicht Vergehende noch Untergehende, das allein Bleibende, es iſt die wahrhafte Ruhe in jener Flucht der Erſcheinungen („die Ruhe des Herakleitos in der Flucht" citirt Plotinos aus Heraklit, oben Bd. I. p. 132), eine Flucht, die raſtlos und unaufhörlich kreiſen muß, weil jede einzelne ſinnliche Erſcheinung jenes Abſolute ebenſoſehr auch nicht verwirklicht, als ſie nur durch ihren Antheil an ihm Daſein hat, das Abſolute ſelbſt ſomit nur in dieſem ewig taumelnden Formenwechſel ſeine wirkliche Exiſtenz hat. Dieſe Seite der heraklitiſchen Philoſophie erreicht,

Digitized by Google

wie bereits früher gezeigt, ihre nothwendige und höchste an sich schon umschlagende Vollendung und Ruhe in der speculativen Idee der Sprache, in der Anschauung der Namen als der Wahrheit der Dinge.

Die Namen sind diese Wahrheit, weil sie die von der Einzelheit des sinnlichen Seins gereinigte Allgemeinheit derselben, wahre Vermittelung von Sein und Nichtsein der Dinge sind. Der absolute Name, welcher das allgemeine Wesen jenes Formwechsels, die Kategorie jenes Gesetzes selbst ausdrückte, würde das erreichte Absolute sein. Zugleich ist hiermit das heraklitische Princip schon an sich über sich selbst hinausgehoben. Der Name ist das nicht mehr nur in der Flucht der Erscheinungen, nicht mehr in dem unendlichen Wechsel der Formen und der Aufgabe dieses Wechsels vorhandene, sondern das erreichte und zur Ruhe und Gegenwärtigkeit gekommene Allgemeine, eine Präsenz, die jedoch nicht mehr die des sinnlichen Daseins ist.

Der absolute Proceß ist somit jetzt an sich zur einfachen Ruhe eines übersinnlichen oder unsinnlichen Seins zusammengesunken, zu einfachen Allgemeinheiten des Gedankens, welche das Wesen und die Wahrheit der ihr Abbild bildenden Wirklichkeit sind, d. h. das Absolute ist an sich schon zum Wesen der platonischen Ideen geworden.

Nach diesen beiden Momenten nun, die in Heraklit vorliegen, faßt Platon den Ephesier in seinen Dialogen auf. Und zwar stellt er ihn nach jener ersten Seite hin, nach welcher er zum Vater der Sophistik wird, im Theaetetos dar und nimmt ihn hier mit dem Protagoras zusammen vor. Und es ist kein Unrecht gegen Heraklit, daß er ihn hier mit Protagoras zusammen behandelt und auch ihn mit der Auflösung des letzteren aufgelöst zu haben glaubt. Es ist nur objective Dialectik, wenn er ihn zwingt, die Vaterschaft für Protagoras zu übernehmen, der in der That seine objective Consequenz gewesen ist. Und auch unvollständig ist die Widerlegung im Theaetetos deshalb nicht, weil Platon hier den Heraklit eben nur nach jener einen Seite hin darzustellen hatte, deren consequenteste Entwickelung Protagoras ist und er daher — nach dieser Seite hin — mit Protagoras zugleich in der That aufgelöst ist. Aber auch so noch unterscheidet Platon deutlich genug, was dem Herakleitos selbst, was nur jener Fortentwickelung zukommt, indem er z. B. Ausdrücke gebraucht: „und auf dasselbe kommt hinaus das, was Herakleitos sagt ꝛc.“, Ausdrücke und Wendungen, welche deutlich zeigen, daß dies also nicht nach der unmittelbaren Meinung des Sagenden, des Ephesiers selbst, sondern nach der Consequenz des Gedankens dem Heraklit angehören solle [1]).

1) Siehe oben p. 360 und die Anm. daselbst.

Digitized by Google

Nach der anderen aber jener beiden in Heraklit enthaltenen Seiten ſtellt er ihn im Kratylos dar, und von hier aus erſt kann ſich, wie uns ſcheint, ein wirkliches Verſtändniß und eine befriedigende Auffaſſung des Kratylos ergeben.

Jene zuerſt aufgezeigte Seite Heraklit's im Theaetet beſonders entwickelnd und auflöſend, erfaßt Plato das objective Moment des Heraklit im Kratylos in ſeiner höchſten Vollendung — in der ſpeculativen Theorie von den Namen als der Wahrheit der Dinge und der Methode des Erkennens.

Der etymologiſirende Gebrauch, den Heraklit ſelbſt von dieſem Princip gemacht hatte und der ſpäter nachgewieſen werden wird, hier aber einſtweilen als bekannt vorausgeſetzt werden muß, mußte freilich in den Kreiſen des Protagoras und der Sophiſtik die überaus bereitwilligſte Aufnahme und die übertreibendſte Nachahmung gefunden haben. Konnten ſie auch unmöglich das ſpeculative Princip ſelbſt von dem Weſen der Sprache ſich zueignen, da ſie dann ein Objectives überhaupt hätten annehmen müſſen, konnten ſie auch dies Princip höchſtens wieder, wenn ſie ſich ſchon darauf einlaſſen wollten, dahinein umbiegen, es zeige ſich in der (wie wir ſehen werden, ſchon von Heraklit hervorgehobenen) Gegenſätzlichkeit der in Einem Wort verknüpften Bedeutungen und ferner in den entgegengeſetzten Bedeutungen, die einem Worte je nach der etymologiſchen Ableitung deſſelben zukämen, nur dieſelbe indifferente Unbeſtimmtheit der Sprache, wie alles Objectiven überhaupt und die Fähigkeit des meinenden Subjectes jede ihm beliebige, noch ſo widerſprechende Beſtimmtheit den Worten wie den Dingen aufzudrücken und zu ertheilen, — ſo konnten ſie doch jedenfalls jene etymologiſirende Methode trefflich handhaben, ja es mußte ihnen dieſelbe das erwünſchteſte und geeignetſte Inſtrument ſein, um nun auch durch ſprachliche Spitzfindigkeit alle feſten Vorſtellungen vollends durcheinanderzuwerfen und in die haltloſeſte und gräulichſte Verwirrung zu ſtürzen, alles Beliebige bald entſtehen und bald wieder verſchwinden zu laſſen, bald zu beweiſen und bald zu widerlegen, und ſo durch die wirbelnde Muſik dieſes Inſtrumentes Gedanken und Dinge in den tollſten Sanct-Veitstanz hineinzujagen.

Dieſe Manier wird in der erſten Hälfte des Kratylos ironiſch dargeſtellt, ſo lange ſich das Geſpräch nur mit Hermogenes bewegt. Nachdem der Dialog nur einen kurzen ernſten Anfang gehabt, in welchem das Thema der Unterſuchung beſtimmt wird, geht Sokrates ſogleich in die komödirende Darſtellung jenes tollen ſophiſtiſchen Etymologiſirens über, mächtig rauſcht der Spott von ſeinen Lippen, und Eutyphron, nicht aber

Digitized by Google

Kratyles, ſcheint vielleicht ein Solcher zu ſein, der die Beſtimmung hat, den Protagoras und die heraklitiſchen Sophiſten zu repräſentiren. Daß hin und wieder ein ernſterer Zug mit einläuft, kann dieſem vorherrſchend ironiſchen Charakter des erſten Theils keinen Abbruch thun, ebenſowenig wie der Umſtand, daß unter den Etymologieen offenbar auch ſolche vorhanden, welche theils auf wirklich heraklitiſcher Grundlage beruhen mögen, theils jedenfalls ihm und ſeinen Dictis ironiſch nachgebildet ſind[1]), wenn wir auch ſchwerlich, inwiefern überall Erſteres oder Letzteres der Fall, jemals werden genau zu unterſcheiden vermögen. So lange ergießt ſich, einem Ungewitter gleich, dieſer Etymologieenhagel von den Lippen des Sokrates, bis Hermogenes ſelbſt ausruft, es komme ihm nun faſt ſchon zu dicht auf einander, und Einhalt zu thun bittet.

Ebenſowenig hebt es den komödiſchen Charakter dieſes erſten Theils des Dialoges auf, daß Sokrates noch in demſelben zuletzt in ganz ernſthafter Weiſe dem theoretiſchen Grundſatze Heraklit's Gerechtigkeit widerfahren läßt, indem er nun wirklich nachweiſt, wie in der phyſiologiſchen Qualität der Töne „der Grund alles bedeutſamen in der Sprache nicht etwa als Nachahmung des Hörbaren, ſondern als Darſtellung des Weſens der Dinge“ aufzuſuchen ſei, eine nähere Explication und Durchführung des heraklitiſchen Princips, die natürlich nicht im mindeſten Herakleitos, ſondern nur der hohen Intelligenz des Platon ſelbſt zukommt und welche, wie bereits Schleiermacher, deſſen Worte wir auch ſoeben angeführt haben, bemerkt, „zu dem Tiefſinnigſten und Größten gehört, was jemals über die Sprache ausgeſprochen worden iſt“[2]). — Und mit Fug gehörte dies noch in den erſten Theil.

Dem Heraklit war, nach Plato, als er über das Abſolute, über das Wahre der Philoſophie überhaupt, nachdachte, das Wahre der Sprache, der Grundzug dieſes ſpeciellen geiſtigen Gebietes aufgegangen[3]).

---

1) z. B. *ψεῦδος* Lüge, von *εὕδειν*, ſchlafen (ſiehe oben § 30.), *δόξα* von *διώξει, ἣν ἡ ψυχὴ διώκουσα τὸ εἰδέναι, ὅπῃ ἔχει τὰ πράγματα*; das *δίκαιον* von *τὸ διαΐον*, *θυμός* von *θόσις*, die Ableitung von Zeus und von *χόρος*, *ἀνδρεία* (offenbar ganz ſpöttiſche Nachbildung) aus *ἐναντία ῥοή* ꝛc. Im Ganzen kann man annehmen, daß da, wo ein Wort zurückgeführt wird auf die Bedeutung des ſich Hindurchziehens durch Alles, Heraklit ſelbſt getroffen werden ſoll.

2) Vgl. Boeckh a. a. O. p. 372.

3) Platon's Anſicht hat ſchon Boëthius richtig erkannt ad Aristot. de Interpret. II. p. 314. ed. Ven.: Plato vero in eo libro qui inscribitur Cratylus aliter esse constituit, orationemque dicit supellectilem quandam atque instrumentum esse significandi res eas, quae naturaliter intellectibus concipiun-

Das Weſen der Dinge erkennen wollend, hatte er das Grundweſen der Sprache erkannt: Darſtellung des Weſens zu ſein. Allein er hatte den Irrthum begangen, das Wahre dieſes ſpeciellen Gebietes als das Wahre der Philoſophie überhaupt — was Plato nur in der Idee findet — und deshalb als den Weg zur Erkenntniß zu ſetzen. Forderte dieſes Letztere eine Auflöſung, ſo forderte jene objective Erkenntniß vom allgemeinen Weſen der Sprache als ſolcher von dem ſpeculativen Geiſte Platons eine poſitive Anerkennung und eine nähere Ausführung und Begründung, und dieſe läßt ihr Plato eben in Demjenigen angedeihen, was er über die phyſiologiſche Qualität der Töne ſagt, wodurch er zugleich den Umfang in ſeinen Umriſſen beſtimmt, in welchem die Sprache ihr allgemeines Weſen durchführen und verwirklichen könne. Dieſe poſitive Anerkennung und nähere Ausführung des Weſens des ſpeciellen Sprachgebiets konnte aber unmöglich ohne Störung in jene größere allgemeinere und den eigentlichen Zweck des Dialoges bildende, erſt mit Kratylos wahrhaft zu führende Unterſuchung aufgenommen werden, ob deshalb auch die Sprache in letzter Inſtanz als das Wahre ſchlechthin und nicht vielmehr blos, wie jede Kunſt, als eine Darſtellung des von ihr anderswoher zu empfangenden und daher aus ſich ſelbſt zu erkennenden Wahren anzuſehen ſei. Es mußte daher dieſe poſitive Anerkennung und nähere Ausführung der heraklitiſchen Idee, inſofern darin das ſpecielle Weſen der Sprache wirklich erkannt iſt und ſie ſomit das ſpeculative Princip der Sprachphiloſophie liefert, noch hier ihre Stelle finden. Die phyſiologiſche Unterſuchung, durch welche Plato gleichſam wie beiläufig das ſpecielle Weſen dieſes Gebietes nachweiſt, mußte der philoſophiſchen Unterſuchung mit Kratylos über das Weſen der Dinge und der Erkenntniß vorhergehen und noch im erſten Theil des Dialoges erledigt werden. Aber dieſe phyſiologiſche Unterſuchung bildet auch bereits den unmittelbaren Uebergang von dem ironiſch-ſcherzhaften Theile zu dem ernſthaften deſſelben. Denn kaum iſt ſie vollbracht und der Dialog mit ihr zu dieſer Höhe des Ernſtes erhoben, ſo tritt Kratylos auf, womit ein offenbarer Abſchnitt im Dialog gegeben iſt. Der Scherz iſt verſtummt; nun erſt erhebt ſich die Unterſuchung auf ihre wahre Höhe, zur Discuſſion des allgemeinen Themas vom wahren Weſen der Dinge und der Methode des Erkennens, und verläßt von nun ab auch keinen Moment mehr den ge-

---

tur, eumque intellectum vocabulis discernendi; quod si omne instrumentum secundum naturam est, ut videndi oculus, nomina quoque secundum naturam esse arbitratur.

Digitized by Google

waltigen Ernſt, der von jetzt ab allein ihrem Gegenſtand angemeſſen. Denn auch die ſehr wenigen Wortbeiſpiele, welche im Verlauf des Geſprächs mit Kratylos dafür gegeben werden, daß die Namen auch auf eleatiſche Vorſtellungsweiſe führen könnten, ſind jetzt nicht mehr ſcherzhaften und komödirenden Charakters; denn ſie werden ausdrücklich zur Widerlegung des Kratylos geſagt und haben ſomit kritiſchen Ernſt. Daher kommt es auch, daß Platon ſich jetzt mit ſo wenigen Beiſpielen begnügt. Zur kritiſchen Widerlegung war die geringſte Anzahl hinreichend, zur komödirenden Darſtellung dagegen eben jener Meerfluthsſchwall von Worten und Ableitungen erforderlich. Es verhält ſich nicht ſo, wie Schleiermacher meint (in der Einleitung zum Kratyl. p. 21), daß Platon ermüdet iſt von der Fülle philologiſchen Scherzes, nur ungern zu ſeinem Gegenſtande zurückkehrt und was noch zu ſagen war, deshalb ſo leicht als möglich hingeworfen hat, — ſondern eben dieſer Gegenſtand ſelbſt und damit auch nothwendig der Charakter der Behandlungsweiſe hat ſich geändert.

Dieſer mit Unrecht überſehene unläugbare Wendepunkt, der, vorbereitet durch die phyſiologiſche Unterſuchung, mit der Antheilnahme des bis dahin müßig zuhörenden Kratylos am Geſpräche, ſchon im Tone des Dialoges eintritt, kann bei der durchdachten Kunſt platoniſcher Dialoge unmöglich zufällig ſein, erlangt aber erſt durch das eben Vorausgeſchickte ſeine begriffliche Erklärung. Früher handelte es ſich darum, den heraklitiſchen und zumal ſophiſtiſchen Gebrauch des Etymologiſirens ohne Unterſchied zu parodiren. Jetzt handelt es ſich nicht mehr um eine Verſpottung jenes von den Sophiſten bis zur höchſten Willkürlichkeit geſteigerten und — denn wo war die Grenze für ſolches Etymologiſiren? — aller Abgeſchmacktheit fähigen Wortverdrehens; jetzt handelt es ſich darum, mit Kratylos, der als Repräſentant des Epheſiers ſelbſt erſcheint — und dazu legten ja die Jugendbeziehungen des Platon und Kratylos, da ja erſterer bekanntlich von dieſem in die Philoſophie Heraklit's eingeweiht worden ſein ſoll, den Anlaß nahe genug — die objective Seite der Philoſophie des Herakleitos, jene Seite, deren Fortentwicklung Platon ſelbſt iſt und welche der große Sinn des Plato deshalb an derjenigen ſpeculativen Gedankenbeſtimmung erfaßt, welche die höchſte Vollendung der heraklitiſchen Philoſophie iſt, zu prüfen, und zu unterſuchen, inwiefern damit das Wahre ſchlechthin und ſomit die Methode des Erkennens erreicht, oder inwieweit ihm zwar nahe gekommen, aber dennoch hinter ihm zurückgeblieben und es ſelbſt ſomit verfehlt worden ſei.

Zwar muß Kratylos ſeine Theilnahme am Dialog damit eröffnen, daß er erklärt, Sokrates habe ihm Alles aus der Seele geſprochen; er

Digitized by Google

muß ſich ſomit gleichſam zu all den ironiſchen Etymologieen des Sokrates bekennen, nicht nur inſofern Herakleitos ſelbſt, ſondern auch inſofern die Sophiſtik darin verſpottet wurde.

Allein auch dieſes Bekenntniß, welches Kratylos ablegen muß, iſt nicht ohne jene philoſophiſche Gerechtigkeit, nach welcher Einer nicht blos verantwortlich iſt für das, was er ſelbſt gethan, ſondern auch für das, was aus der conſequenten Anwendung eines von ihm aufgeſtellten Princips und einer von ihm zuerſt eingeführten Methode *folgt* und von Andern in dieſer Weiſe vollbracht worden iſt. Und läugnen läßt es ſich nicht, daß Heraklit durch jene Methode der Erkenntniß, deren Princip er zuerſt aufgeſtellt, und beſonders auch durch die *Anwendung*, die er zuerſt davon gemacht, wenn er auch ſelbſt ſich in gewiſſen Grenzen hielt und ſeine Wortdeutungen, mindeſtens ſoweit noch Spuren übrig, voll großartiger Gedankenanſchauung ſind, doch dadurch, daß dies ſein Etymologiſiren ohne jedes *feſte grammatiſche* Princip durch die bloße Rückſicht auf den herauszudeutenden *Sinn* geleitet wurde, Thür und Thor jedem beliebigen noch ſo willkürlichen Spielen mit Worten aufſchloß und daher dieſe Art von Vaterſchaft für das Treiben und Uebertreiben der Sophiſten und ihre Mißhandlung der Worte nicht ablehnen kann.

Weil aber eben die Vaterſchaft nur dieſe theoretiſche iſt, kommt Kratylos auch mit der bloßen nachträglichen und theoretiſchen, mit einer allgemeinen Genehmigung jenes Etymologiſirens davon, und er hat nicht nöthig, practiſch die Marter auf ſich zu nehmen, die lange Zeit hindurch, die ſich der Dialog damit beſchäftigt, ſich alle dieſe Etymologien im Einzelnen vormachen zu laſſen und ſie eine nach der andern gut zu heißen. An dieſen Lächerlichkeitspranger wird er *nicht* geſtellt, ein Verfahren Platon's, von dem man wohl mit Unrecht nicht gefühlt hat, daß es gleichfalls ſeinen Grund haben müſſe.

Kaum aber iſt dieſes Geſtändniß abgelegt, als die Unterſuchung beginnt ſich zu ihrer wahren Gedankenhöhe zu erheben, ſich ihrem eigentlichen Thema zuzuwenden.

Daß der Kratylos auch ein *poſitives* Reſultat hat, inſofern er gerade ſo weit geht, das Fundament des Wahren zu legen, hat bereits Schleiermacher trefflich geſehen. Er ſagt (Einl. p. 18): „der Kratylos führt auch auf dieſelbe Weiſe, wie es der Charakter dieſer Reihe mit ſich bringt, die wiſſenſchaftlichen Zwecke des Platon weiter. Vorzüglich zweierlei iſt hierher zu rechnen. Zuerſt die Lehre von dem Verhältniß der *Bilder* zu den *Urbildern*, wobei in der That die Sprache und ihr Verhältniß zu den Dingen nur als *Beiſpiel* zu betrachten iſt, wodurch aber Platon

Digitized by Google

eigentlich eine Ansicht der Lehre von den Ideen und ihrem Verhältnisse zur erscheinenden Welt zuerst aufgestellt hat, welche unmittelbar vorbereitend ist auf den Sophisten“ [1]).

Will man es aber für zufällig erachten, daß diese Lehre Platon's von den Ideen und ihrem Verhältnisse zur erscheinenden Welt zuerst aufgestellt ist im Kratylos? Und nicht nur für zufällig, selbst für höchst befremdlich hätte dies bisher eigentlich betrachtet werden müssen bei dem ironischen Charakter des bei weitem größeren Theils des Gesprächs und bei den anscheinend weit geeigneteren Uebergängen, die andere Dialoge dazu boten. Aber aus der früheren Auseinandersetzung ist jetzt klar, daß weder von Befremdlichkeit, noch, und zwar ebensowenig, von Zufall hier die Rede sein kann.

Die Nothwendigkeit des Zusammenhanges liegt in dem, was über die objective Bedeutung jenes speculativen heraklitischen Princips von der Sprache und seinen an sich über Heraklit hinausgehenden Gedankeninhalt oben entwickelt worden ist, und das eigentliche Thema des Kratylos könnte man ebensosehr bezeichnen: Untersuchung über das Verhältniß der Namen zu den Ideen, als auch Untersuchung über das Verhältniß Heraklit's zu Platon.

Die Discussion wendet sich sofort zwischen Sokrates und Kratylos vom Etymologisiren ab und auf die principielle Frage, inwiefern doch gesagt werden könne, daß die Namen die Wahrheit der Dinge offenbaren. Die Antwort ist zunächst die: durch Darstellung ihres Wesens. Diese Gleichartigkeit besteht aber nicht in dem Wiedergeben aller Züge des Dinges, in der einfachen Identität mit ihm als einem concret Sinnlichen, wie das Beispiel mit den beiden Kratylos zeigt, sondern in der Darstellung des in ihm enthaltenen einfach Allgemeinen [2]). Soweit bewegt sich die Untersuchung immer noch innerhalb der Grenzen jenes heraklitischen Gedankens selbst. Noch ein Rückblick wird hierbei, um die Natur der Gleichartigkeit zwischen Namen und Dingen zu bestimmen, auf die mit Hermogenes vorausgeschickte physiologische Untersuchung geworfen und hierbei spricht Sokrates seine ernsthafteste Anerkennung des heraklitischen Princips

---

1) Vgl. K. Fr. Hermann, Geschichte und System der platonischen Philosophie I. p. 492.

2) Es ist insofern auch durchaus nicht von Unrichtigkeit frei, wenn Bindseil, Abhandlungen zur allgemeinen vergleichenden Sprachlehre, Hamburg 1838. p. 13 die Meinung des Kratylus dahin angiebt, daß die Wörter „die äußerlichen Dinge selbst bezeichneten“.

Digitized by Google

der Sprachphiloſophie als ſolcher und zugleich die Begrenzung der Wahrheit deſſelben in den Worten aus: „Denn mir iſt es auch gar recht, daß nach Möglichkeit die Namen den Dingen ſollen ähnlich ſein; allein wenn nur nicht in der That, wie Hermogenes vorher ſagte, dieſer Strich der Aehnlichkeit nach gar zu dürftig iſt und es nothwendig wird, jenes gemeinere, die Verabredung, mit zu Hülfe zu nehmen bei der Richtigkeit der Worte“ (p 435.).

Mit dieſer Grenzbeſtimmung tritt auch die Auflöſung ein. Umſonſt ſucht Kratylos Heraklit's Princip aufrecht zu erhalten durch den ganz heraklitiſchen Gedanken, der gröſßte Beweis (*μέγιστον δέ σοι ἔστω τεκμήριον*), daß die Worte das Wahre darſtellen, ſei die durch alle Namen hindurchgehende Harmonie, der Eine ſie durchdringende Begriff in dem alle Namen übereinkämen, der Eine ihnen gleichſam zu Grunde liegende Name (*οὐ γὰρ ἄν ποτε οὕτω ξύμφωνα ἦν αὐτῷ ἅπαντα· ἢ οὐκ ἐνενόεις αὐτὸς λέγων, ὡς πάντα κατὰ ταὐτὸν καὶ ἐπὶ ταὐτὸν ἐγίγνετο τὰ ὀνόματα*[1]). Auf doppelte Weiſe wird dies dialectiſch aufgelöſt. Sokrates zerreißt ihm dieſe Einheit, indem er ihr Beiſpiele von Etymologieen in entgegengeſetzter Richtung gegenüberhält, hiermit das Schwankende und Willkürliche der Methode darlegt und durch die Frage: wie denn, wenn die Worte gegen einander aufſtänden und die einen gegen die andern behaupteten, ſie ſeien die der Wahrheit ähnlichen, die andern aber falſch, dieſer Streit geſchlichtet werden ſolle, da ja nach heraklitiſchem Princip ſo wenig wie nach platoniſchem die Wahrheit durch das äußerliche Zählen der Menge der auf jeder Partei ſtehenden Worte ermittelt werden könne — den Kratylos zu der Anerkennung nöthigt, es müſſe ein anderes Objectives und Wortloſes ſein, welches das wahre Sein der Dinge feſtſtelle.

Wie hier das Princip, daß die Namen die Wahrheit der Dinge ſind, nach der Seite ſeines Inhalts, ſo iſt es bereits auch andrerſeits in formeller Hinſicht, als Methode des Erkennens, durch eine mit dieſer Dialectik künſtlich verſchlungene Auflöſung über ſich hinausgehoben, indem nämlich gezeigt wird, daß gerade wenn die Wortbildner das Wahre in den Namen dargeſtellt hätten, ſie als die Erſten, welche die Namen der Dinge beſtimmten und keine vorfanden, einen andern, von den Worten

---

1) Iſt hier auch die Sprache platoniſch abſtract, ſo iſt es doch unſchwer, den heraklitiſchen Gedanken durchzuſehen, den wir nur in ſeine ihm eigenthümlichere Form gekleidet haben.

Digitized by Google

unabhängigen und urſprünglicheren Weg gehabt haben müßten, um das wahre Sein der Dinge zu erkennen.

Beide Wendungen ſind aber nicht blos auflöſend, ſie haben ebenſo das Wahre und Poſitive bereits producirt und dies poſitive Reſultat, das nichts anderes als die platoniſche Idee ſelbſt ſchon iſt, ſpricht Sokrates zuletzt noch deutlich genug in den Worten aus, welche dem objectiven Gedankeninhalt des heraklitiſchen Princips alle Gerechtigkeit widerfahren laſſen: „Wohlan denn beim Zeus, haben wir nicht oft eingeſtanden, daß wohlabgefaßte Worte müßten Demjenigen, welchem ſie als Namen beigelegt ſind, ähnlich und Bilder der Gegenſtände ſein? Wenn man alſo auch wirklich die Dinge durch die Namen kann kennen lernen, man kann es aber auch durch ſie ſelbſt, welches wäre wohl dann die ſchönere und ſichere Art zur Erkenntniß zu gelangen? Aus dem Bilde erſt dieſes ſelbſt kennen zu lernen, ob es gut verfertigt iſt und dann auch das wahre Weſen ſelbſt (*τὴν ἀλήθειαν*), deſſen Bild es war, oder aus dem wahren Weſen ſelbſt erſt dieſes und dann auch ſein Bild, ob es ihm angemeſſen gearbeitet iſt“?

Mit andern Worten: haben die Dinge bei Heraklit, wie früher gezeigt, ihre Wahrheit an die Namen hinverloren, weil dieſe das von der ſinnlichen Einzelheit der Dinge gereinigte allgemeine Sein derſelben, weil ſie alſo die erreichte und realiſirte Allgemeinheit ſind, ſo zeigt Platon gerade mit Feſthaltung dieſes heraklitiſchen Princips, daß die Namen eben nur die phyſiologiſche, durch das Organ des Sprechens vor ſich gehende und darum wieder mit Sinnlichkeit behaftete [1]) — und zwar nicht nur einerſeits mit der Sinnlichkeit des Lauts, ſondern ebenſo auch, wie im Theaetetos deutlich genug ausgeführt wird, mit der dieſer entſprechenden Sinnlichkeit der Vorſtellung behaftete — Darſtellung des rein Allgemeinen, alſo immerhin nur ſinnliches Bild des wahren Weſens ſind, und daß ſomit die eigene Wahrheit der Namen ſelbſt ein über ſie als ſinnliche Darſtellung hinausgehendes, ſelbſt nicht mehr ſinnlich ſeiendes und dennoch das wahre Weſen der Dinge wie der Namen in ſich ſchließendes, beider Urbild ausmachendes und nur in der reinen Allgemeinheit des denkenden Erkennens adäquat verwirklichtes rein allgemeines Sein, oder die — Idee iſt.

---

1) Vgl. Plat. Theaet. p. 206. D. p. 266. St.: „Das Erſte wäre dieſes, daß man den Gedanken ſichtbar macht (*ἐμφανῆ ποιεῖν*) durch die Stimme vermittelſt der Worte und Namen, indem man ſeine Vorſtellung wie in einen Spiegel oder in Waſſer in die Ausſtrömung des Mundes hinein abbildet (*ὥσπερ εἰς κάτοπτρον ἢ ὕδωρ τὴν δόξαν ἐκτυπούμενον εἰς τὴν διὰ τοῦ στόματος ῥοήν*).

Digitized by Google

Das heraklitiſche Abſolute iſt mit einem Worte: das Bild der platoniſchen Idee.

Dies objective dialectiſche Verhältniß des heraklitiſchen zum platoniſchen Princip bildet die dem Kratylos zu Grunde liegende Dialectik und die in ihm vorgehende Entwicklung. Sein Plan iſt ſomit, wie gezeigt, die Darſtellung und Hinaushebung über ſich ſelbſt der objectiven Seite der heraklitiſchen Philoſophie, die deshalb — während das andere Moment dem Theaetet überlaſſen bleibt, der es im Zuſammenhang mit den weiteren Geſtalten, zu denen es ſeine eigene Conſequenz fortentwickelt hat, behandelt — an ihrem höchſten ſpeculativen und unmittelbar über ſich ſelbſt hinausweiſenden Höhepunkt ergriffen wird. Hiermit ſtimmt, wie nunmehr gezeigt ſein dürfte, Alles überein.

Es ſtimmt ferner überein, daß es nach der bisherigen Anſicht des Kratylos wie des Theaetetos unbegreiflich ſein mußte, warum Platon den Herakleitos ſelbſt zweimal und doch keinmal behandelt und auflöſt. Es ſtimmt überein, daß gerade im Kratylos (ſiehe oben § 18.) noch im Geſpräche mit Hermogenes die plaſtiſche Entwickelung der objectiven Seite des heraklitiſchen Princips überhaupt, nämlich ſeines ſich durch Alles hindurchziehenden Gerechten, gegeben wird, daß das Gemälde der identiſchen Bilder deſſelben, Sonne, Feuer, Wärme ꝛc. und wieder der innern Identität aller dieſer mit dem Gedanken des Anaxagoras gerade in dieſem Dialoge aufgerollt wird. Es ſtimmt überein, daß während im Theaetet das Dogma vom Fluß kritiſirt wird, dieſes Dogma, eben weil es dort mit der negativen Seite Heraklit's für ſich behandelt iſt, im Kratylos zwar überall (als die Vorſtellung von den Dingen, welche die Namen offenbaren) erwähnt, aber nirgends kritiſirt und aufgelöſt wird. Denn erſt unmittelbar vor Schluß des Dialogs kommt Sokrates auf dies Dogma vom Fließen als ſolches zu ſprechen und zwar auf eine Weiſe, welche durch Kürze und Flüchtigkeit deutlich zeigt, daß hier dieſes Dogma nicht wirklich unterſucht, ſondern nur auf eine anderweitige gründlichere Unterſuchung dieſer Seite der Sache hinverwieſen werden ſoll. Ja daß und wie Sokrates hierauf zu reden kommt, ſtimmt nicht weniger mit dem Obigen überein, Platon weiſt hierin nur den inneren Zuſammenhang nach, der zwiſchen dem im Kratylos behandelten objectiven Principe Heraklit's und ſeiner relativen Unvollendung, und jener im Theaetetos behandelten negativen Seite und ihren Conſequenzen, zu denen ſich ſeine Philoſophie gleichfalls treiben muß, vorhanden iſt.

Dieſer Gedankenzuſammenhang iſt der: weil das heraklitiſche Princip,

Digitized by Google

weil ſelbſt die Namen noch das in ſinnlicher Form vorhandene Allgemeine als ſolches ſind, iſt dies Princip auch noch jene abſolute Beſtandloſigkeit und perennirendes Fließen aller Dinge. Denn das Allgemeine, das als Sinnliches daſein ſoll, iſt eben der Fluß, der beſtändige Formenwechſel, das abſolute Aufheben und Verſchwinden jeder Beſtimmtheit, die Raſtloſigkeit der ununterbrochenen und nicht über das Nicht hinauskommenden Werdensbewegung.

Wird jene letzte noch übrige Sinnlichkeit an dem heraklitiſchen Allgemeinen aufgehoben, ſo iſt dieſer abſolute Fluß zur Ruhe gebracht, denn das Allgemeine iſt dann nicht mehr als ſinnliches vorhanden — als welches es eben nur dieſe Aufgabe und das Sollen des beſtändigen Formenwechſels, ſchlecht unendlicher Progreß ſein könnte [1]), — es iſt dann ſofort in der einfach in ſich ruhenden Form der unſinnlichen, das Weſen des Veränderlichen bildenden, ſelbſt aber ewig unveränderlichen Idee vorhanden.

Und deutlich genug legt auch Sokrates dieſen Gedankenzuſammenhang dar in dem Uebergang, mit welchem er, nachdem er feſtgeſtellt, daß der Weg durch die Worte nicht die wahre Methode des Erkennens ſei, nun auf jenes Dogma vom Fluſſe als mit dem Irrthum in dieſer Methode des Erkennens innerlich verknüpft hinweiſt: „Auch das laß uns noch bedenken, daß nicht doch etwa dieſe vielen Worte, welche ſich alle auf daſſelbe beziehen, uns betrügen und in der That zwar diejenigen, welche ſie bildeten, es in dieſem Gedanken gethan haben, als ob Alles immer im Fluß und in Bewegung wäre, die Sache ſelbſt ſich aber gar nicht ſo verhält, ſondern nur ſie ſelbſt gleichſam in einen Strudel hineingefallen ſind und die Beſinnung verloren haben und uns nun auch mit hineinziehen". Denn, ſagt er, ſollen wir nicht ſagen, daß das Gute und das Schöne ꝛc. wirklich etwas ſei oder nicht? Und als Kratylos dies bejaht, wie er es denn auch nach Heraklit bejahen muß, fährt er fort, nicht alſo, ob ein

1) Es iſt im Grunde nur derſelbe Gedanke, derſelbe, wenn auch zu andern ſpiritualiſtiſchen Conſequenzen benutzte Ideengang, welcher ſich dem heiligen Gregorius Nyſſenus aufdrängt, wenn er offenbar mit Hinblick auf die heraklitiſche Theorie vom Fluſſe ſagt (de Anim. et Resurr. p. 122. ed. Krab.): *στάσιν δέ ποτε τῆς τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ψυχῶν αὐξήσεως ἀναγκαίως προορᾷ ὁ λόγος, ὡς ἂν μὴ διὰ παντὸς ῥέοι ἡ φύσις, ἀεὶ διὰ τῶν ἐπιγινομένων ἐπὶ τὸ πρόσω χεομένη καὶ οὐδέποτε τῆς κινήσεως λήγουσα· — — — ἡ γὰρ ἀεὶ τῶν ἐπιγινομένων προσθήκη κατηγορία τοῦ ἐλλιπῶς ἔχειν τὴν φύσιν γίνεται. Ἐπειδὴν οὖν εἰς τὸ οἰκεῖον πλήρωμα τὸ ἀνθρώπινον φθάσῃ, στήσεται πάντως ἡ ῥοώδης αὕτη τῆς φύσεως κίνησις εἰς τὸ ἀναγκαῖον καταστήσασα πέρας κτλ.*

Digitized by Google

Antlitz ſchön iſt, und dies vergeht, ſondern von dem Schönen ſelbſt laß uns betrachten, ob es nicht immer ſo iſt, wie es iſt. Wenn dies aber der Fall iſt, ſo iſt in dem Schönen ſelbſt keine Bewegung mehr. — Iſt es dagegen Bewegung und Umänderung, wie ſoll es bei dieſem beſtändigen Wechſel ſeines Seins auch nur beſtimmt werden können? d. h. alſo, tilge jene letzte ſinnliche Weiſe, in der Du das Allgemeine erfaſſeſt — und Du haſt die ewig in ſich ruhende, einfach mit ſich gleiche Allgemeinheit der Idee; erfaſſe dagegen das Allgemeine, das Du ſelbſt als Hinausgehen über jede ſinnliche Exiſtenz ſetzeſt, noch ſelbſt als in irgend welcher ſinnlicher Form und Vermittelung auf — und Du haſt nur die in beſtändiger Negation ſich vollziehende Aufhebung jeder Beſtimmtheit ſelbſt.

Dies iſt der Plan des Kratylos, der danach eng mit dem Theaetetos verknüpft, ein ebenſo philoſophiſches als künſtleriſches Meiſterwerk bildet, ein Kunſtwerk, deſſen Reſultat es iſt, den heraklitiſchen λόγος in die platoniſche Idee ſich aufheben zu laſſen, während es eben deshalb klar iſt, warum der nur jene negative Seite darſtellende Theaetet auch mit dem rein negativen Reſultate der bloßen Auflöſung ſchließen muß.

Digitized by Google

§ 38. Fortsetzung. Die fragmentarischen Reste.

Es bleibt noch übrig, in den noch erhaltenen Fragmenten Heraklit's die Spuren für jenes Princip des Epheſier's aufzuzeigen, welches wir bisher aus den Zeugniſſen des Proklos und Ammonius Herm., aus der Bedeutung, welche *λόγος* und *ὄνομα* in den Fragmenten des Epheſiers haben, und endlich aus dem platoniſchen Kratylos nachgewieſen haben, die Spuren jenes Principes, daß die Namen die Wahrheit der Dinge offenbaren und ſo den Weg zur Erkenntniß derſelben bilden.

Ohne einen ſolchen Nachweis, durch welchen ſich zugleich, wenn auch nur in allgemeinen Umriſſen, die Grenze beſtimmen muß, inwieweit das im Kratylos komödirte Etymologiſiren von Herakleitos ſelbſt ausgegangen ſei, würden wir, trotz aller Uebereinſtimmung, welche das bisher Erörterte in ſich ſelber gewährt, und trotz aller Ausflüchte, welche die geringe Zahl der von Herakleitos erhaltenen Fragmente an die Hand giebt, unſere Darſtellung nicht für geſichert erachten können. Allein das ſcheint uns allerdings unbeſtreitbar zu ſein, daß nach allem Bisherigen bei jener geringen Anzahl der auf uns gekommenen Fragmente des Epheſiers ſelbſt wenige Spuren viel beweiſen würden, um wievielmehr ſolche, die, wenn auch quantitativ in nicht großer Menge vorhanden, doch glücklicherweiſe von einer ſolchen Deutlichkeit und Beweiskraft ſind, daß ſie, da es ſich hier nicht um eine Materie handelt, in welcher das Zählen entſcheidet, von demſelben Gewicht ſind, als wären es hunderte. —

Nach dem platoniſchen Kratylos ſtellen die Namen die Natur der Dinge als fließend dar. Der heraklitiſche Fluß iſt aber, wie wir bei dem betr. Dogma (ſiehe § 12.) geſehen haben, nichts Anderes als Identität des abſoluten Gegenſatzes von Sein und Nichtſein. Iſt jenes Dogma von der Sprache alſo wirklich ein heraklitiſches, ſo müßte Heraklit behauptet und irgendwie nachgewieſen haben, daß die Namen die Dinge

Digitized by Google

als das, was sie sind, d. h. als solche Identität der absoluten Gegentheile, als schlechthinnigen Gegensatz in sich selbst offenbaren.

Und in der That ist noch ein Fragment des Ephesiers vorhanden, welches diese speculative Anschauung auf das Deutlichste und Unzweifelhafteste ausspricht. Es theilt uns dasselbe Eusthatios mit ad Iliad. I. v. 49. p. 31. ed. Rom. p. 36. St.: „*διὸ καὶ ἀστείως ὁ σκοτεινὸς Ἡράκλειτος ἔφη, ὡς ἄρα „„τοῦ βιου (ἤτοι τοῦ τόξου), τὸ μὲν ὄνομα βιος, ἔργον δὲ θάνατος““*". Denn dies ist offenbar die echte und wörtliche Form des Fragmentes; und nur hieraus entstanden und verschlechtert [1]) (insofern statt des ersten *βιου*, welchem bei Eusthatios das *ἤτοι τόξου* zur Erklärung zugefügt wird, mit Unrecht der Deutlichkeit wegen *τόξου* in den Text gesetzt wird), die gleichlautende Mittheilung im Etymolog. M. s. v. *βίος* p. 198. Sylb. und in den Schol. in Il. in den Anecdot. graec. ed. Matranga p. 392: „*ἔοικε δὲ ἀπὸ τῶν παλαιῶν* (*ὁμωνυμως* fügt hier das Etymol. hinzu), *λέγεσθαι βιὸς τὸ τόξον καὶ ἡ ζωή. Ἡράκλειτος οὖν ὁ σκοτεινός· τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βιὸν, ἔργον δὲ θάνατος*". Das Fragment ist eben, weil im Griechischen *βιός* ebensowohl Bogen als Leben bedeutet, eigentlich unübersetzbar [1]), und kann nur dem Sinne nach wiedergegeben werden: „Des Bogens Namen ist Leben, sein Werk aber Tod". In der That ist aber hiermit die ganze Doppeldeutigkeit der Stelle noch nicht erreicht. Denn auch das erstemal bedeutet *βιος* nicht nur Bogen, sondern auch schon Leben, und man muß daher dieser Uebersetzung auch noch die andere hinzufügen, um den Doppelsinn ganz zu haben: „Des Lebens Namen ist Leben, sein Werk aber (denn das Leben ist ja nach Heraklit in sich selbst nur diese Bewegung und Thätigkeit, sich zu seinem Gegentheil zu machen) der Tod", d. h. es ist ein todtbringendes Werkzeug wie der Bogen.

Heraklit weist also in diesem Fragmente die speculative Natur der Sprache nach, in den Namen der Dinge ihr wahres Wesen, dies nämlich,

---

1) Wie schon Valkenaar. ad Eurip. Phoeniss. v. 1168 gezeigt hat. Zur St. des Euripides vgl. oben Bd. I. p. 171, 1. Auch ist es wieder Euripides, der bei Diog. L. II, 5 das Werk Heraklit's dem Sokrates zu lesen giebt.

2) Beiläufig die Frage: Gehört Herakleitos dem Grammatiker oder welchem andern Herakleitos das nicht ganz unähnliche Fragment an, welches in den in den Anecd. Gr. ed. Cramer. aus einer Handschrift mitgetheilten Excerpten aus Herodian (T. III. p. 277) unter dem Namen Herakleitos angeführt wird: „*Ἀλόη καὶ ξυλαλόη, μικρά· ἀλώη δὲ ἡ ἀμπελόφυτος γῆ μέγα· καὶ ὁ Ἡρακλείτος „τὴν ἀλόην σμίκρονε καὶ ξυλαλόην, οὐ μὴν ἀλωὴν, ἀμπέλου τὸ χωρίον*". Wir nennen das Fragment deshalb nicht ganz unähnlich, weil offenbar mit dem Gegensatz der bekanntlich sehr bittern Aloe und des süßen Weinstocks gespielt wird.

Digitized by Google

daß ſie Identität des abſoluten Gegenſatzes ſind, zu offenbaren. Er zeigt, wie ſchon die Sprache im Einklang mit ſeiner Philoſophie Leben und Tod als identiſch ſetzt, in Einen Namen dieſe reinen Gegenſätze einend. Es iſt nur ganz derſelbe, wenn auch von Heraklit an einem weniger glücklich gewählten Beiſpiel dargelegte Gedanke, welchen auch Hegel über die ſpeculative Natur der deutſchen Sprache wiederholt ausſpricht und für den er als Beiſpiel das Wort „aufheben", welches ſowohl die Thätigkeit des Erhaltens (z. B. ein Buch aufheben), als des Negirens einer Sache (z. B. ein Geſetz aufheben) ausdrückt, anzuführen pflegt.

Kein Wunder alſo, daß dem Heraklit, wie der Bericht des Proklos ſagt, der Weg zur Erkenntniß des Seienden durch die Namen der Dinge ging, wenn die Sprache die in den Dingen verborgene Einheit des abſoluten Gegenſatzes darzuſtellen und zu realiſiren weiß und daher das Erkennen die in der wirklichen Exiſtenz unter dem Schein des Beſtehens verhüllte Wahrheit des Seins in ihr offenbart findet und aus ihr nur aufzunehmen braucht. Es zeigt ſich hier recht deutlich, wie die Namen die höhere Wahrheit gegen die Dinge ſind. Denn im Reich der wirklichen Exiſtenz ſind für jedes Einzelne Leben und Tod auseinanderfallende Gegenſätze, weshalb es ſich gegen den Tod erhalten will. Im Reiche der Sprache aber ſagt, wer Leben ſagt, ſofort und immer damit zugleich auch Tod, und die dort als Kampf vorhandene Identität des Gegenſatzes iſt hier zur reinen Durchdringung gebracht.

Dieſes Fragment iſt nicht eine Spur, es iſt im Zuſammenhange mit der früheren Entwickelung ein vollwichtiger Beweis, der gerade ebenſoviel beweiſt, als wenn die Gunſt der Umſtände erlaubte, ihn durch zehn ähnliche Beiſpiele, die doch unmöglich ſprechender ſein könnten, zu häufen.

Aber dieſes Beiſpiel ſteht nicht allein. Ein anderes ganz dieſelbe ſpeculative Gegenſätzlichkeit des Sinnes darbietendes ſicheres Beiſpiel iſt ſeine oben (Bd. I. p. 155—157, 3.) durch eine Reihe von Stellen poſitiv nachgewieſene etymologiſirende Deutung von σῶμα als σῆμα, des Körpers als Grab der Seele. Wieder ſind hier nach Heraklit jene zwei Gegenſätze, welche dem gewöhnlichen Verſtande als die härteſten und extremſten erſcheinen, durch die Sprache in ihrer wirklichen Identität erfaßt, und durch das Eine beides bedeutende Wort wird der Körper als das aufgezeigt, was er nach der Philoſophie des Epheſiers in Wahrheit iſt, als Grab der Seele*).

*) Jetzt liegt in dem p. 276 angeführten Fragment aus Pſeudo-Origenes ein ähnliches neues Beiſpiel vor. Denn wieder iſt es hier die ſtricte Gegenſätzlich-

Digitized by Google

Aber nicht nur Beiſpiele ſind es, welche aus den noch vorhandenen Reſten des Epheſiers beigebracht werden können. Es iſt ſelbſt eine Stelle noch vorhanden, in welcher Heraklit principiell dieſe Methode der Erkenntniß und dieſe ſpeculative Anſchauung von den Worten aufſtellt, und zwar iſt das gar keine andere, als der bereits durchgenommene, in Bezug auf den gegenwärtig in Rede ſtehenden Punkt aber freilich erſt jetzt verſtändliche Anfang ſeines Werkes, den uns Sextus mittheilt (ſiehe oben § 28.). Der in Betracht kommende Satz lautet: „*γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἄπειροι ἐοίκασι πειρώμενοι ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον, καὶ φράζων ὅκως ἔχει*“. „Denn indem Worte und Werke nach dieſem Geſetz (des Gegenſatzes, ſiehe oben p. 264 sqq.) werden, erſcheinen ſie (nämlich die Menſchen, wie vorhergeht) unerfahren, ſich verſuchend an ſolchen (Worten und Werken), wie ich ſie durchgehe, nach der Natur zerſchneidend ein Jedes und zeigend, wie es ſich verhält“. Für den Totalſinn der Stelle muß auf die obige zuſammenhängende Erörterung derſelben im Anfang der Lehre vom Erkennen zurückverwieſen werden. Es iſt daſelbſt nachgewieſen worden, wie hier, laut dem Zeugniß des Philo ꝛc., von nichts Anderem, als von der Einheit des Gegenſatzes, welche jedes Ding, jedes Eins in ſich ſelbſt conſtituirt, und von dem Geſetze, nach welchem dies ſo ſein muß, die Rede iſt. Es iſt ferner daſelbſt bewieſen worden, daß das *διαιρέων* durchaus in ſeiner urſprünglichen Bedeutung zerſchneiden — nämlich in die beiden Gegenſätze, die ein Jedes in ſich ſelbſt darſtellt — genommen iſt. Hier ergiebt ſich jetzt, was Heraklit mit jenen „Worten und Werken“, *ἐπέων καὶ ἔργων*, will.

Man hat freilich, indem man die Stelle in mehrfacher Hinſicht unrichtig überſetzte und auffaßte, ſich Schwierigkeiten erſpart, die ſich ſonſt hätten zeigen müſſen.

So, indem man *διαιρέων* blos mit „auseinanderlegen“ überſetzte, entging man von ſelbſt der Frage, wie denn Heraklit meine, daß die Worte zu zerſchneiden ſeien. So ferner, indem man *γινομένων* — während es ſich dem Sinne nach auf *ἐπέων καὶ ἔργων* bezieht — als von *ἄπειρα* regiert auffaßte, die Genitive *ἐπέων καὶ ἔργων* aber nicht mehr von

---

keit des Sinns, mit welchem Heraklit die Kinder ſpielen läßt: „So viele (Läuſe) wir ſehen und ergreifen, die laſſen wir zurück (wo? auf dem Kopfe oder am Platze?), ſo viele wir aber weder ſehen noch ergreifen, die nehmen wir weg (mit uns oder vom Kopf?).

Digitized by Google

ἄπειροι, ſondern als nur von πειρώμενοι abhängig — wozu aber doch wohl der Artikel gehört hätte, und wodurch auch jeder Sinn der Stelle verloren geht, — konnte freilich die fernere Frage nicht auftauchen, inwiefern Heraklit denn meine, daß auch die Worte nach dem Geſetz des Gegenſatzes entſtanden ſeien. Und um ſo weniger konnte ſich dieſe Schwierigkeit bieten, als man eben in λόγος überhaupt nicht das Geſetz erkannte, nach welchem jedes Eins die Einheit zweier abſoluten Gegenſätze iſt, ſondern ſelbſt Schleiermacher es mit „Verhältniß“ überſetzte und darunter nur das übrigens nicht weiter explicirte Verhältniß eines „gemeinſamen Erkennens“ verſtand. Aber immer noch hätte die Frage entſtehen müſſen, was denn überhaupt die „Worte“ in dieſer Stelle wollen? wie denn in einer Zeit, die ſich doch wahrhaftig nicht mit Wortphiloſophie und Wortdeutung befaßte, ein Philoſoph, der nach Allem, was bisher über ihn angenommen wurde, von allen ſprachlichen Unterſuchungen irgend einer Art ſehr weit entfernt eben nur Naturphiloſophie in Weiſe der ſonſtigen ioniſchen Phyſiologie trieb, von ſich ſagen konnte, daß er die „Worte“ ſtatt der Dinge in ſeinem Werke der Natur gemäß auseinanderſetze? Man hat ſich indeß dieſe Frage nie vorgelegt und ſchien das ἐπέων καὶ ἔργων wohl nur für eine gleichſam dichteriſche Umſchreibung der Dinge zu halten. Allein es hat ſich uns gezeigt, daß Heraklit immer ſehr wörtlich und concret aufzufaſſen iſt. Uns hat ſich jetzt mit der Schwierigkeit und ihrer Verdoppelung, die durch unſere Ueberſetzung entſtehen mußte, zugleich auch ihre Löſung ergeben.

Es iſt jetzt, zumal nach dem letzten Fragmente, klar, wie Heraklit meinen konnte, daß auch die Worte nach demſelben ſpeculativen Geſetze des Gegenſatzes und ſeiner Einheit entſtanden ſeien, wie auch die Dinge. Es iſt jetzt klar, inwiefern er ſagen konnte, daß er auch die Worte ſo zerſchneide ihrer Natur gemäß, wie die Werke, nämlich in die beiden Gegenſätze, die in ihnen, ebenſo wie in den Handlungen und Dingen, geeint ſind und deren Einheit zu ſein ihr wahres Weſen ausmache, ganz wie das der Handlungen und Dinge, während den andern Menſchen dieſe ſpeculative gegenſätzliche Natur der Worte ebenſoſehr wie der Handlungen, die ſie ſelbſt vollbringen, entgehe.

Und wenn uns Heraklit alſo ſelbſt in dem Anfang ſeiner Schrift, in dem, was wir heute etwa die Vorrede derſelben nennen würden, in ſo kategoriſcher Weiſe verſichert, daß er in ſeinem Werke auch die „Worte“ durchgehe, ſie nach jenem Geſetze in jene beiden Gegenſätze zerſchneidend, deren Einheit ſie ſind, ſo iſt doch damit die gültigſte und weitaus gewichtvollſte Beſtätigung deſſen gegeben, was wir aus an-

Digitized by Google

dern Berichten und zumal aus dem Kratylos des Platon hierüber entwickelt haben. Er proklamirt ſelbſt in ſeiner Vorrede als ſeine Methode, was im platoniſchen Kratylos — in den von uns gezogenen Grenzen — als ſolche dargeſtellt iſt. Und wie dieſer Eingang ſeines Werkes erſt aus unſern obigen Entwickelungen über den Kratylos Verſtändlichkeit erlangt, ſo erlangen dieſe wiederum durch dieſe von Heraklit über ſich ſelbſt abgegebene Erklärung eine Gewißheit, die, aufgehellt durch jenes Beiſpiel vom *βιος*, der Leben und Tod zugleich bedeutet, bei weitem Alles überbietet, was etwa aus zehn an Stelle jener Einen allgemeinen Erklärung vorhandenen Fragmenten und Beiſpielen gefolgert werden könnte. —

Daß das Werk des Epheſiers mehrfache ſolche Beiſpiele, wie jene vom Bogen und vom Leib enthalten haben wird, wenn auch nur dieſe gerettet worden wären, muß alſo wohl mit Beſtimmtheit angenommen werden, wie denn auch die Natur der griechiſchen Sprache Heraklit hierfür nicht wenig zu Statten kam. Ja es ſcheint vielleicht eine Spur vorzuliegen, daß Heraklit dieſe Eigenſchaft der Worte, entgegengeſetzte Bedeutungen in ſich zu verknüpfen, durch ein ihm eigenthümliches Wort bezeichnet hat, welches ſelbſt wieder eben dieſe gegenſätzliche Natur der Sprache in ſich darſtellte.

Suidas ſagt nämlich s. v. *Ἀγχιβατεῖν* p. 84. ed. Bernhardy: „*ἀγχιβατεῖν Ἴωνες τὸ ἀμφισβητεῖν καὶ Ἀγχιβασίην Ἡράκλειτος*“ und nochmals s. v. *Ἀμφισβατεῖν* p. 308: „*ἔν τισι δὲ τὸ ἀμφισβητεῖν. Ἴωνες δὲ καὶ ἀγχιβατεῖν καὶ ἀγχιβασίην Ἡράκλειτος*“. Schleiermacher, welcher letztere Stelle in einer Anmerkung (zu p. 503) anführt, ſagt dazu: „wohin aber gehöre, was Suidas anführt (v. *ἀμφισβατεῖν*) „*ἔν τισι*“ *κτλ.*, das mag wohl Niemand auffinden können“. Allein eine Conjectur dürfte ſich nach dem Vorigen jetzt doch nicht ohne eine gewiſſe Wahrſcheinlichkeit darüber wagen laſſen. Suidas ſagt uns, daß für *ἀμφισβητεῖν* die Jonier auch *ἀγχιβατεῖν* ſagen. *Ἀμφισβητεῖν* heißt, im Streit, im Widerſpruch ſein, *ἡ ἀμφισβήτησις* (was in ioniſcher Form *ἀμφισβασίη* lauten würde), iſt bekanntlich Ambiguität, Doppelſinnigkeit, und blos inſoweit von *ἀμφιβολία* unterſchieden, als darin liegt, daß beide Bedeutungen nicht blos verſchiedene, ſondern ſtreitende und einander widerſprechende ſind[1]). Dieſe gegenſätzliche Doppelſinnigkeit einander widerſprechen-

1) Cf. Etymol. Gud. p. 49. 28. ed. Sturz. s. v.: *Ἀμφισβήτησις, ἀγνοίας διαφέρει· ἀγνοία μὲν γὰρ ἐστι πάντα ἀνεπιστημοσύνη τοῦ προκειμένου· ἀμφισβήτησις δὲ ἡ ἑτέρου πρὸς ἕτερον ἀμφιβολία περὶ τοῦ προκειμένου πράγματος*

Digitized by Google

der in einem Worte geeinter Bedeutungen, nannte Heraklit alſo nach Suidas, ſtatt *ἀμφισβασίη*, von *ἀγχιβατεῖν ἀγχιβασίη*. Berückſichtigt man nun, daß *ἀγχιβατεῖν* eigentlich ſoviel heißt, als: nahehinzutreten, nahe bei etwas ſtehen, berückſichtigt man ferner, daß *ἄγχι* und *ἀμφί* in der That dieſelbe gemeinſchaftliche Grundbedeutung der Nähe haben, nahe bei, nahe um etwas herum, ſo iſt es wohl, zumal nach dem Beiſpiel von dem Fragment über Bogen und Leben, gewiß ſehr wahrſcheinlich, daß Heraklit durch das Wort *ἀγχιβασίη* wiederum hat zeigen wollen, wie gerade die ſich widerſprechenden und entgegengeſetzten Bedeutungen die ganz nahe bei einander befindlichen und in Einem Wort geeinten ſeien, und ſo dieſe ſeine Anſchauung von der ſpeculativen Natur der Sprache in ein Wort faßte, welches ſelbſt nicht nur dieſem Geſetze entſprach, ſondern daſſelbe auch auf das allgemeinſte ausdrückte, indem es nicht nur beſtimmte Gegenſätze mit einander verknüpfte, ſondern die Kategorien ſelber des Entgegengeſetzten und Widerſtreitenden und des Nahen und Identiſchen als innerlich geeint und identiſch darſtellte [1]).

Wie wir ihn in früheren Fragmenten ſeine principielle Weltauffaſſung in den Sätzen haben ausſprechen hören: „Das Zuſammentretende iſt das Auseinandergehende, das Sicheinigende iſt das Sichunterſcheidende, das Uebereinſtimmende iſt das Diſſonirende“ (§ 1. 2.), ſo drückt das Wort *ἀγχιβασίη* alſo nach dieſer Conjectur ganz daſſelbe aus und wäre einerſeits dem Sinne nach etwa in den Satz aufzulöſen: „Das Naheſtehende iſt vielmehr das Auseinandergehende und umgekehrt“; andererſeits ſtellt es dieſe Einheit als die Natur der Worte dar, welche in Einen Stamm die entgegengeſetzten auseinandergehenden Bedeutungen zuſammenfaſſen und ſo ihre innere Identität hervortreten laſſen. —

Dies ſind indeß nicht die einzigen Reſte von ſprachphiloſophiſcher Deu-

---

und ib. p. 49. Z. 8: *Ἀμφισβήτησις, σημαίνει δὲ τὴν φιλονεικίαν.* — Schol. Anonym. *εἰς τὰς Ἑρμογένους στάσεις* in den Rhetor. Graec. ed. Walz. T. VII. p. 464: *ἐπειδὴ τοὐναντίον ἐν μὲν τοῖς κατὰ χρίσιν διπλοῖς δύο μέν ἐστι πράγματα χρινόμενα, ἓν δὲ τὸ πρόσωπον, ἐν δὲ τῷ κατὰ αἴτησιν διπλῷ, τουτέστι τῷ κατὰ ἀμφισβήτησιν, ἓν μὲν τὸ πράγμα, δύο δὲ τὰ ἀμφισβητοῦντα πρόσωπα, ἑκατέρου ἐφ' ἑαυτὸν ἕλκοντος τὸ πεπραγμένον, ὃ τοίνυν κατὰ πρόςωπον διπλοῦς ὑποδιαιρεῖται κατὰ τὸν τεχνικόν.*

1) Hiermit hängt auch die große Aufmerkſamkeit zuſammen, welche in der ſtoiſchen Schule den Amphibolien und ihrer theoretiſchen Behandlung gezollt wird. Der Stoiker Chryſipp ſchrieb bekanntlich mehrere Werke über die Amphibolien, Diog. L. VII. 193: *περὶ ἀμφιβολιῶν δ', περὶ τῶν τροπικῶν ἀμφιβολιῶν ἀ, περὶ συνημμένης τροπικῆς ἀμφιβολίας β', πρὸς τὸ περὶ ἀμφιβολιῶν Πανθοίβου β', περὶ τῆς εἰς τὰ ἀμφιβολίας εἰσαγωγῆς ε΄ κτλ.* cf. Aul. Gell. XI. c. 12.

tung und etymologiſcher Darſtellung, die ſich in den Fragmenten des Epheſiers vorfinden. Wir ſehen ihn im Gegentheil auch, wo es ſich nicht gerade um entgegengeſetzte Bedeutungen handelt, mehrfach und deutlich in dem Beſtreben begriffen, die Sprache auf ſeine Seite zu ziehen und ſeine philoſophiſchen Anſchauungen von der Natur der Dinge, wenn auch durch mitunter ſehr gewaltſame Etymologieen, als bereits durch die Sprache ausgedrückt und reſp. durch ſie bewährt darzuſtellen.

Wir haben die Fragmente, in denen ſich dieſe Etymologieen vorfinden, bereits an dem Platze, wo ſie ihrem Sachinhalt nach hingehören, mitgetheilt, auch auf die darin enthaltenen Wortſpiele daſelbſt im Vorbeigehen aufmerkſam gemacht und brauchen daher auf dieſelben nur kurz rückzuverweiſen.

Das erſte iſt das p. 343 angeführte Fragment bei Stobaeos: „*Ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν. Ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ κτλ.* Hier ſoll alſo die Identität des *ξυνόν* und des *ξὺν νόῳ*, des Vernünftigen und des Allgemeinen, dieſer Hauptſatz des heraklitiſchen Syſtems, als ſchon durch die Sprache ausgedrückt etymologiſirend nachgewieſen werden [1]).

Ein zweites Beiſpiel iſt die gleichfalls bereits p. 344 hervorgehobene Definition des Wahren, *τὸ ἀληθές* als des *μὴ λῆθον*, des Unverborgenen. Erinnert man ſich, wie (ſ. Bd. I. p. 20 sqq.) Heraklit die Sprache des Gottes im Orakel und die Offenbarung in den Exiſtenzen der Natur auffaßt als jene Mitte zwiſchen Herausſagen und Verbergen (*οὔτε κρύπτει, οὔτε λέγει, ἀλλὰ σημαίνει*), in welcher das Wahre nicht verborgen und ebenſowenig auseinandergeſetzt, ſondern durch objective Darſtellung ausgedrückt und nur inſofern offenbart zu nennen ſei, ſo ſieht man, wie genau entſprechend dieſer Anſchauung jene Definition der Wahrheit als des Unverborgenen iſt.

Ein drittes Beiſpiel iſt das bereits Bd. I. p. 196 sq. aus Galen nachgewieſene Wortſpiel von *αὐγή*, Glanz, Strahl und *αὐή*. Heraklit's ſtändigem und ihm immer feurige Trockenheit bedeutenden Beiwort der weiſeſten Seele.

Mußte Heraklit ſich um dieſer etymologiſchen Ausdeutung willen,

---

1) Eine Spur dieſes Wortſpiels iſt vielleicht auch noch in der Mittheilung des Sextus (ſiehe § 28.) zu ſehen: „*διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοίνος, τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ, ζωοῦσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν*“.

Man erinnere ſich übrigens hierbei, wie oft Sokrates im Kratylos einfache Worte als aus zweien zuſammengeſetzt etymologiſirt.

Digitized by Google

welche auch ſprachlich das Weſen des Lichtes und Strahles als feurige Trockenheit, und umgekehrt das Weſen der Trockenheit als ſonnenartig und feurig nachweiſen will, über das γ in αὐγή hinwegſetzen, ſo wird man dadurch lebhaft erinnert an die Weiſe, wie Sokrates im Kratylos bei ſeinen Etymologieen Buchſtaben in der Mitte der Worte wegläßt und dies als ein Verfahren von ganz ſelbſtredender Richtigkeit und Ordnungsmäßigkeit hinſtellt [1]), wodurch natürlich dieſe Manier nur parodirt werden ſoll.

Auch die merkwürdige Behauptung des Sokrates, daß von Anfang an in manche Worte etwas hineingenommen worden ſei, um ihre wahre Bedeutung zu verbergen, paßt zu keiner einzigen von ſämmtlichen, dem Platon vorausgegangenen Philoſophieen und wenn irgend eine, ſo muß doch gerade dieſe Behauptung auf einem realen hiſtoriſchen Hintergrund beruhen und ſolche oder ähnliche, irgendwo wirklich ausgeſprochene Anſchauungen wiedergeben.

Nirgends aber iſt eine Möglichkeit oder Analogie ſolcher Anſchauung zu entdecken, als bei Heraklit, welchem, wie eben erinnert, die Darſtellung der Idee, eben weil er dieſe noch als nur objectiv ſeiende auffaßte (ſ. oben p. 351 sqq.), überall eine die Mitte zwiſchen wirklicher Verbergung und wirklicher Offenbarung bildende, in das halb zeigende, halb bergende Gewand ſinnlicher Verwirklichung eingehüllte war, wie ihm deshalb auch die Wahrheit als eine durch ihre Unglaublichkeit dem Erkennen entſchlüpfende galt.

Ein viertes und fünftes Beiſpiel iſt die Doppeletymologie ζῆν, leben, von ζέω, kochend heiß ſein, ſieden, ſprudeln, und wieder des Ζεύς von ζῆν. Von der erſten ſpricht ſchon Ariſtoteles (de anima I. c. 2. p. 405. ed. B.), obgleich er dabei nur in allgemeiner Weiſe Diejenigen bezeichnet, von denen dieſe Etymologie ausging.

Er ſpricht von Denen, welche das Warme (τὸ θερμόν) und von Denen, welche das Kalte als Princip der Dinge und deshalb auch als Weſen der Seele geſetzt haben und ſagt, dieſe wären auch den Namen der Dinge gefolgt, denn Diejenigen, welche das Warme annahmen, hätten geſagt, daß von dieſem deshalb auch das Leben ſelbſt benannt wäre: „διὸ καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἀκολουθοῦσιν, οἱ μὲν τὸ θερμὸν λέγοντες, ὅτι διὰ τοῦτο καὶ τὸ ζῆν ὠνόμασται κτλ.“ Näher ſpricht ſich darüber J. Philoponus aus, die Etymologie auf Herakleitos ſelbſt ausdrücklich zurückführend (in Ar. de anim. z. d. St. C. 10; Venet. 1535): „θάτερον

1) Dies billigt auch Kratylos ganz ausdrücklich p. 435. D.

τῶν ἐναντίων τίθεται Ἵππων καὶ Ἡράκλειτος· ὁ μὲν τὸ θερμόν· πῦρ γὰρ τὴν ἀρχὴν εἶναι· ὃ δὲ τὸ ψυχρόν, ὕδωρ τιθέμενος τὴν ἀρχήν. ἑκάτερος οὖν φησὶ καὶ ἐτυμολογεῖν ἐπιχειρεῖ τὸ τῆς ψυχῆς ὄνομα πρὸς τὴν οἰκείαν δόξαν· ὁ μὲν λέγων διὰ τοῦτο ζῆν λέγεσθαι τὰ ἔμψυχα παρὰ τὸ ζῆν[1] *τοῦτο δὲ τοῦ θερμοῦ κτλ.*"

„Das Eine von beiden ſetzen als Grundweſen Hippon und Heraklei-tos, der Eine das Warme; denn das Feuer ſetzt er als *ἀρχή*, der Andere aber das Kalte, das Waſſer als *ἀρχή* ſetzend. Jeder von beiden nun, ſagt er, verſucht auch den Namen der Seele der ihm eigenthümlichen An-ſicht gemäß zu etymologiſiren; der Eine, indem er ſagt, dieſerhalb werde geſagt, das Beſeelte lebe (*ζάω*), von ſieden, ſprudeln (*ζέω*); dies aber wird vom Warmen geſagt". Daß Philoponus — von dem überhaupt wiederholt gezeigt worden iſt, daß er mehrfache gute und richtige Bemerkun-gen über Heraklit giebt und zwar ſolche, die er keineswegs dem Ariſtoteles verdankt, wenn auch ſich häufig unmittelbar daneben grobe Irrthümer be-finden, die jedoch meiſtens nur in der Unvorſichtigkeit der Ausdrucksweiſe beſtehen — bei dieſer Verſicherung, die er mit ſo viel Beſtimmtheit und ſchwerlich wohl blos auf den Grund der ariſtoteliſchen Stelle abgiebt, was Heraklit betrifft, wohl jedenfalls im Recht iſt, ergiebt ſich gerade aus dem Ineinandergreifen zweier anderer Etymologieen, welche eigentlich nur Eine, und zwar nur die Fortſetzung der vorliegenden bilden, Etymologieen, bei denen es natürlich für ihre heraklitiſche Abkunft ebenſoſehr darauf an-kommt, wo wir ſie antreffen.

So etymologiſirt nämlich einerſeits Platon im Kratylos p. 306. B. p. 78. St. Zeus von *ζῆν* als den, durch den wir leben; *οἱ μὲν γὰρ Ζῆνα, οἱ δὲ Δία καλοῦσι. συντιθέμενα δ' εἰς ἓν ὅλοῖ τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ, ὃ δὴ προσήκειν φαμὲν ὀνόματι οἵῳ τε εἶναι ἀπεργάζεσθαι. οὐ γὰρ ἔστιν ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν, ὅστις ἐστὶν αἴτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν ἢ ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων. συμβαίνει οὖν ὀρθῶς ὀνομάζεσθαι οὗτος ὁ θεὸς εἶναι, ὃι' ὃν ζῆν ἀεὶ*[2] *πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει κτλ.*

---

1) cf. die anonymen Homer. Epimerism. in Anecd. Graec. ed. Cramer., Ox. 1835. s. v. *Ζευς* und *Ζέω* T. I. p. 182: *Ζέω: τὸ ζῆν παρὰ τὸ ζέειν εἴρηται· ζέουσι γὰρ οἱ ζῶντες, ὅθεν καὶ αἱζηοὺς, οἱονεὶ αἱμαζέους κτλ.*

2) Dies *ἀεί* iſt nicht müßig. Die Welt nennt Heraklit *πῦρ ἀειζῶον* und gerade auch dieſe Einheit und Totalität, deren einſeitige Momente Entzünden und Verlöſchen ſind, hat er nach der oben § 10. analyſirten Stelle des Plutarch Zeus genannt, während jenen ſich jedes in das andere umwandelnden Momenten des Entzündens und Verlöſchens Apollon und Bakchos entſprechen.

Digitized by Google

Man betrachte nun zunächſt, wie ſchon die älteſten Stoiker, dieſe unermüdlichen Ausbeuter des Heraklit, dieſer im Kratylos gegebenen doppelten aber in Einen Gedanken zuſammenlaufenden Definition des Zeus von ζῆν, leben, und als der abſoluten Urſache (διά), durch die wir ſind, nicht nur ſich anſchließen, ſondern ſie nach dem Bericht des Diogen. L. im Leben des Zenon mit denſelben Worten faſt wie Sokrates im Kratylos geben, Diog. L. VII, 72: *Δία μὲν γάρ φασι δι' ὃν τὰ πάντα, Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἴτιός ἐστιν, ἢ διὰ τοῦ ζῆν κεχώρηκεν*[1]).

Andrerſeits aber etymologiſirten die Stoiker auch Zeus von ζέω, als die *ζέουσα οὐσία*, als die Weſenheit des Warmen, ſ. z. B. bei Athenagoras Legat. pro Christ. p. 83. ed. Dech. *Ζεὺς, ἡ ζέουσα οὐσία κατὰ τοὺς Στωϊκούς*, und ib. p. 29. *ὁ θεὸς εἷς κατ' αὐτοὺς Ζεὺς μέν, κατὰ τὸ ζέον τῆς ὕλης ὀνομαζόμενος*, ſo daß aus der Verbindung aller dieſer Stellen wohl deutlich erſichtlich iſt, wie die ſchon im Kratylos nur wiedergegebene[2]) und von den Stoikern aufgenommene Etymologie des Zeus von ζῆν, leben, und die andere gleichfalls von den Stoikern gebrauchte des Zeus von ζέω, warm ſein, nur identiſch ſind[3]) mit jener ſchon von Ariſtoteles als Denen, welche das Warme als Grundprincip ſetzen, zugehörig bekundeten und von Philoponos, wie jetzt auch die Spur im Kratylos zeigt, mit Recht auf Heraklit zurückgeführten Etymologie des ζῆν von ζέω oder des Lebens von der Wärme. Und ſo bezieht denn auch, beide Etymologieen mit einander verknüpfend, dieſelben ausdrücklich auf Heraklit der dritte vaticaniſche Mythograph in der von Angelo Mai herausgegebenen Sammlung der Classicorum auctorum T. III. p. 170.: Praeterea graece Juppiter *Ζεύς* dicitur quod latine calor sive vita interpretatur quod

---

1) Cf. Cornutus de nat. Deor. c. II. p. 7. ed. Osann.: *καὶ αὕτη καλεῖται Ζεὺς, πρώτως καὶ διὰ παντὸς ζῶσα καὶ αἰτία οὖσα τοῖς ζῶσι τοῦ ζῆν — — Δία δ' αὐτὸν καλοῦμεν ὅτι δι' αὐτὸν γίνεται καὶ σώζεται τὰ πάντα.*

2) Für von Platon ironiſch erfunden halten wir hierbei nur den Zug, daß der Name des Zeus entzweigetheilt ſei und eigentlich *Διαζῆνα* lauten müſſe. Iſt die Etymologie wirklich heraklitiſch, auch die des *Δία*, was uns bei dieſer ſchon zweifelhafter erſcheint, ſo mußte es Heraklit gerade als eine Beſtätigung ſeiner Anſicht erſcheinen, daß die beiden Worte *Δία* und *Ζῆνα* verſchiedene ſeien und dennoch durch beide ein und daſſelbe Weſen des Gottes hindurchleuchte. Dies parodirt dann Sokrates in ebenſo ergötzlicher als geſchickter Weiſe, indem er beide Worte ſelbſt als urſprünglich eins bildend und nur durch den Gebrauch getheilt darſtellt.

3) Vgl. z. B. die Eclog. in den Anecd. Gr. ed. Cramer. T. II. p. 443: *Ζεύς: ὁ αἰθήρ, παρὰ τὸ ζέω, ὅτι ἔμπυρός ἐστιν καὶ ζῇ.*

Digitized by Google

videlicet hoc elementum caleat et quod igne vitali ut Heraclitus vult cuncta sint animata.

Sind uns nun aber in den wenigen von Heraklit noch übrigen Fragmenten dennoch so viele Beispiele und Spuren solchen Etymologisirens vorhanden, wie wir im Vorstehenden gesehen haben[1]), so kann nicht im Mindesten gezweifelt werden, daß sein Werk selbst eine noch weit größere Menge davon enthalten und es in demselben seiner eigenen Erklärung im Eingang gemäß eine nicht unbedeutende Stellung eingenommen haben muß*).

Und sind auch nicht nur nach dem allgemeinen ihnen zum Grunde liegenden Princip, sondern auch im Einzelnen diese etymologischen Deutungen des Ephesiers meistens voll von tiefem Gedankeninhalt und großartiger Anschauung, so kann doch nicht geläugnet werden, daß ein solches nur durch die Rücksicht auf den herauszudeutenden Sinn und durch keinerlei grammatisches Princip — war doch die Grammatik noch ein unentdecktes Land — geleitetes Etymologisiren, allem und jedem noch so willkürlichen Mißbrauch, jedem beliebigen Herleiten und der haltlosesten Verwirrung aller Dinge und Worte den Weg zeigen und Thür und Thor öffnen mußte. —

Jetzt erst hat das Gemälde, das uns Platon im Kratylos entwirft, seinen realen und concreten Hintergrund bekommen. Wir haben gesehen, wie nicht nur das theoretische Princip der Namen als der Wahrheit der Dinge und als des Weges zur Erkenntniß des Seienden Heraklit angehört und wie es auch in der näheren Ausführung mit seinem speculativen Gedanken von der Einheit des Gegensatzes übereinstimmt, wir haben auch die Umrisse und Beispiele dieser Ausführung in seinem Werke betrachtet. Aus diesen Umrissen ergiebt sich zugleich die allgemeine Grenzlinie, welche die gedankenvolle Anwendung, die der Ephesier selbst hiervon machte, von dem Gebrauche durch die heraklitischen Sophisten und Protagoras trennt, die allgemeine Grenzlinie somit, in wieweit im platonischen Kratylos der Ephesier selbst, in wieweit die aus ihm gefolgte übertreibende Manier der Sophisten dargestellt und parodirt werden soll.

---

1) Fernere Beispiele von *μόρος* und *μοῖρα*, *ἐναντία* und *ἓν ἀντία* siehe unten § 39. Die Etymologie von *γένεσις* aus *πρὸς γῆν νεῦσις*, die uns noch in einer Bd. I. p. 182, 3. angeführten Stelle des Plutarch entgegentritt, ist wohl nicht auf den Ephesier selbst, aber gewiß auf seine Schule zurückzuführen, da ihr durchaus die heraklitische Theorie von dem Flüssigwerden der Seelen und ihrem dadurch bewirkten Herabsinken in den feuchten Leib (vgl. § 9.) zu Grunde liegt.

*) Vgl. auch oben p. 413 Anm. Die im Etymol. M. s. v. *σκότος* einem Heraklit zugeschriebene Etymologie gehört wohl wieder dem p. 412, 2. Erwähnten an.

Digitized by Google

Nunmehr, wo ſich uns Heraklit als der Urheber dieſes Princips von der Sprache als Weg, Begründungsmittel und Kanon der Erkenntniß und als der Vater etymologiſirender Deutung erwieſen hat, erklärt ſich auch die etymologiſirende Richtung, die wir bei den Stoikern vorfinden und von der wir eben ein Beiſpiel beiläufig betrachtet haben [1]), zumal der weſentlich etymologiſirende Charakter ihrer ganzen theologiſchen Phyſik.

Sie, die keineswegs geneigt geweſen wären, von Protagoras und den Sophiſten etwas zu entlehnen, haben dieſes Etymologiſiren nur aus demſelben Philoſophen entnommen, von dem ſie ihre Phyſik, das Weſen ihrer Theologie, ja die Grundlage ihrer Ethik und ihres ganzen Syſtems überhaupt, den allgemeinen, durch Alles hindurchgehenden Logos entlehnt haben.

Ja noch mehr. Sagten wir eben, daß Heraklit durch jenes von keinem feſten grammatiſchen Princip geleitete Etymologiſiren der willkürlichſten Sprachverwirrung Thür und Thor öffnen mußte, ſo iſt es ebenſo nothwendig, hinzuzufügen, daß es andrerſeits gerade die grammatiſche Wiſſenſchaft aus ſich erzeugt hat. Der Gedanke hat hier deutlich die poſitive Wiſſenſchaft aus ſich geboren. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die überwiegend grammatiſche Tendenz, die wir und zwar als Begründungsmittel der Erkenntniß bei den Stoikern, — die überhaupt in keiner Hinſicht erfinderiſche und ſchöpferiſche, ſondern nach allen Seiten ihrer Philoſophie hin weſentlich nur ausführende und ausarbeitende Geiſter waren — vorfinden, jenem ſpeculativen Princip Heraklit's von der Sprache ihre Entſtehung verdankt, wenn auch die nähere Ausführung dieſes übrigens wohl offenbaren Zuſammenhanges nicht hierher, ſondern nur in eine Darſtellung der ſtoiſchen Philoſophie gehört.

Hier mag es genügen, darauf aufmerkſam zu machen, daß ſelbſt noch

---

1) Es wäre unnöthig, Stellen hierüber zu häufen. Es genüge, an das Zeugniß des Cicero zu erinnern, de Offic. I. c. 7: audeamus imitari Stoicos qui studiose exquirunt, unde verba sunt ducta, und de nat. Deor. III, 24: magnam molestiam suscepit et minime necessariam primus Zeno, post Cleanthes, deinde Chrysippus commentitiarum fabularum reddere rationem, vocabulorum, cur quique ita appellati sint, caussas explicare. vgl. die Etymologieen des Balbus daſelbſt II. c. 25. 26 sq. und Origenes c. Cels. I. c. 24. p. 341: — — *λεκτέον δὲ καὶ πρὸς τοῦτο, ὅτι ἐμπίπτει εἰς τὸ προκείμενον λόγος βαθὺς καὶ ἀπόῤῥητος, ὁ περὶ φύσεως ὀνομάτων, πότερον ὡς οἴεται Ἀριστοτέλης, θέσει τὰ ὀνόματα, ἢ ὡς νομίζουσιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, φύσει, μεμουμένων τῶν πρώτων φωνῶν τὰ πράγματα, καθ' ὧν τὰ ὀνόματα καθὸ καὶ στοιχεῖα τινὰ ἐτυμολογίας εἰσαγοῦσιν.* Chryſippus hatte bekanntlich nicht nur ein Buch *περὶ ἀμφιβολίων*, ſondern auch eins *περὶ Ἐτυμολογικῶν* geſchrieben; Diog. L. VII, 200.

Digitized by Google

bei den ſpäteren römiſchen Stoikern, bei welchen längſt die ganze philoſophiſche Wiſſenſchaft in bloße Ethik, oder (denn Ethik im philoſophiſchen Sinne giebt es eigentlich nicht ohne die entwickelte Grundlage eines natürlichen und geiſtigen Syſtems), in praktiſche Moral zuſammengeſchrumpft war, daſſelbe Princip von den Namen als dem Wege zur Erkenntniß der Dinge faſt ganz in denſelben Worten, wie es Proklos und Kratylos im platoniſchen Dialog ausſprechen, als die abſolute Methode und Bedingung der Weisheit hingeſtellt, dabei aber, wie es häufig und zumal bei den Stoikern dieſer Periode mit alt berühmten und ſich einer Art kanoniſchen Anſehens erfreuenden Adagios zu gehen pflegt, in einem ganz veränderten Sinne genommen wird. So heißt es bei Epictet. Dissert. II. c. 14. v. 14. T. I. p. 244. ed. Schweigh., um zur Erkenntniß zu gelangen, müſſe man „vor Allem den Namen nachgehen, *πρῶτον δεῖ σε τοῖς ὀνόμασι παρακολουθεῖν*“ ebenſo ib. III. c. 26. v. 13. p. 521. ed. Schw., daß man einzig durch die Namen zur Philoſophie gelange: „*ὀνόματι μόνῳ πρὸς φιλοσοφίαν προσῆλθες*“ und ebenſo wird ib. I. c. 17. v. 12. p. 93 die Betrachtung der Namen als Princip der Erkenntniß (*ὅτι ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις*) aufgeſtellt und auf Sokrates zurückgeführt. Sieht man aber nun näher zu, wie dies denn hier gemeint ſei, ſo ſieht man, welche ganz andere und fremde Wendung hier jenes Princip, obgleich es noch in denſelben Formeln auftritt, in denen es der Kratylos des Platon aufſtellt und in denen es Proklos dem Heraklit zuſchreibt, inzwiſchen erhalten hat.

Denn hier wird dies nun, z. B. im zehnten Capitel des zweiten Buches der Diſſertationen, welches darüber handelt, „wie durch die Namen die Pflichten gefunden werden können“ (*πῶς ἀπὸ τῶν ὀνομάτων τὰ καθήκοντά ἐστιν εὑρίσκειν*), weitläufig ausgeführt (cf. ib. II. c. 14. v. 15 sq.): zuerſt ſei man Menſch, d. h. ein Weſen, das freien Willen und Vernunft habe und ſich dadurch von den Thieren unterſcheide, dann ſei man Weltbürger, d. h. ein Weſen, welches ſich nicht als Privatperſon, ſondern nur als ein Glied des Ganzen, wie die Hand ein Theil des Körpers iſt, erfaſſen und darin leben müſſe, dann ſei man Sohn, Bruder und ſo fort; aber nirgends wird hier das Geringſte mehr aus den Namen ſelbſt abgeleitet oder auch nur abzuleiten verſucht, und wenn ſicherlich von der ſpeculativen Auffaſſung bei Heraklit wohl ſchon bei den älteſten Stoikern nur die etymologiſirende übrig geblieben war und dieſe die grammatiſche nach ſich ziehen mußte, ſo iſt jetzt an Stelle auch der etymologiſirenden Auffaſſung der dürrſte Definirſchematismus getreten, der nichtsdeſtoweniger noch immer die alte berühmte Deviſe als ſein Banner vor ſich her trägt.

Digitized by Google

IV. Ethik.

Digitized by Google

§ 39. Der Grundbegriff des Ethischen. Die Selbstverwirklichung. Das Allgemeine. Der Ruhm. Das Gesetz. Die Menge.

Wir haben jetzt die Ethik Heraklit's zu betrachten und werden hierbei uns um so kürzer fassen können, als wir bereits in den früheren Abschnitten viele hierhergehörige Fragmente und Anschauungen, an die daher nur noch erinnert zu werden braucht, durchgenommen haben. Denn dem Heraklit selbst ist, wie wir wiederholt hervorgehoben, die von uns so viel als möglich beobachtete Eintheilung in die verschiedenen Disciplinen der Ontologie, Theologie, Physik ꝛc. schlechterdings äußerlich, — äußerlich nicht nur in dem Sinne, daß in seinem Werke keine solche Eintheilung beobachtet gewesen, sondern auch in dem Sinne, daß auch seinem Gedanken die innere Grenze dieser verschiedenen Gebiete noch wesentlich fremd und unbekannt ist und sie ihm alle, wie wir ihn bald selbst werden aussprechen hören, in sein Eines und göttliches Leben zusammenflossen.

Und nur eine einfache Folge hiervon ist es, wenn demgemäß auch bei der Darstellung seiner Philosophie jene Anordnung nicht so festgehalten werden kann, daß nicht bereits des Zusammenhanges und der Erklärung wegen schon in frühere Abschnitte hätte aufgenommen werden müssen, was nach der strengen Consequenz des Gedankens eigentlich erst in den ethischen gehört haben würde.

Wir haben bei der Lehre vom Erkennen gesehen, welche Schranke — gerade durch die immanente Natur der philosophischen Idee Heraklit's und seines geistigen Standpunkts — der Philosophie des Ephesiers in Bezug auf das theoretische Erfassen der Erkenntniß nothwendig gezogen war.

Auch geschichtlich hat sich dies bestätigt, indem, wie wir ausführlich betrachtet, hauptsächlich gerade an diesem Punkte das heraklitische System von den verschiedenen ihm nachfolgenden und aus ihm hervorgegangenen Richtungen ergriffen und über sich hinausgehoben wurde.

Digitized by Google

Anders verhält es ſich mit der Ethik. — Im höchſten Maaße hatte der ſpeculative Gedanke Heraklit's die Kraft — und es bedarf keiner weiteren Ausführung, wie ſehr er ſich auch hierdurch von der ihm vorhergehenden ioniſchen Naturphiloſophie unterſcheidet (vgl. p. 431, 1.) — ſich zu einer großartigen durchaus conſequent in ſich abgeſchloſſenen Ethik zu entfalten und ſo jenes erſte wahrhafte philoſophiſche Syſtem zu vollenden, welches die Geſchichte der Philoſophie aufzuweiſen hat, wenn es auch, wie der orphiſche Phanes die Urbilder aller Dinge, die organiſchen Keime erſt noch alle als ſolche ungeſchiedene Keime und noch nicht in ihrer freien organiſchen Gliederung und Entwickelung in ſich trägt.

Uns kann es daher nicht wundern, wenn wir bei den Alten leſen, daß bei Einigen die irrige Meinung entſtanden ſei, ſein Werk ſei in eine theologiſche, phyſiſche und ethiſche Disciplin eingetheilt geweſen, ja daß Einige ſogar dem geſammten Buche einen ethiſchen Charakter vindiciren wollen (ſ. Bd. I. p. 63. [1]), wie denn ſein ethiſcher Gehalt in alter[2]) wie neuer[3]) Zeit Anerkennung gefunden hat.

Die Ethik Heraklit's iſt deswegen wahrhafte philoſophiſche Ethik, weil ſie auf einem bereits durch das natürliche und geiſtige Univerſum durchgeführten Gedanken beruht, deſſen bloße Bethätigung ſie darſtellt.

Das formelle Princip heraklitiſcher Ethik iſt, daß wir uns zu dem zu machen und als das darzuſtellen haben, was wir bereits an ſich,

---

1) Wenn Sextus (adv. Math. VII, 7.) berichtet, in Bezug auf Heraklit ſei die Anſicht entſtanden, daß er nicht nur phyſiſcher, ſondern auch ethiſcher Philoſoph ſei (*ἐζητεῖτο δὲ καὶ περὶ Ἡρακλείτου, εἰ μὴ μόνον, φυσικός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ἠθικὸς φιλόσοφος*), ſo iſt dies die ganz richtige Ausdrucksweiſe der Sache. Aber ganz verkehrt iſt es freilich zu ſagen, was einer ſeiner Ausleger Diodotus geſagt haben ſoll (Diog. L. IX, 15), das Buch handle vom Staat und alles was es über die Natur enthielte, ſei nur beiſpielsweiſe (*ἐν παραδείγματος εἴδει*) vorgebracht. Man könnte ebenſogut ſagen, es handle nur über die Natur oder nur von der Seele und alles Andere ſei nur beiſpielsweiſe darin behandelt. Dennoch iſt dieſes von Diodotus gebrauchte „beiſpielsweiſe" nicht ohne Intereſſe. Denn es beſtätigt gleichfalls, daß Heraklit ſeinen Gedanken durch alle dieſe Gebiete durchgeführt haben muß, ohne den begrifflichen Unterſchied derſelben erfaßt zu haben. Und dann konnte freilich das in dem Werke über ein jedes eine dieſer Gebiete Geſagte beliebig als bloßes Beiſpiel für die Durchführung ſeines Gedankens durch jedes andere derſelben genommen werden.

2) Vgl. Plutarch. adv. Colot. p. 1124. p. 594. W.: wenn auch die Geſetze untergegangen, die Dogmata des Parmenides, Sokrates, Heraklit's und Plato aber zurückgeblieben wären, ſo würde die Liebe zum Schönen und Guten ꝛc. fortdauern.

3) Siehe die gedrängte aber verdienſtvolle Historia Philosophiae Juris apud veteres des Holländer Veder, Leyden 1832 p. 86 sq.

Digitized by Google

unſerer inneren Natur nach ſind. Dies iſt eine Grundbeſtimmung bei Heraklit, die ſich durch alle Theile ſeiner Philoſophie hindurchzieht und nothwendig mit ſeiner ſpeculativen Weltanſchauung zuſammenhängt. Das kosmiſche Univerſum ſelbſt entſteht ihm nur durch dieſe Thätigkeit der Selbſtverwirklichung des reinen Werdens oder des Feuers, welches auf dieſem Wege ſeiner durch Umſchlagen in das Gegentheil vorſichgehenden Selbſtverwirklichung die elementaren Stufen des Seins und die Welt ſelbſt aus ſich erzeugt (ſ. oben p. 68 sq. p. 123). Ebenſo beſteht ihm die Erkenntniß, wie wir geſehen haben, darin, daß ſie ſich zu dem macht, was ſie an ſich iſt, zum reinen Proceſſe, ſich als ſeiende aufgiebt und als reine Bewegung und Negativität ſetzt, wodurch ſie ſich als das erfaßt, was ſie an ſich iſt. Dieſes Princip des Sichſelbſtverwirklichens und Sichſelbſtdarſtellens iſt, wie bereits früher erinnert worden, ſogar zum Princip der näheren Beſtimmungen und Unterſcheidungen im Einzelnen gemacht worden. So beſtimmte er, wie wir ſahen, im Phyſiſchen die Dauer einer Generation auf dreißig Jahre, weil binnen dieſer Zeit der Erzeugte ſelbſt wieder als einen Erzeugenden ſich darſtellt. Und höchſt intereſſant iſt es, zu ſehen, wie er Phyſiſches und Ethiſches in Eine Anſchauung einend deshalb mit dem vierzehnten Jahr die Vollendung des Menſchen anfangen läßt, weil ſich von da ab die Saamenfeuchtigkeit im Menſchen abſondere und das Verſtändniß des Guten und Böſen und der Belehrung darüber entſtehe [1]). —

In der That iſt ihm, wie wir geſehen haben und bald weiter verfolgen werden, der Begriff des Wahren und Guten nur die geiſtige Hervorbringung deſſen, was der Menſch an ſich ſchon iſt, ſeine Sichſelbſtdarſtellung und Verwirklichung als reiner Proceß und vernünftiges Allgemeine.

Wenn dieſes Sichſelbſtverwirklichen das formelle Princip der heraklitiſchen Ethik, wie überhaupt aller Grundbeſtimmungen ſeiner Philoſophie iſt, ſo unterſcheidet ſich andererſeits inhaltlich der ſpeculative und abſolute Begriff Heraklit's gerade dadurch von allen Exiſtenzen im Reich der Natur und des Gedankens (und ebenſo auch von den früheren Philoſophieen), daß er kein beſonderes ſinnliches Daſein, auch nicht einmal ein beſonderes gedachtes Daſein hat (wie z. B. die Zahl der Pythagoräer, das abſtracte Sein der Eleaten ein beſonderes, von anderen Gedankendingen abgegrenztes Sein hat), vielmehr ſchlechterdings eben nur darin beſteht, nichts Beſonderes zu ſein und keine beſondere Wirk-

1) Plut. Plac. V. 24; ſiehe die Stelle oben p. 123 sq.

Digitized by Google

lichkeit und Exiſtenz, nicht einmal in der Vorſtellung und dem Gedanken zu haben, ſondern gerade nur das in Allem ſeiende und Alles durchwaltende ſchlechthin Allgemeine zu ſein. Es iſt nur dieſes ſelbe „Eine und Allgemeine", der allgemeine göttliche Logos, der ſich durch Alles hindurchzieht, außerhalb deſſen nur Schein, Lüge und Wahn iſt, welcher, wie er das Geſetz und die Wahrheit der Natur ausmacht, ebenſo auch für das practiſche Verhalten der Menſchen das Geſetz bildet.

Jenes auch uns ſelbſt durchwaltende Allgemeine, welches Heraklit das Unſterbliche, das Göttliche, das Vernünftige in uns, und mit ſo vielen anderen Namen noch benannte, iſt es, dem wir uns hingeben müſſen und das wir in uns zur Darſtellung zu bringen haben, um wirklich zu ſein, was wir unſerer Beſtimmung und Natur nach durch das in uns verkörperte Göttliche und Unſterbliche bereits an ſich ſind. Das Thier unterſcheidet ſich gerade dadurch von dem Menſchen, daß auch jenes zwar von dem allgemeinen Proceſſe und Logos des Lebens durchrauſcht wird, daß es aber für ſich ſelbſt immer nur ein Einzelnes, ein in ſeine Einzelheit und deren Befriedigung verſenktes, an ihr feſthaltendes Daſein iſt. Der Menſch dagegen hat gerade das voraus, daß er ſich auch als das, was er iſt, erfaſſen, des Allgemeinen, das ſein Weſen bildet, bewußt werden kann. Gerade darum, weil er dies reine Allgemeine im Wiſſen in ſich zur Präſenz bringen kann, iſt er ſterblicher Gott. Wie die Weisheit das Eine iſt, die *γνώμη* zu wiſſen, welche Alles durch Alles leitet, ſo kann die Idee des Guten auf dieſem Standpunkt nur die ſein, ſich dieſem Einen hinzugeben und es in ſich zu realiſiren. Wie das Eine Weiſe und Abſolute ſelbſt das „von allem Sinnlichen und Beſonderen Abgeſonderte, ihm Enthobene" iſt (*πάντων κεχωρισμένον*, ſ. Bd. I. p. 344—349), ſo beſteht das göttliche und menſchenwürdige Daſein darin, die beſonderen und ſinnlichen Zwecke aufzugeben und jenem Einen und Allgemeinen nachzugehen. Die Vertiefung dagegen in die Beſonderheit und das eigene Fürſichſein und das ſich gegen das Allgemeine, welches die Aufgebung dieſes eigenen Seins erfordert, ſträubende Feſthalten daran, iſt, wie es theoretiſche Willkür und Wahn auf dem Gebiete des Erkennens iſt, practiſche Willkür und Uebermuth auf dem Gebiete des Handelns. Der an ſeiner Einzelheit und deren Zwecken feſthaltende, ſtatt ſich in der Vermittelung mit dem Allgemeinen ſuchende und bethätigende Menſch ſtellt ſich dadurch auf eine Linie mit dem Thier.

Dies ſind die Grundzüge der heraklitiſchen Ethik, die wir ſofort in den Fragmenten des Epheſiers ausgeſprochen finden werden.

Wie Heraklit den wahren formalen Grundbegriff des Speculativen

Digitized by Google

überhaupt, die proceſſirende Identität des Gegenſatzes, ſo hat er auch den wahren formalen Grundbegriff des Sittlichen überhaupt[1]) producirt. Seine Ethik faßt ſich in den Einen Gedanken zuſammen, der zugleich der ewige Grundbegriff des Sittlichen ſelbſt iſt: „Hingabe an das Allgemeine".

Am deutlichſten ſpricht ſich dies und der tiefe Zuſammenhang oder vielmehr die innere Identität ſeiner Ethik und ſeines ſpeculativen Begriffes überhaupt in einem Fragment aus, deſſen Anfang wir ſchon an ſeinem Ort betrachtet haben (p. 343), das aber eben dieſes Zuſammenhanges wegen ganz hierherzuſetzen iſt. Es iſt das von Stobäos Serm. III. p. 48. I. p. 100. Gaisf. aufbewahrte: „*Ξυνὸν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν. Ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πόλυ ἰσχυροτέρως. Τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον, ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται*". „Gemeinſam iſt Allen das Vernünftigſein. Die mit Vernunft Redenden müſſen feſthalten an dem Gemeinſamen[2]) Aller, wie die Stadt am Geſetz und noch viel feſter. Denn auch alle menſchlichen Geſetze werden (nur) genährt von dem **Einen Göttlichen**; denn dieſes herrſcht ſoweit es will und genügt Allem und überwindet Alles".

Es iſt in dieſem Fragment auf das Deutlichſte zu ſehen, wie Ontologie, Phyſik, Erkennen und Ethik bei Heraklit eine ungetrennte Identität bilden, in welcher ihm eben das Leben jenes Einen Göttlichen beſteht, welches Alles durchwaltet und Alles hervorbringt; hervorbringt aber nicht wie die Urſache die Wirkung, welche beide ſtets von einander abgeſonderte ſelbſtändige Wirklichkeiten bleiben, ſondern dadurch, daß es ſelbſt, das Eine Göttliche, in dieſes Wirkliche übergeht und ſich als dieſes darſtellt, ohne ſich darin zu erſchöpfen; ein Verhältniß alſo,

---

1) Hierin liegt auch der große Unterſchied in der Bedeutung der Ethik bei Heraklit und bei Pythagoras. Denn ſehr richtig unterſcheidend giebt uns von Letzterem Arist. Eth. Magn. I, 6 an, er habe zuerſt verſucht, über Ethiſches zu ſprechen, aber nicht in rechter Weiſe. Denn die Tugend auf Zahlenverhältniſſe zurückführend, habe er keine dem Ethiſchen eigenthümliche Theorie aufgeſtellt (*οὐδ' οἰκείαν τῶν ἀρετῶν τὴν θεωρίαν ἐποιεῖτο*).

2) Auf das auch für den Sinn des Fragmentes höchſt bedeutſame aber unüberſetzbare Wortſpiel zwiſchen *ξὺν νόῳ* und *ξυνῷ*, welches die Identität des Vernünftigen und Gemeinſamen auch ſprachlich zeigen ſoll, iſt ſchon oben aufmerkſam gemacht.

Digitized by Google

welches das des Geſetzes oder der Idee zur Wirklichkeit iſt, in welcher jenes Geſetz nur ſeine eigene Verwirklichung hat; ein Idealverhältniß, welches Heraklit in ſeiner markigen, ſinnlichen Sprache trefflich als ein „Ernährt werden“ bezeichnet.

Zugleich ergiebt ſich hierbei ſonnenklar, wie wenig das *περιέχον*, wenn dieſes ſelbſt, was nicht der Fall, ein heraklitiſcher Ausdruck geweſen wäre, für ein äußerlich Umgebendes gehalten werden darf, wie wenig es irgend einen andern Sinn haben kann, als den des *κοινόν*, des Allgemeinen, und wie irrig oder unvorſichtig die Ausdrucksweiſe des Sextus iſt, wenn er die Vermittelung des Individuums mit dieſem *περιέχον* als ein Einathmen beſchreibt.

Sextus ſelbſt läßt die Menſchen nach Heraklit ebenſogut wie das *περιέχον* auch den allgemeinen und göttlichen Logos (*κοινὸς καὶ θεῖος λόγος*) einathmen und dadurch vernünftig werden. Es iſt daher, wie die bloße Betrachtung unſeres Fragments zeigt, dieſes ſogenannte *περιέχον* nichts Anderes, als das von Heraklit ſelbſt hier geſchilderte „Eine Göttliche“, welches Alles ernährt, Allem Daſein giebt (*ἐξαρκεῖ*) und Alles wieder aufhebt (*περιγίνεται*), d. h. die Idee des Proceſſes, der Alles ſetzenden und wieder aufhebenden Negativität, die proceſſirende Identität von Sein und Nichtſein. Wird es aber deshalb Jemandem einfallen, ſagen zu wollen: die Geſetze athmen nach Heraklit das Umgebende ein? Und doch hätte Sextus, wenn er uns über das gegenwärtige Fragment Heraklit's oder ſeine Auffaſſung der Geſetze überhaupt Bericht erſtattet hätte, mit ganz demſelben Rechte wie von den Menſchen, und von den Menſchen mit keinem größeren Rechte als von den Geſetzen, ſagen müſſen, daß ſie das *περιέχον* einathmen.

Denn es iſt nur Ein und dieſelbe Subſtanz, welche laut dem in unſerm Fragment vorliegenden eigenen Zeugniß des Epheſiers die Geſetze und die menſchliche Vernunft und alles Daſein überhaupt nährt, ſetzt und überwindet, und auch der Modus der Vermittelung mit dieſer Einen ideellen Subſtanz iſt für alle dieſe Inſtanzen als ein und derſelbe beſchrieben. Ja gerade der von Heraklit ſelbſt ſogar für die Vermittelung dieſes Allgemeinen mit den Geſetzen gebrauchte ſinnliche und ſoeben nach ſeiner wahren Bedeutung explicirte Ausdruck „ernährt werden“ zeigt deutlich, wie leicht nicht äußerſt vorſichtige Berichterſtatter darauf kommen konnten, ja faſt mußten, dieſe Ernährung als die, noch möglichſt immaterielle, der Einathmung und folgeweiſe die einzuathmende Subſtanz ſelbſt als Luft, Umgebendes, wo möglich als irgend ein in der Außenwelt freiwerdendes Gas aufzufaſſen.

Digitized by Google

Unſer Fragment zeigt ferner, wie tief Heraklit bereits den wahren formellen Begriff der Geſetze erfaßt hatte, Product des Allgemeinen zu ſein; von dem Einen Göttlichen, von der allgemeinen Subſtanz ſelbſt genährte Weſenheiten. Rückblickend auf die Unterſuchung über die Namen und den Kratylos ergiebt ſich hier wieder, wie Heraklit reſp. Kratylos, wenn er ohne jede weitere Explication Wortbildner und Geſetzgeber als Eins anſieht und ſo Namen der Dinge und Geſetze als identiſch nimmt, damit durchaus nicht, wie Schleiermacher in der Einleitung zum Kratylos vom Sokrates meint, die Quelle der Wortentſtehung als Willkür und Verabredung bezeichnen will, welche angeblich den Hellenen mit dem Begriff des Geſetzes „mehr ineinander laufen als bei uns", ſondern daß im ſtricten Gegenſatz hierzu, wenn die Geſetzgeber als die Wortbildner und die Namen als Geſetze hingeſtellt werden, Heraklit hiermit bei ſeiner Anſchauung von dem Weſen des Geſetzes als der Selbſtrealiſation des Allgemeinen, auch die Worte hierdurch nur die wie oben (p. 391—394) auseinandergeſetzt wurde, als das realiſirte Allgemeine und ſomit als die Wahrheit der Dinge, als Product des allgemeinen Göttlichen hinſtellte und hinſtellen wollte, als den Ausdruck deſſen, was ſich im Lauf der Zeiten als der — allgemeine Geiſt beſtimmt hat!

Die gleiche Anſchauung von den Geſetzen, wie in unſerem Fragment, ſpricht ſich auch in einem Bruchſtück bei Diog. L. (IX, 2.) aus: „*Μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ νόμου ὅκως ὑπὲρ τείχεος*". „Das Volk muß kämpfen für das Geſetz, wie für eine Mauer". Es iſt ein ſchöner Vergleich, in welchem auch hier wieder Heraklit das Weſen des Geſetzes ſchildert. Wie die Mauer den allgemeinen Beſitz der Bürger und das gemeinſame Territorium birgt, ſo bildet das Geſetz das allgemeine Weſen der Bürger. Darum erlangen auch diejenigen, die ſich für das Allgemeine aufgeopfert haben, die für die Vertheidigung ihrer Geſetze und ihres Landes gefallen ſind, ſo hohen Ruhm bei Göttern und Menſchen, wie Heraklit, ſolches Schickſal anpreiſend und ſich zugleich, wie es ſcheint, darauf als auf eine Beſtätigung für ſeine Theorie, daß man das eigene Sein für das Allgemeine aufgeben müſſe, berufend, in einem noch bei Clemens (Strom. IV. c. 4. p. 206. Sylb. p. 571. Pott.) und bei Theodoret (de Graec. aff. cur. disc. VIII. T. IV. p. 912. ed. Hal.) gleichlautend aufbewahrten Fragment geſagt hat.

Theodoret führt es mit den Worten ein: *ὁ δέ γε Ἡράκλειτος καὶ τοὺς ἐν τοῖς πολέμοις ἀναιρεθέντας πάσης ἀξίους ὑπολαμβάνει τιμῆς „„Ἀρηϊφάτους, γάρ φησι, οἱ θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι""* und noch unveränderter bei Clemens: *εἶτα Ἡράκλειτος μέν φησιν „„Ἀρηϊ-*

Digitized by Google

φάτους θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι.““ „Die im Kriege Gefallenen ehren Götter und Menſchen.“ Und dieſer hohe Ruhm iſt auch das größere Loos, welches das größere Schickſal für ſich erlangt, wie Heraklit in einem andern, gleichfalls von Theodoretos und Clemens aufbewahrten Fragmente ſagt. Theodoret theilt es a. a. O. mit, indem er unmittelbar fortfährt: καὶ πάλιν, „Μόροι (wie aus Μόνοι zu verbeſſern) γὰρ μείζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι;““ und mit Beibehaltung der kleinen Ionismen Clemens (Strom. IV. c. 7. p. 212. Sylb. p. 586. Pott.) „Μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι, καθ' Ἡράκλειτον. „Denn die größeren Schickſale (Tod) erlangen das größere Loos“ (Lohn). Unverkennbar läuft wieder durch dies Fragment ein diesmal auch ſprachlich begründetes bedeutungsvolles Wortſpiel von μόρος und μοῖρα, Schickſal und Tod, welches zeigen ſoll, wie μόρος, der Tod, von vornherein ſchon unſere μοῖρα, das uns zugetheilte Schickſal iſt (cf. das Fragment Bd. I. p. 133 sqq.), ein Wortſpiel, welches die correcte Ueberſetzung des Bruchſtücks ſchwierig macht.

Mit Unrecht aber meint Schleiermacher (p. 502), dieſes Fragment beziehe ſich nicht, wie das erſte von den im Kriege Gefallenen, auf Politiſches, und ſcheint ſomit, wie auch der Zuſammenhang ſeiner Erörterung zeigt, anzunehmen, daß hier von einem verſchiedenen Schickſale der Seelen nach dem Tode die Rede ſein ſoll [1]). Allein wie es ſich immer auch damit verhalten habe, ob Heraklit überhaupt eine ſolche Verſchiedenheit im Schickſal der abgeſchiedenen Seelen angenommen habe oder nicht [2]), — am wenigſten

1) Weshalb wir auch ſeine, obwohl an ſich richtige, aber dieſe Nebenbedeutung in ſich ſchließende Ueberſetzung von μοῖρα durch „Lohn“ vermieden haben.

2) Wir haben uns über dieſe ziemlich ſchwierige Frage Bd. I. p. 274—285 verbreitet und daſelbſt bereits darauf aufmerkſam gemacht, wie die dort betrachteten Fragmente von einer ſolchen, die Unterſchiede des irdiſchen Daſeins über das Leben hinaus continuirenden Verſchiedenheit, von Lohn und Strafe nach dem Tode ꝛc. nichts wiſſen. Ebenſowenig iſt in ſpäter betrachteten und an dieſen Punkt anklingenden Fragmenten eine Spur hiervon zu finden *). Die Andeutung, die ſich in der analyſirten Stelle des platoniſchen Politikus (ſiehe oben p. 222, 2.) zu finden ſcheint, können wir alſo nur als eine Anſpielung auf jenen Einen Unterſchied auffaſſen, daß (man vgl. die Stelle des Plutarch oben Bd. I. p. 274 und des Clemens Bd. I. p. 124) die einen Seelen, wie Plutarch ſich abſtract ausdrückt, zum Antheil an der Gottheit gelangen, oder wie Aeneas heraklitiſcher ſagt, mit dem Demiurgen das All umwandeln, während die Andern durch die nicht abgeſtreifte Luſt des feuchten Daſeins wieder in den ſinnlichen Körper gezogen werden. Und dieſer Unterſchied bildet freilich die Grundlage der ganzen heraklitiſchen Seelenlehre (ſiehe §§ 5. 7. 8.)

*) Und auch das neue Fragment, oben p. 205 Note, welches von den Seelen nach dem Tode handelt, enthält nichts von einem ſolchen Unterſchiede.

Digitized by Google

gewiß ist als ein Beweis derselben das gegenwärtige Bruchstück zu fassen, welches vielmehr eine rein ethische Bedeutung hat. Dies sieht bereits Theodoretos, der dies Fragment mit einem *καὶ πάλιν* ganz wie das vorletzte Bruchstück als einen Beleg dafür anführt, daß Heraklit die im Kriege Dahingerafften aller Ehre für würdig gehalten habe und hierbei allerdings vielleicht die Bedeutung des Fragments insofern zu sehr einschränkt, als in demselben zwar gleichfalls wohl von dem gewaltsamen Tode für das Vaterland die Rede ist, dies selbst aber wohl nur als Beispiel für die Hingabe ans Allgemeine überhaupt aufgeführt ist. Und wollte auch Schleiermacher der Auffassung des Theodoret nicht Glauben schenken, so würde doch auch er gesehen haben, daß das „größere Loos" nur das diesseitige Loos des Ruhmes, nicht aber ein verschiedenes jenseitiges Schicksal der Seelen nach dem Tode ist, und würde somit den rein ethischen Inhalt des Fragmentes erkannt haben, wenn ihm nicht zwei Stellen des Clemens entgangen wären, welche dies beweisen.

Die erste ist ein Bericht des Clemens (Strom. IV. c. 7. p. 212. Sylb. p. 586. Pott.), *κἀντεῦθεν Ἡράκλειτος ἓν ἀντὶ πάντων κλέος ἡρεῖτο· τοῖς δὲ πολλοῖς παραχωρεῖν ὁμολογεῖ καὶ κεχορῆσθαι οὕτως ὥσπερ κτήνεσι* (wie man wohl gewiß mit Potter und Heinsius für *χορῆσθαι οὐχ ὥσπερ κτήνεσι* lesen muß) „und deshalb erwählte sich Heraklit Eins statt Allem (Andern), den Ruhm; der Masse aber gesteht er ein den Vorzug zu lassen, sich zu mästen, wie auch dem Vieh".

Dieser Bericht des Clemens beruht der Hauptsache nach auf den eigenen Worten Heraklits, wie das schöne ihm zu Grunde liegende Fragment zeigt, welches uns glücklicherweise gleichfalls von Clemens erhalten worden ist, Strom. V. c. 9. p. 246. Sylb. p. 682. Pott.: *αἱ γοῦν Ἰάδες μοῦσαι διαῤῥήδην λέγουσι τοὺς μὲν πολλοὺς καὶ δυσηνσιούφους δημῶν ἀοιδοῖσιν ἕπεσθαι καὶ νόμοισι χρέεσθαι, οὐκ* (welches Wort aus Proklos ergänzt werden muß, siehe oben p. 302 sqq.) *εἰδότας ὅτι πολλοὶ κακοί, ὀλιγοὶ δὲ ἀγαθοί· τοὺς δὲ ἀρίστους δὲ τὸ κλέος μεταδιώκειν· „„αἱρέονται γάρ, φησιν, ἐναντία πάντων* (wofür man wohl aus der vorigen Stelle des Clemens lesen kann *ἓν ἀντί* oder *ἀντία**) *πάντων*[1]) *οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέννααν θνήτων· οἱ δὲ πολλοὶ κεκο-*

---

*) *ἓν ἀντία* schlägt auch Bernays vor, Heraclit. p. 34.

1) Jedenfalls aber scheint uns wieder, ob man *ἐναντία* oder *ἓν ἀντία* (*ἀντὶ*) *πάντων* lese, ein etymologisirendes Sinnwortspiel in diesem Fragment bei Heraklit vorzuliegen, eine Anspielung darauf, daß dieses Eine, welches der Beste statt Allem wählt, zugleich auch das Entgegengesetzte von Allem sei (siehe oben im

Digitized by Google

ρῆνται ὅπως κτήνεα, γαστρὶ καὶ αἰδοίοις καὶ τοῖς αἰσχίστοις τῶν ἐν ἡμῖν μετρήσαντες τὴν εὐδαιμονίαν"". „Die ioniſchen Muſen [1]) aber ſagen ausdrücklich, daß die Menge und die ſich weiſe Dünkenden den Sängern der Völker folgen und ſich der Geſetze bedienen (ſie um Rath fragen), nicht wiſſend, daß die Menge ſchlecht, Wenige nur gut, daß die Beſten aber dem Ruhme nachfolgen. „„Denn es wählen, ſagt er, die Beſten Eins ſtatt Allem (Eins ſtatt aller Dinge), den immerwährenden Ruhm der Sterblichen, die Menge aber mäſtet ſich wie Vieh, nach dem Magen und den Schaamtheilen und dem Verächtlichſten an uns meſſend das Glück"".

In dieſer Stelle des Clemens iſt zuerſt ein Fragment Heraklit's in indirecter Rede wiedergegeben, dann ein anderes, welches ſich wohl auch im Werke des Epheſiers an jenes anſchloß, in directer und wörtlicher Anführung mitgetheilt.

Wir beſchäftigen uns zunächſt mit dem letzteren. Es zeigt uns, wie der Ruhm bei Heraklit eben jenes größte Loos iſt, welches das größere Schickſal erwerben kann; es zeigt uns, wie dieſe Ruhmliebe bei Heraklit nicht eine unmittelbare, ſondern eine bewußte und gedankenmäßig vermittelte war und im engſten Zuſammenhang mit ſeinem philoſophiſchen Begriff ſteht, wie ſie nur die ethiſche Spitze ſeines ſpeculativen Syſtems iſt*).

Heraklit ſelbſt beſchreibt dieſen Zuſammenhang ſehr gut, wenn er den „immerwährenden Ruhm der Sterblichen", das „ἓν ἀντὶ πάντων" das „Eine ſtatt Allem" nennt, welches die Beſten erwählen.

Der Ruhm iſt in der That das Entgegengeſetzte von Allem, das Entgegengeſetzte gegen die Kategorie des unmittelbaren realen Seins überhaupt und ſeiner einzelnen Zwecke. Er iſt Sein der Menſchen in ihrem Nichtſein, reine Fortdauer im Untergang der ſinnlichen Exiſtenz ſelbſt, er iſt darum erreichte und wirklich gewordene Unendlichkeit des Menſchen, eine Wirklichkeit, die aber nicht mehr in ſeinem un-

---

Verlauf des Textes), ſo daß in jeder der beiden Formen dem Sinne nach die andere gegenwärtig iſt.

1) Eine von Platon gebrauchte Bezeichnung Heraklit's; ſiehe Bd. I. p. 2.

*) Wir müſſen uns daher auch ganz gegen Bernays Anſicht ausſprechen, der in der Zuſammenſetzung *κλέος ἄφθιτον ὑμνητῶν* eine ironiſche Hindeutung auf die Werthloſigkeit des Ruhmes ſieht, eine Anſicht, die auch bereits von Zeller p. 453, 3. gemißbilligt worden, welcher deshalb auch *ὑμνητῶν* von *ἄριστοι* („die Beſten der Sterblichen wählen den unvergänglichen Ruhm") abhängen laſſen will. Dies iſt aber nicht nur ganz unnöthig, ſondern zerſtört auch den wahrhaften Sinn

Digitized by Google

mittelbaren Daſein beſteht. Wie dies der Grund iſt, weshalb der Ruhm ſeit je die großen Seelen ſo mächtig ergriffen und über alle kleinen und beſchränkten Zwecke hinausgehoben hat, wie dies der Grund iſt, weshalb ein deutſcher mit helleniſchem Genius begabter Dichter (Platen) von ihm ſingt, daß er erſt annahen kann

„Hand in Hand
Mit dem prüfenden Todesengel“

ſo iſt es auch der Grund, weshalb Heraklit in ihm die ethiſche Realiſirung ſeines ſpeculativen Princips, die nicht mehr in der einſeitigen Form des ſinnlichen Seins, welches ſonſt die Sphäre des geſammten Lebens bildet, vorſichgehende und dadurch ihrem Begriffe nicht entſprechende und unangemeſſene, ſondern wahrhafte und reine Einheit von Sein und Nichtſein für den Einzelnen erblickt, welche er daher als das höchſte Ziel menſchlichen Strebens und als das größte Loos des Sterblichen hinſtellt [1]).

Phyſiſch, logiſch und ethiſch hat das Sein ſeinen Werth für Heraklit

---

dieſes Bruchſtücks, der, wie im Texte erörtert, gerade in dem Gegenſatz beſteht, daß Heraklit die „Beſten den unſterblichen Ruhm der Sterblichen“ wählen läßt und ſo eben den Ruhm als die realiſirte Unendlichkeit des endlichen Menſchen hinſtellt, der gerade deshalb zugleich das Größte und das Entgegengeſetzte von allen Zwecken des endlichen ſinnlichen Daſeins ſei.

1) Eine vielleicht nicht undeutliche Spur von dieſer principiellen Ruhmliebe des Epheſiers und von dem großen Nachdruck, mit welchem er ſie in ſeinem Werke an den Tag gelegt haben muß, dürfte auch in dem erſten der untergeſchobenen Briefe (bei Stephan. p. 143) noch zu erblicken ſein. Denn nur in demſelben Sinne wieder, wie wir bereits Bd. I. p. 42, 1. p. 166. Bd. II. p. 231 sq. p. 346 n. in dieſen Briefen Ausflüſſe der dogmatiſchen Anſchauungen des Epheſiers aufgezeigt haben, können wir auch die Worte auffaſſen, welche ihm daſelbſt in den Mund gelegt werden und die ſchon um ihrer ſelbſt willen hier einen Platz verdienen würden. Der Autor der Briefe läßt daſelbſt den Heraklit die Epheſier alſo apoſtrophiren: „Wenn Ihr nach fünfhundert Jahren aus der Wiedergeburt wiederaufzuleben vermögt, ſo werdet Ihr den Herakleitos noch lebend finden. Von Euch zwar wird keine Spur Eures Namens vorhanden ſein. Ich aber werde von gleicher Dauer ſein mit Städten und Ländern durch meine Wiſſenſchaft, ein niemals Verſchwiegener! Und wenn zu Grunde geht die Stadt der Epheſier und zerſtört werden ihre Altäre alle, ſo werden die Seelen der Menſchen die Stätten meines Gedächtniſſes ſein. Und meine Hebe werde ich mir erlangen. Nicht jene des Herakles! Immer wird dieſer ſein mit der ſeinigen; eine andere aber wird uns zu Theil. Denn viele erzeugt die Tugend! Und dem Homer gab ſie eine andere, und eine andere dem Heſiod, und ſo viele Treffliche erſtehen, wohnt einem Jeden Einzelnen der Ruhm der Wiſſenſchaft bei (*εἰ ἐδύνασθε μετ' ἐνιαυτοὺς ἐκ παλιγγενεσίας πενταχοσίους ἀναβιῶναι, κατελάβετε ἂν Ἡράκλειτον ἔτι ζῶντα· ὑμῶν δὲ οὐδ' ἴχνος ὀνό-*

verloren. In allen Gebieten des Gedankens wird es und ſeine in die realen Einzelheiten auseinanderfallende Natur gleichmäßig perhorrescirt [1]) und dagegen die reine Einheit des Negativen als ſeine Wahrheit nachgewieſen. Die ſolchen ſeienden Zwecken und der Befriedigung ihrer Einzelheit Hingegebenen erſcheinen wie Vieh, mit dem ſie ſich auf eine Linie ſtellen. —

Was den erſten Theil der Stelle betrifft, dem ein in indirecter Rede mitgetheiltes Bruchſtück zu Grunde liegt, ſo haben wir darüber bereits bei der Anführung und Emendation des Proklos p. 302 sqq. geſprochen. Es iſt offenbar höchſt wahrſcheinlich, daß die beiden Stellen des Proklos und des Clemens nicht auf zwei ähnliche Fragmente des Epheſiers, ſondern auf eine und dieſelbe Stelle ſeines Werkes ſich beziehen. Schwierig iſt nur zu ſagen, welcher von beiden Autoren genauer und ob überhaupt Einer von ihnen ganz wörtlich mitgetheilt hat. Das Meiſte ſpricht offenbar zu Gunſten des Proklos. So zuerſt, daß er in directer Rede, Clemens nur in indirecter mittheilt. Ferner der Anfang bei Proklos, *τὶς γὰρ αὐτῶν κτλ.*, während bei Clemens das *πολλοὺς καὶ δοκησισόφους* offenbar nur aus dem dem Fragmente vorhergehenden Satz, auf welchen ſich das *τὶς γὰρ αὐτῶν* bei Proklos zurückbezieht, herausgegriffen iſt. Eine größere Schwierigkeit aber erregen die Worte *νόμοισι χρέεσθαι* bei Clemens. Wenn Clemens auch nur indirect, ſelbſt wenn er nur aus dem Gedächtniß anführte, wäre es immer höchſt unwahrſcheinlich, daß er hier ohne den eigenen Vorgang Heraklit's von den „Geſetzen" geſprochen haben ſollte, anſtatt des „großen Haufens der Lehrer" (*διδασκάλων ὁμίλων*), wie es bei Proklos heißt. Gerade das Concrete dieſes Ausdrucks und beſonders daß er gegen die bereits betrachtete hohe Stellung zu verſtoßen ſcheint, welche die Geſetze in der Anſchauung des Epheſiers einnahmen, muß ihn ſchützen und es nicht leicht glaublich machen, daß ein Späterer auf ihn verfallen ſein ſollte.

---

*ματος· ἰσοχρονήσω πόλεσι καὶ χώραις διὰ παιδείαν, οὐδέποτε σιγώμενος· κἂν ἡ Ἐφεσίων ἀναρπασθῇ πόλις, καὶ οἱ βωμοὶ διαλυθῶσι πάντες, αἱ ἀνθρώπων ψυχαὶ τῆς ἐμῆς ἔσονται χωρία μνήμης· ἄξομαι καὶ αὐτὸς γυναῖκα Ἥβην, οὐ τὴν Ἡρακλέους· ἐκεῖνος ἀεὶ ἔσται μετὰ τῆς ἑαυτοῦ· ἑτέρα δ' ἡμῶν γενήσεται· πολλὰς ἀρετὴ γεννᾶ καὶ Ὁμήρῳ ἔδωκεν ἄλλην, καὶ Ἡσιόδῳ ἄλλην· καὶ ὅσοι ἀγαθοὶ γένωνται, ἑνὶ ἑκάστῳ συνοικίζει παιδείας κλέος)". Es erhellt von ſelbſt, wie ſehr dieſe Worte, die doch ſchwerlich ohne alle Veranlaſſung dem Heraklit in den Mund gelegt ſein können, unſere obige Entwicklung und Interpretation der Fragmente beſtätigen.

1) Vgl. hier das über die Perhorrescirung dieſes Moments in ſeiner ontologiſchen Perſonificirung in der Geſtalt des Gottes Dionyſos Geſagte §§ 10. 11.

Digitized by Google

In der That aber ſteht er durchaus nicht in einem wirklichen Widerſpruch mit dem in dem obigen Fragmente bei Stobäos dargelegten Ausſpruch Heraklit's vom Weſen der Geſetze. Auch da heißt es ja, man müſſe feſthalten an dem Gemeinſamen Aller, nicht nur wie die Stadt am Geſetz, ſondern noch viel feſter. Denn auch alle dieſe menſchlichen Geſetze ſelbſt würden nur genährt von dem Einen Göttlichen ꝛc. Eine ſo hohe Stellung auch dem Geſetze in dieſem Fragmente eingeräumt iſt, immer erſcheint es auf das beſtimmteſte untergeordnet dem *ξυνὸν πάντων* und *ἓν θεῖον*, dem — miteinander identiſchen — Gemeinſamen Aller und Einem Göttlichen, durch welches auch die Geſetze erſt ihren Beſtand, ihre Geltung und Heiligung erhalten [1]).

Geſetze, welche dieſer Beſtimmung nicht entſprechen, welche dieſes Eine Göttliche und Allgemeine nicht in ſich enthielten, konnten ihm überhaupt gar nicht als wirkliche Geſetze erſcheinen (vgl. p. 392 sq.). Es kommt hier nur derſelbe Punkt in Betracht, den wir bereits bei der Lehre vom Erkennen (ſiehe § 29.) durchgenommen und entwickelt haben. Wie ihm die allgemeine Vernunft nicht die ſubjective Einſicht und Vernunft Aller, ſondern die ſeiende Vernunft war, nach welcher das Weltall regiert wird, nämlich das Geſetz der proceſſirenden Identität des Gegenſatzes und ſeiner Wandlung und das Erfaſſen (die Auslegung) dieſes Einen die Welt conſtituirenden Geſetzes, ſo iſt auch in ethiſcher Hinſicht das Allgemeine nur eben dieſes ſelbe ontologiſch und objectiv Allgemeine, und nicht der Wille aller Einzelnen, der Menge, die Heraklit von vornherein als uneinſichtig und vernunftlos ſetzt. Es iſt die genaue Erfaſſung dieſes Punktes eines der wichtigſten Erforderniſſe für die richtige Beurtheilung und das zuſammenhängende Verſtändniß heraklitiſcher Lehre.

Wie in der Hegelſchen Philoſophie die Geſetze gleichfalls aufgefaßt werden als die Realiſation des allgemeinen ſubſtantiellen Willens, ohne daß bei dieſer Beſtimmung im geringſten an den formellen Willen der Subjecte und deren Zählung gedacht wird, ſo iſt auch das Allgemeine Heraklit's gleich ſehr von der Kategorie der empiriſchen Allheit entfernt. Das heraklitiſche Allgemeine iſt etwas, das nicht herausgezählt werden kann und ebenſo dem Gedanken, dem Willen und der Anſicht aller Einzelnen ganz fremd iſt. Sein „Allgemeines" iſt nicht ein aus der Ueber-

1) Ganz deutlich tritt dieſer Unterſchied bei dem Heraklitiker, dem Pſeudo-Hippokrates, hervor, de diaeta I. p. 460. Kuehn.: *νόμον γὰρ ἔθεσαν ἄνθρωποι αὐτοὶ ἑωυτοῖσιν· οὐ γινώσκοντες, περὶ ὧν ἔθεσαν· φύσιν δὲ πάντες θεοὶ διεκόσμησαν· τὰ μὲν οὖν ἄνθρωποι ἔθεσαν οὐδέποτε κατὰ τὸ ὠυτὸν ἔχει οὔτε ὀρθῶς οὔτε μὴ ὀρθῶς· ὁκόσα δὲ θεοὶ ἔθεσαν, ἀεὶ ὀρθῶς ἔχει.*

Digitized by Google

einſtimmung Aller Reſultirendes, ſondern das Eine an und für ſich Allgemeine, die wahre Objectivität des Seins, ſein ſpeculativer Begriff, der ihm allein iſt und durch den allein alles Andere ſein Daſein hat. Deshalb finden wir denn auch ſo oft, wo er von dieſem ſeinen Allgemeinen und Abſoluten ſpricht, dieſem ein bedeutungsvolles „Eins“ hinzugeſetzt und es durch daſſelbe von der Kategorie der empiriſchen Vielheit und Allheit abgeſchieden. Eins iſt das Weiſe, Eins der Name des Zeus, Eins das immer Auseinandertretende, Eins die γνώμη, welche Alles leitet, und auch die Geſetze endlich enthalten gleichfalls das „Gemeinſame Aller“, nicht als Product des Willens und der Anſicht der großen Menge, ſondern nur inſofern ſie von dem „Einen Göttlichen“ erfüllt und genährt werden, das Alles durchwaltet. Wie wir oben bereits ſagten (p. 287), Heraklit hätte, wie er alle Menſchen unvernünftig nannte, ſie auch ebenſogut alle in ſeinem Sinne ungemeinſchaftlich nennen, ſich aber und diejenigen, welche mit ihm das weltbildende Geſetz begriffen und befolgten, als die allein gemeinſchaftlichen hinſtellen können, ſo ſagt er in der That auch ſelbſt bei Clemens (Strom. V. c. 14. p. 257. Sylb. p. 718. Pott.): „Νόμος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἑνός“. „Geſetz iſt es auch dem Rathſchluſſe eines Einzigen zu folgen“, nämlich eines Solchen, der jenes waltende Göttliche, das objectiv Allgemeine, erfaßt hat. Die Stellung, die Platon dem Philoſophen zum Staat geben will, ſteht demnach ganz auf heraklitiſcher Grundlage und es begreift ſich ſehr wohl, wie Heraklit von den vom großen Haufen der Vernunftloſen (ἀξύνετοι) gemachten Geſetzen in dem wegwerfenden Sinne reden konnte, in welchem wir dies in jener Stelle des Clemens antreffen. Sie galten ihm ſowenig überhaupt nur als wirkliche Geſetze, wie Kratylos vom falſchen Namen zugeben will, daß er überhaupt noch ein Name zu nennen ſei. Nicht aus den menſchlichen Geſetzen als ſolchen war ihm das Eine Göttliche, ſondern aus dieſem ontologiſch-kosmologiſchen Geſetz waren ihm auch die ſtaatlichen Geſetze abzuleiten.

Daher begreift ſich auch leicht, wie Heraklit trotz ſeiner Verehrung des Allgemeinen, oder richtiger, gerade durch ſeinen Begriff vom Allgemeinen mit der ioniſch-demokratiſchen Maſſenherrſchaft in ſeiner Vaterſtadt in den ſchärfſten Gegenſatz treten mußte. Ueberhaupt iſt nicht unbeachtet zu laſſen, wie Heraklit, obwohl er einerſeits gerade das Princip des ioniſchen Volkscharakters, das Princip der Bewegung wiſſenſchaftlich auf den Schild erhebt, andrerſeits gerade durch den näheren Inhalt ſeines ſpeculativen Begriffes in einen ſcharf geſchnittenen Widerſpruch gegen den ioniſchen Charakter tritt. Auf vieles Derartige, welches alles innerlich in

Digitized by Google

einen und denſelben Punkt zuſammenläuft, haben wir ſchon gelegentlich aufmerkſam gemacht, ſo z. B. ſeine Polemik gegen den Dionyſos-Cult, gegen die heitere ioniſche Luſt des ſinnlichen Daſeins, gegen die Geneſis und das Moment der Exiſtenz überhaupt, womit denn auch die Erzählungen von ſeiner angeblichen Schwermuth in einem engen, bereits aufgezeigten Zuſammenhange ſtehen. Ganz ebenſo wehrt ſich in Bezug auf ſeine ſtaatliche Anſchauung die ſtreng objective Subſtanz, das ſubſtantielle Eins, dem er hingegeben und welches ebenſoſehr ſein ontologiſches und kosmologiſches als ethiſches Geſetz bildet, gegen das Belieben der vielen Subjecte und die Herrſchaft des ſubjectiven Moments im Staate, eine Herrſchaft der Menge, in der er nach ihrem Princip wie nach ihren Inſtitutionen, z. B. dem Oſtracismus ꝛc., nur die Praxis der *ἰδία φρόνησις*, der willkürlichen und von dem wahrhaft Allgemeinen abweichenden beſonderen Vernunft der Menſchen erblickt. Und gleichwohl war es gerade ſeine Philoſophie, die beſtimmt war, in Subjectivismus umzuſchlagen, ſich allmählich hiermit vom kleinaſiatiſchen Schauplatz nach Athen zu ziehen und hier gerade die extremſte Herrſchaft des ſubjectiven Moments, die ſogenannte Ochlokratie herbeiführen zu helfen, nachdem ſie das theoretiſche Princip derſelben, „aller Dinge Maaß iſt der Menſch", ihr in der Philoſophie vorausgeſchickt und, wie Plato ſagt, auch das Unbewegte bewegt hatte! —

Von dem Gegenſatz aber, in welchem ſich Heraklit ſelbſt zu dem politiſchen Weſen ſeiner Stadt und ſeiner Mitbürger befand, haben wir noch beſtimmte Nachrichten. Diogenes (IX, 2.) erzählt, als ihn ſeine Mitbürger aufgefordert, Geſetze zu geben, habe er dies verweigert, weil die Stadt ſchon durch verderbliche Grundſätze beherrſcht werde (*διὰ τὸ ἤδη κεκρατῆσθαι τῇ πονηρᾷ πολιτείᾳ τὴν πόλιν*). Und als er vor dem Heiligthum der Diana mit den Knaben Würfel geſpielt und die Epheſier ſich um ihr herum geſammelt hätten, habe er gefragt: „Was wundert Ihr Euch, Ihr Schlechteſten? Iſt dies nicht beſſer, als mit Euch die Stadt verwalten?" (*τί, ὦ κάκιστοι, θαυμάζετε; ἢ οὐ κρεῖττον τοῦτο ποιεῖν ἢ μεθ' ὑμῶν πολιτεύεσθαι*[1]). Diogenes läßt ihn dann gar aus der Stadt auswandern und im Gebirge leben, Athenagoras endlich (leg. pro Christo p. 35) ſogar aus ſeiner Vaterſtadt verbannt werden, beides gewiß ſehr unglaubwürdige Nachrichten. Jenes Mißverhältniß aber mit der Demokratie ſeiner Vaterſtadt läßt ſich nicht bezweifeln und haben wir noch eine Stelle aus ſeinem Werke ſelbſt übrig, die daſſelbe in ebenſo deutlichen als be-

1) cf. Plinius VII, 19.

Digitized by Google

redten Worten darlegt. Diogenes a. a. O. theilt uns dieſelbe alſo mit: „*καθάπτεται δὲ καὶ τῶν Ἐφεσίων, ἐπὶ τῷ τὸν ἑταῖρον ἐκβαλεῖν Ἑρμόδωρον, ἐν οἷς φησιν· „„Ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀποθανεῖν πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν οἵτινες Ἑρμόδωρον ἑωυτῶν ἀνήϊστον ἐξέβαλον λέγοντες „Ἡμέων μηδὲ εἷς ἀνήϊστος ἔστω· εἰ δέ τις τοιοῦτος, ἄλλῃ τε καὶ μετ' ἄλλων““*“. Cicero (Tuscul. Disp. V, 36.) überſetzt dieſe Worte mit Auslaſſung des *ἡβηδόν* und des entſprechenden Gegenſatzes *τοῖς ἀνήβοις — καταλιπεῖν* alſo: „Universos, ait, Ephesios esse morte multandos quod quum civitate expellerent Hermodorum, ita locuti sint „Nemo de nobis unus excellat; si quis exstiterit, alio in loco et apud alios sit“. Auch Strabo (XIV. p. 642. Vol. V. p. 542. ed. Tschuk.) theilt die Stelle und wohl noch wörtlicher mit, indem er *φάντες* ſtatt *λέγοντες* und *ἀπάγξασθαι* ſtatt *ἀποθανεῖν*, endlich ſtatt *εἰ δέ τις τοιοῦτος* die ſchon oft von uns bei Heraklit angetroffene ihm geläufige Wendung *εἰ δὲ μή* hat. Dies *ἀπάγξασθαι* findet ſich auch in einer hierauf anſpielenden Stelle des Jamblichos (de vit. Pyth. p. 173, T. I. p. 362. ed. Kiessl.): „*Οὐ γὰρ, καθάπερ Ἡράκλειτος γράψειν Ἐφεσίοις ἔφη τοὺς νόμους, ἀπάγξασθαι τοὺς πολίτας ἡβηδὸν κελεύσας, ἀλλὰ κτλ.*“ [1]). Ebenſo heißt es bei Stobäus Serm. Tit. 38. p. 236. T. II. p. 80. ed. Gaisf. *ἐξ Ἐφέσου δὲ Ἑρμόδωρος, ἐφ' ᾧ καὶ Ἡράκλειτος, ὅτι ἔφυγεν, ἡβηδὸν ἐκέλευεν Ἐφεσίους ἀπάγξασθαι.*

Auch die Ueberſetzung Cicero's morte multandos deutet eher auf *ἀπάγξασθαι* als auf *ἀποθανεῖν*, welchem an und für ſich nur mori entſpräche und überhaupt muß es eher möglich erſcheinen, daß das abſtractere *ἀποθανεῖν* an Stelle jenes beſtimmteren und concreteren Ausdrucks getreten iſt, als umgekehrt. Wir glauben daher, daß jene Aenderungen aus Strabo zu acceptiren und die Stelle demnach zu überſetzen iſt: „Er ſchilt auch die Epheſier darüber, daß ſie ſeinen Freund Hermodoros vertrieben, mit den Worten: „Den Epheſiern gebührt, wie ſie erwachſen ſind Allen erwürgt zu werden und den Unmündigen die Stadt zu verlaſſen, ihnen, welche den Hermodoros, den Trefflichſten von ihnen, vertrieben haben, ſagend: Bei uns ſoll keiner der

1) Rießling hat bereits gezeigt, daß dieſe von Schleiermacher, Menagius zu Diog. L. und Kuſter für verdorben gehaltene Stelle es nicht iſt. Aber auch ſeine Auffaſſung können wir nicht ganz theilen, ſondern überſetzen einfach: „Und nicht in der Weiſe, wie Herakleitos ſagte, daß er den Epheſiern Geſetze geben wolle, die Bürger mit Erreichung des Mannesalters gehenkt werden heißend, ſondern mit vielem Wohlwollen und politiſcher Einſicht verſuchten ſie (die Pythagoräer), Geſetze zu geben.

Digitized by Google

Nützlichſte (Trefflichſte) ſein, iſt aber einer ein ſolcher, ſo ſei er es anderswo und bei Andern".

Man ſieht, daß Heraklit, trotzdem was wir noch von ſeiner εὐαρέστησις hören werden, weit entfernt war von jener Apathie, welche den ethiſch-politiſchen Raiſonnements der ſpäteren Stoiker eine ſo tiefe Langweiligkeit einflößt. Es war Sturm in dieſer Natur! — Unrecht aber hat Schleiermacher (p. 480) dieſe harte Aeußerung Heraklit's lediglich als einen durch den Eifer der Freundſchaft hervorgebrachten Auswuchs aufzufaſſen. Sie bekunden vielmehr nur jenen Gegenſatz, in welchen ſeine ſtreng objective ethiſche Anſicht zu dem Geiſte ſeiner Vaterſtadt und deſſen Aeußerungen, wie nachgewieſen, nothwendig treten mußte und ſtehen mit ſeiner ſubſtantiellen Grundanſchauung, ſtatt ein bloßer Auswuchs zu ſein, in engem und vernünftigem Zuſammenhange. Dieſer principielle Gegenſatz, der Schleiermacher entging, ſpricht ſich auch deutlich in jenen Erzählungen aus, daß er verſchmäht habe, der Stadt wegen des ſchlechten in ihr herrſchenden Geiſtes Geſetze zu geben, Erzählungen, die, wenn ſie auch nicht buchſtäblich als wahr zu nehmen ſind, doch immer zeigen, daß ſich ſeine Verachtung der Epheſier nicht blos auf die einzelne Handlung der Vertreibung ſeines Freundes beſchränkt und gegründet hat. Auch überſieht Schleiermacher, daß der Ausſpruch, welchen Heraklit den Epheſiern bei jener Austreibung in den Mund legt — (denn offenbar iſt die Sache doch ſo zu faſſen, daß die Epheſier jenen Grund der Verbannung des Hermodoros nicht wirklich und zwar auch nach Heraklit nicht öffentlich angegeben haben ſollen [1]), ſondern daß Heraklit nur damit dar-

1) Bisher iſt freilich die Sache immer noch (u. A. auch von Niebuhr, Röm. Geſch. II, 348 sq. 2. Ausg.) ſo gefaßt worden, als berichte Heraklit nur die hierbei von den Epheſiern wirklich abgegebene Erklärung. Ich glaube jedoch, daß dies in der Stelle nicht gefunden werden kann, trotzdem daß es allerdings der ausgeſprochene Zweck des Oſtracismus war, die Bürger von überwiegendem Einfluß, gleichviel, ob ſich derſelbe auf äußere oder auf geiſtige Eigenſchaften ſtützte, zu beſeitigen. Denn immerhin ſollte er nur einen ſolchen Bürger treffen, der gefährlich ſchien „durch ſeine Macht oder wegen der Furcht vor ſeinem Anſehn" (διὰ δυνάμεως καὶ ἀξιώματος φόβον, Thucyd. VIII, 73), nicht aber einen ſolchen, welcher gerade der „Nützlichſte", ὀνησιμώτατος, war (ein Wort, welches Heraklit doch ſchwerlich hier umſonſt gebraucht und welches wir deshalb auch durch dieſe ſeine erſte und urſprüngliche Bedeutung überſetzen zu müſſen geglaubt haben). Daß beides nicht unmittelbar identiſch war, d. h. nicht ausgeſprochenermaaßen zuſammenfiel oder zuſammenfallen ſollte, zeigt ſich u. A. auch darin, daß der Verfaſſer der Andokideiſchen Rede es gerade unter den Gründen gegen den Oſtracismus aufzählt, es könne ſich der Staat dadurch leicht des beſten und nützlichſten Bürgers berauben. — Was auch die Epheſier bei der Verweiſung des Hermodoros

Digitized by Google

ſtellen will, was die Epheſier ſich ſelbſt im Stillen dabei geſagt, welchen Geiſt der Scheelſucht, der Willkür und des thörichten, den Schlechten und Mittelmäßigen eigenthümlichen Neides gegen das Beſſere und Treffliche ſie objectiv durch jene dieſer inneren Quelle entfloſſene Handlung an den Tag gelegt hätten) — die markigſte und claſſiſchſte Kritik und Darſtellung der wirklichen Natur des antiquen Oſtracismus iſt, die uns das Alterthum überliefert hat. Der Oſtracismus ſelbſt wird hier von Heraklit — und wem fällt nicht hierbei die bekannte Anekdote von der Verbannung des Ariſtides ein! — auf den Satz: „Bei uns ſei keiner der Nützlichſte und Trefflichſte und wenn es Einer iſt, ſo ſei er es anderswo und bei Andern", als auf ſeine einfache Formel, als auf ſeine wahre Natur und Weſenheit reducirt, und durch die einfache Reduction auf dieſe Formel gewaltiger und ſchlagender kritiſirt, als durch alle Gründe, welche der Verfaſſer der Andokideiſchen Rede aufbringt. Und dieſer Oſtracismus mußte wieder Heraklit erſcheinen als die conſequente Folge der Herrſchaft der ihrer beſonderen Verſtandes-Willkür und ihrem Dünkel (der ἰδία φρόνησις) nachgehenden Menge, wogegen ihm die Unterordnung unter das Eine, das eben das an und für ſich Allgemeine iſt, als das wahrhafte Geſetz der Natur und der Sittlichkeit erſcheint. Heraklit aber brauchte nicht zu fürchten, ſich ſelbſt durch jenes abſprechende Urtheil über die Epheſier der beſondern Vernunft, der abweichenden, eigenen Anſicht ſchuldig zu machen. Vielmehr konnte er alle Epheſier insgeſammt dieſer ἰδία φρόνησις beſchuldigen, weil ſie ſich an dem vergriffen, auf deſſen Seite jenes Eine und wahrhaft Allgemeine ſtand.

---

erklärt haben mögen — wenn ſie überhaupt irgend etwas erklärt haben — Heraklit verändert ihnen jedenfalls die Worte dahin, daß er in dieſen ſelbſt den Widerſinn und die Unſittlichkeit der Maaßregel heraustreten laſſen will.

Digitized by Google

§ 40. Die Willkür. Das eigenwillige Gemüth. Das Negative und seine Consequenz in der Ethik. Die Lust und die εὐαρέστησις. Der Mensch sein eigenes Schicksal. Die Naturnothwendigkeit und die Freiheit.

Wie ihm die *ἰδία φρόνησις* das theoretische Vertiefen des Individuums in seine eigene Einzelheit war, statt den allgemeinen Logos des Seins zu erfassen, so scheint er die ethische Bethätigung dieser *ἰδία φρόνησις*, das practische Festhalten des Einzelnen an seiner Besonderheit und Eigenheit, mit *ὕβρις* bezeichnet und wie nicht anders zu erwarten, über alle Maßen perhorrescirt zu haben. In diesem Sinne scheint uns das von Diogenes L. a. a. O. aufgeführte Fragment gefaßt werden zu müssen: „*ὕβριν χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαΐην*“. „den Uebermuth muß man mehr löschen als eine Feuersbrunst“. Denn die Auffassung Schleiermacher's (p. 347), das Fragment beziehe sich auf seine strenge literarische Kritik seiner philosophischen Vorgänger und solle die Herbheit dieser Kritik rechtfertigen, scheint uns keinesfalls richtig [1]), ebensowenig aber

1) Dies sieht auch bereits Haase, welcher zu den Worten Xenophons de rep. Laced. c. 3. p. 93 *καταμαθὼν γὰρ τοὺς τηλικούτους μέγιστον μὲν φρόνημα ἐμφύομεν, μάλιστα δὲ ὕβριν ἐπιπολάζουσαν* bemerkt: „Sequentia tamen manifesto de turpiore libidine intelligenda sunt, in qua saepe dicitur *ὕβρις*; pertinet huc fragmentum Heracliti *ὕβριν χρὴ κτλ.*, quae verba neque de civium moribus intelligenda esse, neque etiam ita ut voluit Schleiermacherus, effici videtur loco Platonis legg. VIII. p. 835. e. *νέοιμεν νέαιτε εὐτραφεῖς εἰσὶ, πόνων τε σφύδρων καὶ ἀνελευθέρων, οἱ μάλιστα ὕβριν σβεννύασι, ἀργοί* videtur enim Plato in mente habuisse illum Heracliti locum et *ὕβριν* dixit eo quo ego statuo sensu; cf. ib. p. 837. et Phaedr. p. 250. e. et ibi Heind.“ So richtig diese Parallelen sind, so ist aber dennoch auch fleischliche Begierde ebensowenig der Grundbegriff der heraklitischen *ὕβρις*, sondern auch diese Bedeutung ist nur eine Folge des oben gegebenen Wurzelbegriffs derselben: die Praxis willkürlicher absoluter Gesinnung.

Digitized by Google

auch die Bedeutung des Fragmentes eine abstract politische im engeren Sinne des Wortes zu sein. Unter ὕβρις hier mit Schleiermacher die Anmaßung seiner Vorgänger, das Wahre erkannt haben zu wollen, zu verstehen, scheint unthunlich, weil, abgesehen davon, daß nichts diese Vermuthung unterstützt, die ursprüngliche Bedeutung von ὕβρις — und diese dürfte doch vor Allem in Betracht kommen müssen — gar nicht eine blos theoretische Stimmung des Geistes (wie Wissensdünkel und Anmaßung wäre) bezeichnet, sondern eine practische, göttliche oder menschliche Rechte irgendwo verletzende Ueberhebung des Individuums, hervorgegangen aus einem Uebergewicht des geistigen oder körperlichen (z. B. durch Trunkenheit, sinnliche Triebe ꝛc. hervorgerufenen) Persönlichkeitsgefühls im Menschen.

Jene Anmaßung seiner Vorgänger konnte Heraklit nur mit οἴησις bezeichnen, während ὕβρις die ethisch-religiöse Bedeutung einer frevelhaften Gesinnung hat. Eben deshalb aber erscheint es der ganz passende Ausdruck, um bei Heraklit das trotzige an sich festhaltende Fürsichsein des Individuums insofern es zur practischen Richtung und Gesinnung wird, zu bezeichnen [1]).

Als einen ähnlichen Tadel des eigenwilligen Herzens und seiner Begierden möchten wir auch ein anderes Fragment auffassen, in welchem Schleiermacher (p. 505) ein Lob der feurigen Natur des Muthes zu erblicken glaubt und welches uns in der Eth. Eudem. des Aristoteles (II. c. 7. p. 1223. B.) also mitgetheilt wird: ἔοικε δὲ καὶ Ἡράκλειτος λέγειν εἰς τὴν ἰσχὺν τοῦ θυμοῦ βλέψας ὅτι λυπηρὰ ἡ κώλυσις αὐτοῦ „„χαλεπὸν, γάρ φησι, θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖται““ „Schwer ist es mit dem willkürlichen Gemüth zu kämpfen, denn es erkauft mit dem Leben". Daß θυμός hier soviel wie das begehrliche Gemüth, Trieb, Begierde, bedeutet, nicht aber der Ausspruch lobend zu nehmen und θυμός mit Muth zu übersetzen ist, dürften doch die dem Fragment vorausgeschickten Worte des Aristoteles über den Sinn, in dem Heraklit es gesagt habe, deutlich zeigen. Auch der Zusammenhang, in welchem Aristoteles noch einmal (Polit. V, 11. p. 1315. B.) das Fragment anführt, stimmt hiermit überein: διὸ μάλιστα εὐλαβεῖσθαι δεῖ τοὺς ὑβρίζεσθαι νομίζοντας .... ἀφειδῶς γὰρ ἑαυτῶν ἔχουσιν οἱ διὰ θυμὸν ἐπιχειροῦντες, καθάπερ Ἡράκλειτος εἶπε, χαλεπὸν φάσκων εἶναι θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖσθαι. Auch die Weise, in der Plutarch (amat. p. 755. E. p. 29 Wytt.)

1) So faßt auch bereits Brandis, Geschichte der griechischen Phil. I. p. 181, das Fragment.

Digitized by Google

auf die Sentenz anſpielt, ſcheint dies zu beſtätigen: *ἔρωτι γὰρ μάχεσθαι χαλεπὸν, οὐ θυμῷ, καθ' Ἡράκλειτον· ὅ, τι γὰρ ἂν θελήσῃ καὶ ψυχῆς ὠνεῖται καὶ χρημάτων καὶ δόξης.* Plutarch meint: von der Liebe könne der Satz noch weit mehr ausgeſagt werden als von dem *θυμός*, von dem Heraklit ihn ausgeſagt habe, und in der That wird gerade an dieſem Orte die Liebe als eine eigenwillige, die Vernunft gefangen nehmende und verblendende Macht dargeſtellt. — Auch die Weiſe, in welcher bei Ariſtoteles zum dritten Male (Eth. Nic. II. c. 2. p. 1105) das Dictum angeführt wird, giebt keinen Anlaß, an ſeinen lobenden Zuſammenhang bei Heraklit zu glauben: *ἔτι δὲ χαλεπώτερον ἡδονῇ μάχεσθαι ἢ θυμῷ, καθάπερ φησὶν Ἡράκλειτος.* Und gerade bei dieſen beiden, Ariſtoteles und Plutarch, kann etwas darauf ankommen, in welchem Zuſammenhang ſie eine Sentenz Heraklits anführen, weil ſie ſein Werk ſelbſt gehabt haben und nicht wie ſo viele Andere aus Citaten citiren [1]).

Plutarch erwähnt den Ausſpruch noch an zwei Orten, zuerſt de Ira cohib. p. 457. D. p. 867. Wytt.: . . . *κατὰ θυμοῦ τρόπαιον, ᾧ χαλεπὸν εἶναι διαμάχεσθαί, φησιν Ἡράκλειτος, ὅτι γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται* und im Coriolan. p. 224: *μαρτυρίαν ἀπέλιπε τῷ εἰπόντι θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν· ὃ γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται.*

Am wörtlichſten aber, wie auch Schleiermacher annimmt, führt Jamblichus (Protrept. ed. Kiessling. p. 334) die Sentenz an: *μάρτυς τοῖς λεχθεῖσιν Ἡράκλειτος· „θυμῷ γάρ φησι μάχεσθαι χαλεπόν· ὅ τι γὰρ ἂν χρήζῃ γίγνεσθαι, ψυχῆς ὠνέεται“.*

„Ein Zeuge für das Geſagte iſt Heraklit. Denn ſchwer, ſagt er, iſt es mit der Gemüthswillkür zu kämpfen; denn wovon ſie begehrt, daß es ſei, das erkauft ſie mit dem Leben“. Gerade aber die praktiſche Bedürftigkeit und Begehrlichkeit, welche in dem *χρήζῃ* liegt, zeigt, daß hier unter *θυμός* die begehrlichen Triebe und das willkürliche ſubjective Wollen des Menſchen verſtanden iſt.

Dieſes ſubjective Wünſchen und Wollen der Menſchen erſchien aber Heraklit grundſätzlich verkehrt und mußte ihm aus einem principiellen Grunde ſo erſcheinen.

Denn die Menſchen wünſchen in allen Sphären das Negative ſich ab- und fernzuhalten, da ſie nicht begreifen, gerade nur in der Vermittelung mit dem Negativen und dem Gegenſatze ihr Daſein zu haben. Eben weil ſie aber überall das Negative, dieſen Gegenſatz gegen ihr eigenes Daſein

1) Auch Brandis a. a. O. überſetzt das Fragment ohne Weiteres „doch ſchwer iſt es gegen die Willkür ſtreiten“ und geht ſomit von der obigen Anſicht aus.

ausſchließen wollen und darin ihre Erhaltung und ihr Wohl erblicken, mußten ſie Heraklit ganz ebenſo ſcheinen das für ſie Verderblichſte zu wünſchen, wie Homer nach ihm mit der Fortwünſchung des Streits aus den Reihen der Götter und Menſchen den kosmologiſchen Weltuntergang unwiſſentlich herbeigewünſcht hatte. Jener kosmologiſche Gedanke Heraklit's und dieſer ethiſche iſt nur einer, und Heraklit ſelbſt hat ihn auf dem ethiſchen Felde in einem vielleicht nicht geringen Umfang ausgeführt, wie noch das Fragment bei Stobäus (Serm. III. p. 48. T. I. p. 100. ed. Gaisf.) zeigt: „*Ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν, οὐκ ἄμεινον· νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν*“ „Den Menſchen wäre nicht beſſer, daß ihnen werde was ſie wollen. Krankheit macht erſt die Geſundheit angenehm und gut, Hunger die Sättigung, Ermüdung die Ruhe“.

Die innere Einheit dieſes Gedankens in ſeiner kosmologiſchen und ſeiner ethiſchen Wendung iſt aufs deutlichſte ausgeſprochen in der Stelle des platoniſchen Theaetetos (p. 153. p. 80 sqq. Stallb.), wo Sokrates, nachdem er eben die Theorie des ewigen Werdens auf Herakleitos ſelbſt zurückgeführt hat, fortfährt: auch das ſeien Beweiſe für dieſe Theorie *ὅτι τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ τὸ γίγνεσθαι κίνησις παρέχει, τὸ δὲ μὴ εἶναι καὶ ἀπόλλυσθαι ἡσυχία* „daß allemal die Bewegung jenes ſcheinende Sein und das Werden veranlaßt, das Nichtſein aber und den Untergang die Ruhe“. Denn das Warme und das Feuer, welches wieder alles Andere erzeugt und durchwaltet (*τὸ γὰρ θερμόν τε καὶ πῦρ, ὃ δὴ καὶ τἆλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπεύει*) würde ſelbſt erzeugt durch Bewegung und Reibung, auch das Geſchlecht der Lebenden ſelbſt entſproß denſelben Urſachen, ebenſo werde der Zuſtand des Körpers durch Ruhe und Trägheit zerrüttet, durch Leibesübung und Bewegung aber wohl erhalten; ebenſo werde die Seele ſelbſt durch Lernen und Fleiß, welches Bewegungen ſind, kenntnißreich und wohlerhalten und beſſer (*γίγνεται βελτίων*), durch die Ruhe aber, welche in Gedankenloſigkeit und Trägheit beſteht, lerne ſie nicht nur nichts, ſondern vergeſſe auch noch das Gelernte, die Bewegung ſei alſo das Gute für Körper und Seele und umgekehrt. Auch mit den Windſtillen verhalte es ſich ebenſo, und kurz, überall bewirke die Ruhe Fäulniß und Zerſtörung, das Gegentheil aber Erhaltung (*ὅτι αἱ μὲν ἡσυχίαι σήπουσι καὶ ἀπολλύασι, τὰ δ' ἕτερα σώζει*).

Die heraklitiſche Bewegung aber iſt, wie ſich erwieſen hat und wie auch Platon im Anfang der Stelle hinreichend klar ausſpricht, nichts anderes als Vermittlung mit dem Negativen, proceſſirende Identität des abſoluten Gegenſatzes, ſo daß wir hier ganz denſelben Gedanken und ſeine

Digitized by Google

Folgerungen wie in dem letzten Fragment Heraklit's vor uns haben, in welchem nur noch die Reflexion auf die dieses Verhältniß, welches die Quelle alles Bestehens, alles Guten und selbst alles Angenehmen bildet, verkennende und sich selbst das Schlimmste wünschende Kurzsichtigkeit der Menschen hinzukommt.

Dieselbe ihre Bestimmung verkennende, das Negative ausschließen und sich als beharrliches Sein erhalten wollende Kurzsichtigkeit der Menschen wird in ihrer umfassendsten Weise in jenem bereits früher erörterten Fragmente kritisirt, daß die Menschen stets leben wollen, während sie doch geboren sind, um den Tod zu haben und Kinder hinterlassen, um gleichfalls den Tod zu haben, um wie wir selbst diese Schicksalsschuld zurückzuzahlen, die wir von unsern Voreltern erhalten haben, den Tod, der aber gerade die Ausruhe (ἀνάπαυλα) ist von dem Mühsal des im unausgesetzten Kampf bestehenden Lebens [1]).

Vor diesem ethischen Standpunkt, welchem selbst das sinnlich Angenehme, wie Heraklit am Beispiel der Gesundheit und Krankheit, des Hungers und der Sättigung, der Ruhe und Ermüdung zeigt, nur in der Spannung des Gegensatzes und in der Bewegung seiner Ueberwindung besteht, konnte freilich die Lust im gewöhnlichen Sinne keinen Bestand haben. Wenn die Lust gerade in dem Affecte besteht, mit welchem der Mensch einem bestimmten Zustande hingegeben ist und ihn festhalten will, so ist jetzt, wo selbst die Lust und der Genuß sich nur als die Vermittlung der entgegengesetzten Zustände [1]) und als die Ueberwindung dieser Spannung erwiesen hat, nothwendig an die Stelle jenes affectvollen Hingebens an einen einseitigen und bestimmten sinnlichen Zustand ein anderes Verhalten der Seele getreten; eine Simmung der Seele, durch welche sie, da sie die entgegengesetzten Seiten jedes Zustandes, Hunger und Sättigung, Müdigkeit und Ruhe ꝛc. als sogar zu ihrer sinnlichen Befriedigung gleich nothwendig begreift, sich auch zu beiden entgegengesetzten Seiten mit gleicher Billigung verhält, eben deshalb aber auch im Sinnlichen aus der Herrschaft, mit welcher früher der Affect sie fesselte, sich in einen

1) Es muß hier auf die Erörterung Bd. I. p. 133 sqq. zurückverwiesen werden.

1) Es ist daher auch die ethische Bedeutung, welche das heraklitische Dictum vom Kriege hat, von selbst klar. Man vergleiche zu den Ausführungen im Bd. I. p. 92 sqq. noch den Bericht des Chalcidius im Tim. p. 396. Meurs.: Propterea que Numenius laudat Heraclium (l. Heraclitum) reprehendentem Homerum qui optaverit interitum ac vastitatem malis vitae quod non intelligeret mundum sibi deleri placere.

Digitized by Google

affectloſen Zuſtand theoretiſcher Betrachtung und ſpeculativen Wohlgefallens an den verſchiedenen ſinnlichen Zuſtänden erhoben hat.

Es iſt alſo im innerſten Weſen der heraklitiſchen Philoſophie begründet und ſchon deshalb über allen Verdacht erhaben die Nachricht, die uns Theodoretos (T. IV. p. 984. ed. H.) von Heraklit giebt, er habe „an die Stelle des Vergnügens die Billigung geſetzt", „*ἀντὶ γὰρ τῆς ἡδονῆς εὐαρέστησιν τέθεικεν*". Wenn Theodoretos hinzufügt, er habe aber die Beſchaffenheit dieſer *εὐαρέστησις* nicht erklärt (*τὸ δὲ ταύτης ποῖον οὐ δεδήλωκε*), ſo wollen wir dem Berichterſtatter gern glauben, daß er ſich über die Bedeutung derſelben bei Heraklit nicht klar geworden, auch daß Heraklit, wie denn ſchulmäßiges Definiren überhaupt nicht bei ihm zu ſuchen iſt, keine Definitionsformel für ſie gegeben hat. Ihre reale Explication aber, die ſich uns ergeben hat, mußte ſich überall vorfinden, wo Heraklit von dem Verhalten der Menſchen zu den Schickſalen und Zuſtänden des Lebens ſprach. In dieſem billigenden Wohlgefallen mußte ihm die Uebereinſtimmung des Menſchen mit ſeiner Beſtimmung beſtehen.

Der Menſch, der dieſe *εὐαρέστησις* in ſich hergeſtellt hat, hat auch in ethiſcher Beziehung jene aufs kosmologiſche Ganze ſehende göttliche Intelligenz verwirklicht, von welcher uns der Scholiaſt (ſ. Bd. I. p. 92 sqq.) nach Herakleitos ſagte, daß ihr Alles ſchön und gerecht und nur den Menſchen das Eine gerecht und das Andere ungerecht ſei. — Wenn das Schickſal, die *εἱμαρμένη* (ſiehe oben § 17.), die Verknüpfung des Seins und der Negativität iſt, durch welche jedes Einzelne geſetzt und aufgehoben wird, ſo iſt die *εὐαρέστησις* das dieſe nothwendige Verknüpfung von Sein und Nichtſein begreifende und ihr entſprechende Verhalten.

Dieſe ethiſche *εὐαρέστησις* iſt aber nur möglich auf der Grundlage eines das Univerſum in ſeiner Wahrheit als ein Syſtem der Negativität begreifenden und als letzte Spitze und Gipfel dieſes ſich ſelbſt und die Vernünftigkeit des Negativen erfaſſenden Erkennens. Nur dieſe ſich ſelbſt und die Welt in ihrer Identität und Wahrheit als Proceß und allgemeines Werden erfaſſende und ſich deshalb dem Allgemeinen hingebende Seele iſt die göttliche Geſinnung und Einſicht, welcher gegenüber die menſchliche ſteht, die ihr eigenes Weſen und das Göttliche gleich ſehr verkennend ſich und die Außenwelt für Seiendes und Einzelnes hält.

Dieſer Gegenſatz iſt es, welcher dem von Origenes aus Celſus (VI. p. 638 u. 639 a. ed. de la Rue) mitgetheilten Fragmente zu Grunde liegt: „*καὶ ἐκτίθεταί γε Ἡρακλείτου λέξεις, μίαν μὲν ἐν ᾗ φησιν „„ἦθος γὰρ ἀνθρωπεῖον οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει““*", „menſchliche Geſinnung hat nicht Erkenntniß, göttliche aber

hat ſie". Das andere daſelbſt unmittelbar darauf mitgetheilte Fragment: „ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος, ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός" „Ein thörichter (unmündiger) Mann hört ſoviel auf den Dämon, wie ein Kind auf einen Mann" macht dies durch den ſchön gewählten Vergleich noch klarer.

Denn wie der erwachſene Mann nur die eigene zur Erkenntniß ſeines innern Weſens gelangte Vernunft des Kindes darſtellt, auf deren Stimme aber das ſein Weſen noch nicht erfaſſende Kind eben darum noch nicht achtet, ſo iſt auch die Stimme des Dämon nur das mündige, ſich ſelbſt erkennende Weſen des Mannes; ſie iſt nur die Stimme der zur Erkenntniß des eigenen Weſens gelangten menſchlichen Vernunft, die in dem vorigen Fragmente die „göttliche Geſinnung" genannt wurde, eine Stimme, welche aber der gewöhnliche, der Erkenntniß ſeines eigenen Weſens und des Weſens der Welt als des abſoluten Proceſſes nicht theilhaftige und darum nicht mündige Menſch nicht vernimmt. Die Analogie mit dem p. 123 sq. 429 angeführten Bericht läßt dies noch klarer hervortreten. Wie das Kind ſich auch phyſiſch dadurch vom Manne unterſcheidet, daß es ſich ſelbſt noch nicht hervorzubringen vermag, wie Heraklit von dem Zeitpunkte, wo dieſe Fähigkeit des Sichſelbſthervorbringens mit der Saamenabſonderung eintritt, das vollendete Sein des Menſchen datirt und gleichzeitig auch die Fähigkeit des Verſtändniſſes des Guten und Böſen eintreten läßt, ſo iſt der unmündige und kindiſche Mann derjenige, der ſein eigenes Weſen geiſtig nicht hervorzubringen und zu erfaſſen vermag.

Das *δαίμων* im Fragmente in dieſer anthropologiſchen Bedeutung hier aufzufaſſen, dazu berechtigt endlich noch ein ſchönes Fragment, in welchem Heraklit, alle religiöſe Dämonologie geradezu auflöſend und negirend [1]), für das menſchliche Innere alles Das in Anſpruch nimmt, was in der religiöſen Anſchauung den Dämonen und ihrer Leitung zugeſchrieben wurde; ein Fragment, welches auch die Lebensſchickſale des Individuums als dieſelbe Sichſelbſthervorbringung und Selbſtverwirklichung im Ethiſchen ausſpricht, wie die Zeugung ſie im Phyſiſchen darſtellt, und welches uns hierdurch zugleich hinreichend deutlich zeigt, welche Stellung die *εἱμαρμένη* bei Heraklit im Unterſchiede von den Stoikern zu den Handlungen des Subjectes einnimmt. Das in Rede ſtehende Bruchſtück lautet bei Alex. Aphrod. (de fato VI. p. 16. ed. Orelli u. ib. p. 154 ex libr. II. de anima): „ἦθος γὰρ ἀνθρώπῳ δαίμων" *κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, τούτεστι φύσις.* „Die Geſinnung iſt dem Menſchen ſein Dämon".

1) cf. oben Bd. I. p. 296 sqq.

Digitized by Google

Ebenſo bei Stobäos (Serm. T. 102. p. 559. T. III. p. 306. Geisf.): *Ἡράκλειτος ἔφη, ὡς ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων*, und mit einer ganz kleinen Veränderung bei Plutarch[1]): *καὶ Ἡράκλειτος „ἦθος ἀνθρώπου δαίμων“*. Plutarch verſteht dieſen Ausſpruch ſehr richtig, wenn er ihn mit dem Verſe Menander's zuſammenſtellt: *ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός*. Die von Alex. Aphrod. gegebene Interpretation *τούτεστι φύσις* iſt den Worten nach gleichfalls nicht unrichtig, ebenſowenig wie die Schleiermacher'ſche Ueberſetzung des Fragmentes ſelbſt: „des Menſchen Gemüth iſt ſein Geſchick“. Wohl aber iſt die Schleiermacher'ſche (p. 503. 504) Auffaſſung deſſelben unrichtig, die er auf die in den vorhergehenden Worten[2]) des Aphrodiſiers gegebene Erklärung ſtützt, als habe Heraklit das individuelle Gemüth des Menſchen ſelbſt zu einer unfreien Naturbeſtimmtheit machen wollen.

Vielmehr iſt der Gedanke des Fragments eben kein anderer als der, das ſonſt der Lenkung höherer Mächte und Dämonen[3]) zugeſchriebene Schickſal des Einzelnen der Freiheit des menſchlichen Innern und ſeiner Erkenntniß, der Geſinnung (wie *ἦθος* zu überſetzen iſt) zu vindiciren und auch den Lebenslauf und das Lebensloos des Individuums als ſeine eigene Hervorbringung und Sichſelbſtdarſtellung aufzuzeigen.

Dies beſtätigt ſich außer dem obigen Zuſammenhange und der Auf-

---

1) Quaest. Plat. p. 999. E. p. 68. Wytt.

2) Sie lauten: *κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς εὕροι τις ἂν παρὰ τὴν φυσικὴν κατασκευὴν διαφόρους γινομένας ἑκάστῳ τὰς τε προαιρέσεις καὶ τὰς πράξεις καὶ τοὺς βίους*, und bald darauf: *ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον γὰρ ταῖς φυσικαῖς κατασκευαῖς τε καὶ διαθέσεσι τάς τε πράξεις καὶ τοὺς βίους καὶ τὰς καταστροφὰς αὐτῶν ἀκολούθους ἰδεῖν ἐστί. Τῷ μὲν γὰρ φιλοκινδύνῳ καὶ θράσει φύσει βιαιός τις καὶ ὁ θανατός.* Wenn Schleiermacher ſagt: „*δαίμων* bedeutet hier ohne Zweifel daſſelbe, was ſonſt *εἱμαρμένη*“, ſo entlehnt er dies gleichfalls, ohne ihn anzuführen, dem Aphrodiſier, der nach den letztangeführten Worten fortfährt: *αὐτὴ γὰρ ἡ τῆς φύσεως εἱμαρμένη.* Die Frage iſt aber gar nicht, was *δαίμων* hier bedeute, der ſelbſtredend nichts anderes als das im religiöſen Glauben von dem Dämon gelenkte und ſo mit ihm identiſche Schickſal bedeuten kann, ſondern höchſtens was Heraklit unter *ἦθος* hier verſtand und worauf er alſo das einzelne menſchliche Schickſal in letzter Inſtanz zurückführt; ob, wie Schleiermacher meint, auf eine unfreie, in der natürlichen und particularen Beſchaffenheit des Einzelnen wurzelnde Beſtimmtheit, oder auf die Freiheit der menſchlichen Geſinnung und die Erkenntniß ſeines eigenen Weſens. Zur Stelle des Aphrodiſiers vgl. Blümner, Schickſalsidee des Aeſchylos p. 166.

3) Vgl. Wyttenbach in Bibl. Crit. Part. IX. p. 16 sqq. und ed. Platonis Phaedr. p. 289.

Digitized by Google

faſſung Plutarch's, die ſich in der erwähnten Verbindung des Ausſpruchs mit dem Verſe Menander's darlegt, einſtweilen hinreichend durch den Gebrauch, den noch die ſpäteren Stoiker von dieſem *δαίμων* machen. Denn obgleich ſich bei dieſen, zum Unterſchied von Heraklit, auch in Bezug auf die Schickſale des Individuums eine fataliſtiſche Anſchauung entwickelt hatte, drängt ſich ſelbſt noch bei ihnen bei näherer Betrachtung, oft recht deutlich im gründlichen Widerſpruch zu ihren eigenen Sentenzen, dieſe ihnen von Heraklit übermachte Auffaſſung des Dämon als der Vernunft und Erkenntniß des Individuums hindurch. So z. B. bei Marc. Anton. lib. II. § 27: „Derjenige lebt mit den Göttern, welcher beſtändig ſeine Seele mit dem ihm Beſtimmten befriedigt zeigt und dasjenige vollbringend, was der Dämon will, welchen Zeus als einen abgeriſſenen Theil ſeiner ſelbſt (*ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ*) einem Jeden zum Vorſteher und Leiter gab; es iſt aber dieſer (Dämon) die Vernunft und Erkenntniß eines Jeden (*οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος*)". Vgl. hiermit ib. II. § 13. III. § 12. u. 16. V. § 10. und beſonders die in den Noten von Gataker z. d. o. angef. Stellen.

Unſere Auffaſſung des Fragments beſtätigt ſich aber auch in wie uns dünkt ſehr entſcheidender Weiſe durch andere Ausſprüche Heraklit's. Denn dieſelbe Proteſtation gegen die Anſchauung der Schickſale des Individuums als an die Naturbeſtimmtheit gebunden, dieſelbe Vindication der menſchlichen Freiheit und Erkenntniß als der allein maaßgebenden und beſtimmenden Inſtanzen für die menſchlichen Looſe ſpricht ſich auch in der leidenſchaftlichen Polemik Heraklit's gegen die Aſtrologie aus, gegen den Glauben an irgend welchen Einfluß der Geſtirne oder höherer Mächte überhaupt auf das Schickſal des Menſchen.

Sehr richtig bemerkt ein geiſtreicher moderner Naturforſcher von dem innerſten Grunde der Aſtrologie im Alterthum ſprechend[1]): „Auf dieſer Kindheitsſtufe der Menſchheit fielen Religion, Aſtronomie und Aſtrologie in Eins zuſammen. Aſtronomie war Erkenntniß Gottes, Aſtrologie Glauben an göttliche Vorſehung. Daß hier die Frage nach der Entſtehung der Aſtrologie, nach ihrer Berechtigung eine ganz müßige iſt, ergiebt ſich von ſelbſt. Die Geſtirne waren die Götter, ihre Strahlen die Boten ihres himmliſchen Willens. Sie deuteten nicht des Menſchen Schickſal, nein, ſie ſelbſt beſtimmten und lenkten es".

Allein nicht blos durch dieſen inneren Zuſammenhang von Dämono-

1) Schleiden, Studien p. 226; vgl. Roeth, Aeg. Glaubensl. p. 171 sqq. nota 249 sqq.

Digitized by Google

logie und Aſtrologie enthält die Proteſtation, die Heraklit der Aſtrologie entgegenſetzt, eine Negation und Auflöſung der Dämonologie überhaupt in ſich. Vielmehr iſt vorzüglich die Weiſe und der Umfang ſeines Angriffs auf dieſelbe zu beachten. Er greift ſie nicht inſofern an, als ſei nur den Göttern, nicht den Geſtirnen jener Einfluß zuzuſchreiben; er greift ſie auch nicht inſofern an, als ſei jener göttliche Einfluß zwar vorhanden und könne nur aus den Geſtirnen nicht erkannt werden. Er negirt vielmehr dabei auf das Entſchiedenſte jede fataliſtiſche Anſchauung in Bezug auf die Thaten und Handlungen des Individuums überhaupt, er negirt auf das Entſchiedenſte die Annahme eines jeden göttlichen oder natürlichen Einfluſſes auf das menſchliche Innere, auf ſein Wollen und Erkennen, wie er andererſeits nur aus dieſem heraus das menſchliche Loos ſich geſtalten und beſtimmt werden läßt. Es iſt ferner dabei zu bemerken, mit welchem leidenſchaftlichen Haß Heraklit die aſtrologiſche und fataliſtiſche Anſchauung überhaupt verfolgt, mit welchem Eifer er ſelbſt die unſchuldigſten, oft nur in poetiſchen Bildern beſtehenden leiſen Andeutungen derſelben bei den größeſten Dichtern hervorſucht und welchen ſchonungsloſen, zermalmenden Tadel er darüber ausſpricht, Dinge, die eben nur möglich und erklärlich ſind, wenn jene Anſicht ſeiner eigenen Weltanſchauung in ihrer innerſten Wurzel diametral gegenüberſtand. Wir beginnen die hierher gehörigen Zeugniſſe mit dem Bericht des Schol. zu Homer's Il. 18. v. 251. Homer ſagt daſelbſt von Polydamas:

„Ἕκτορι δ' ἦεν ἑταῖρος, ἰῇ δ' ἐν νυκτὶ γένοντο".
Hektor's Freund, auch wurden in Einer Nacht ſie geboren,
Er durch Worte berühmt, er dort durch Kunde des Speeres"
(nach Voß).

„Wie können [1]), ſagt der Scholiaſt, zwei in Einer Nacht Geborene ſo ſehr von einander abweichen, da doch die Einwirkung (τῆς συμπαθείας) der Himmliſchen auf Beide ſich gleich verhält? Der Unterſchied für die Geborenen liegt aber nicht nur in der Nacht, ſondern auch in der Beſtimmtheit der Stunde. Herakleitos nennt deshalb (sc. wegen dieſes Verſes, ἐντεῦθεν) den Homer einen Aſtrologen und auch wegen der andern Verſe (καὶ ἐν οἷς φησί):

---

1) Schol. in Iliad. ed. Bekker. p. 495, b. 5: „— — Ἡράκλειτος ἐντεῦθεν ἀστρολόγον φησὶ τὸν Ὅμηρον καὶ (dies für den Sinn weſentliche καί fehlte in der Villoiſon'ſchen Ausg.) ἐν οἷς φησὶ „μοῖραν δ' οὔτινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὴν τὰ πρῶτα γένηται" (Iliad. 6, 488). Daſſelbe aber in einer mißverſtehenden Wendung, ſagt Eusthat. ad l. l.

Digitized by Google

„Doch dem Verhängniß entrann Niemand von den Sterblichen
mein ich,
Edeler ſo wie Geringer, nachdem er einmal gezeugt ward“
(nach Voß).

Man ſieht aus dieſem Bericht, wie die Benennung „Aſtrologe“ von Heraklit als ein Stich- und gleichſam Schimpfwort gebraucht wurde, welches er auf Homer, dieſen auf ſeine Conſequenz hindrängend, wegen zweier Stellen anwendet, von denen die zweite kaum wirklich aſtrologiſche, ſondern nur fataliſtiſche Anſchauung überhaupt bekundet, und die erſtere an und für ſich nur das Factum der in Einer Nacht ſtattgehabten Geburt beider Männer erwähnt. Aber dieſe bloße Zeitbeſtimmung der Geburt erſcheint dem Eifer Heraklit's ſchon als unfreies aſtrologiſches Unweſen, woraus ſich übrigens beiläufig ergiebt, wie allgemein verbreitet damals die Horoskopſtellung und Beſtimmung der menſchlichen Schickſale aus der Zeit der Geburt ſein mußte. —

Denſelben Tadel ſprach er auch über Heſiod aus bei Plutarch [1]): „*εἴ τε μὴ, ὀρθῶς Ἡράκλειτος ἐπέπληξεν Ἡσιόδῳ ὡς ἀγνοοῦντι, φύσιν ἡμέρας ἁπάσης μίαν οὖσαν*“, „wenn aber nicht, ſo hat Herakleitos mit Recht den Heſiod getadelt, wie Einen, der nicht wiſſe, daß jedes Tages Natur nur ein und dieſelbe ſei“, einen Tadel, den ſchon Schleiermacher durch die eben angezogene Stelle der homeriſchen Scholien erklärt. Wenn aber Schleiermacher meint, daß ſich die breit gedruckten Worte ſehr einer wörtlichen Anführung nähern, ſo iſt dies nicht ganz in dem Grade der Fall, wie er zu glauben ſchien, wie das echte, obwohl in lateiniſcher Ueberſetzung, hierüber noch vorhandene Fragment Heraklit's beweiſt. Vor der Anführung deſſelben müſſen wir jedoch noch eines Berichtes des Diogenes erwähnen über einen mit unvergleichlicher Heftigkeit und Bitterkeit geäußerten Tadel, den Heraklit über Homer ſowohl als über den Dichter Archilochus ausgeſprochen hat: „*τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως*“ (Diog. L. IX, 1.). „Homer aber ſagte, er verdiene aus den Verſammlungen zu den öffentlichen Kampfſpielen hinausgeworfen und mit Ruthen gepeitſcht zu werden und Archilochos gleichfalls“. Da Diogenes nicht ſagt, worauf Heraklit dieſes ſo harte Urtheil gründete, ſo iſt über den muthmaßlichen Grund hin und her ver-

---

Vol. IV. p. 67. ed. St. Die Vermuthung des Fabricius, es ſei hier Herakleitos der Grammatiker gemeint, hat ſchon Schleiermacher p. 345 gut zurückgewieſen.

1) Camill. I. 137. F. 138. B. Fragm. XXX. p. 863. Wytt.

Digitized by Google

muthet, aber das nahe genug liegende Richtige nach unserer Meinung immer verfehlt worden. Schleiermacher (p. 345) scheint geneigt, anzunehmen, dies beziehe sich auf den schon früher (siehe § 4.) besprochenen Tadel des Homer, weil dieser den Streit aus den Reihen der Götter und Menschen hinwegwünschte, gesteht jedoch selbst, dies bleibe „zweifelhaft wegen des hier mit Homer in Verbindung gesetzten Archilochos". Richtig ist das von Schleiermacher in den letzten Worten selbst herausgefühlte Kriterium, jener Tadel müsse sich auf einen, dem Homer und dem Archilochos gemeinschaftlichen Punkt bezogen haben, da sonst Diogenes ohne die größte Gewalt unmöglich so wie er dies thut, Heraklit beide in dasselbe Urtheil hätte zusammenfassen lassen können; aber eben deshalb ist es gar nicht zweifelhaft, daß die erste von Schleiermacher geäußerte Vermuthung[1]) unrichtig ist. Nach jenem evidenten Kriterium bezieht sich jenes Verdammungsurtheil vielmehr offenbar auf Folgendes: Homer sagt (Odyss. 18, 135.):

„τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
οἷον ἐπ' ἦμαρ ἄγησι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε".
„Denn so ändert der Sinn der sterblichen Erdebewohner
So wie die Tag' her führet der waltende Vater vom Himmel".
(Voß.)

Ganz ebenso hatte aber auch Archilochos gesagt[2]):

„τοῖος ἀνθρώποισι θυμὸς, Γλαῦκε Λεπτίνεω πάϊ,
γίνεται, ὁκοίην Ζεὺς ἐφ' ἡμέρην ἄγει".

„Ein solcher ist der Sinn der Menschen, wie der Tag ist, den ihnen Zeus herbeiführt". Gegen diese in ihrer Consequenz die Unterschiede menschlicher Handlungen und Gesinnungen der Naturbestimmtheit unterordnende und so die menschliche Freiheit aufhebende Ansicht erhob sich Heraklit mit dem schönen und energischen Ausspruch: „Jeder Tag ist dem andern gleich", läugnend somit, daß in der sich ewig gleichen Natur der Zeit und der Tage der Unterschied für die Gesinnungen und Handlungen des Menschen liegen könne und denselben vielmehr auf

---

1) Noch unrichtiger ist die Auffassung von H. Ritter (p. 72), es beziehe sich dieser Tadel auf die „herumschweifende Einbildungskraft der Dichter, besonders wenn sie sich vermaaß, die Entstehung der Welt nach ihren luftigen Bildern erklären zu wollen", eine Vermuthung, in der Ritter übrigens nur dem von Heyne im dritten Excurse zum 23. Buch der Iliade Gesagten (Ilias ed. Heyne T. VIII. p. 570) folgt.

2) cf. Suidas s. v. *Ἱππρώνιοι* und Archilochi Reliqu. coll. Ignat. Liebel p. 120 sq. und Fragm. XI. ap. Gaisf. Poett. Minor. Graec. III. p. 96 sq. ed. Lips. Ueber jene Verse des Homer siehe die Diatribe von Casaubonus, Lond. 1658.

Digitized by Google

das menſchliche Innere als ſolches zurückführend. Denn wörtlich ſo iſt uns das bisher überſehene Fragment erhalten bei Seneca ep. 12. T. III. p. 33. ed. Bipont., obwohl Seneca ſelbſt es höchſt flach auffaßt: „Ideo Heraclitus cui cognomen Scotinon fecit orationis obscuritas: Unus, inquit, dies par omni est". Hoc alius aliter accepit; dixit enim parem esse horis, nec mentitur"[1]).

Und eben weil jene fataliſtiſche Anſchauung in ihrer Conſequenz jede menſchliche Selbſtändigkeit und ſomit die Wurzel aller menſchlichen Tüchtigkeit aufhebe, ſcheint Heraklit, conſequent noch in der Uebertreibung, gemeint zu haben, daß Homer und Archilochos aus den öffentlichen Spielen, als aus denjenigen Orten, wo ſich die menſchliche Tüchtigkeit in ihrer helleniſchen Auffaſſung entfalten und gefeiert werden ſollte, hinausgeworfen zu werden verdienten.

Denn wer noch nicht von ſelbſt überzeugt ſein ſollte, daß jenes von Heraklit gegen Homer und Archilochos geſchleuderte Verdammungsurtheil in der That auf nichts Anderes, als die angeführten Verſe beider Dichter geht, der beachte nur, um ſich dieſe Ueberzeugung zu verſchaffen, wie Sextus Empirikus in dem Buche gegen die Aſtrologen[2]) die Meinung der Aſtrologen und Chaldäer von dem Zuſammenhang des Irdiſchen mit dem Himmliſchen und die Veränderungen des erſteren durch den Einfluß dieſer Potenzen gerade in jene von uns angeführten homeriſchen Verſe zuſammenfaßt; wie ferner derſelbe Sextus (ib. VII, 128.) Homer und Archilochos wegen eben dieſer Verſe als einer Meinung hierüber zuſammenſtellt[3]), wie ferner auch Diog. L. IX, 71., obwohl in entſetzlich ungeſchickter Weiſe, Archilochos durch eben dieſe Verſe mit Homer in Verbindung bringt, indem er beide deshalb zu Skeptikern und Pyrrhonianern macht (!) endlich aber, wie Sextus wieder an einer andern Stelle (Pyrrh. Hypoth. III. 244.) dieſe Verſe Homer's denen entgegenſetzt, welche annehmen, daß ſich durch die Handlungen und deren Uebereinſtimmung mit ſich die Vernunft des Menſchen zu erkennen gebe und von denen er ſagt, daß ſie die Natur des

---

1) Weit beſſer als in dieſer Seneca keine Ehre machenden Erklärung iſt das Dictum von Plutarch verſtanden, wenn er es oben p. 456 interpretirte *φύσιν ἡμέρας ἁπάσης μίαν οὖσαν.*

2) adv. Math, V, 4: — — *ὧν χωρὶς οὐ δυνατὸν ἐπιβάλλειν ταῖς πρὸς τοὺς Χαλδαίους ἀντιῤῥήσεσιν· ἐπὶ προὐκειμένῳ τοίνυν τῷ συμπαθεῖν τὰ ἐπίγεια τοῖς οὐρανίοις καὶ κατὰ τὰς ἐκείνων ἀποῤῥοίας ἑκάστοτε ταῦτα νεοχμοῦσθαι· τοῖς γὰρ νόος ἐστὶν κτλ.*

3) Wobei er aber mit großem Unrecht das heraklitiſche *περιέχον φρενῆρες* auf die homeriſchen Verſe als daſſelbe beſagend zurückführen will.

Digitized by Google

Menſchen überſchätzten und ſich in frommen Wünſchen mehr als im Sagen der Wahrheit ergingen — und vergleiche mit alle dieſem den in der oben angeführten Stelle des Plutarch von Heraklit über Heſiod, weil er nicht wiſſe, daß alle Tage gleich ſeien, ausgeſprochenen Tadel, ſowie den von ihm laut den Scholien zur Ilias dem Homer zuerkannten ſpöttiſchen Ehrentitel „Aſtrologe", weil er erwähnt, daß zwei befreundete Helden in Einer Nacht geboren ſeien. Sicherlich wird man dann unſere Meinung theilen, daß die Stelle bei Diogenes unmöglich eine andere Beziehung haben kann [1]). —

Es zeigt ſich hiermit zugleich, daß die *εἱμαρμένη* bei Heraklit feſtgehalten wird in ihrer ſpeculativen Bedeutung als das kosmologiſche allgemeine Werdensgeſetz, welches Daſein und Nichtſein verknüpfend hierdurch gerade die Reihe und die Gattung producirt, den kosmiſchen Kreislauf regelt und ſomit auch die allgemeinen kosmiſchen Schickſale der menſchlichen Gattung und des Individuums (in Bezug auf ſeine Gattungslooſe) leitet, daß ſie aber durchaus nicht, wie in der religiöſen Anſchauung und auch mindeſtens zum Theil bei den Stoikern zu einem Verhängniß wird, welches die ethiſchen Handlungen und individuellen Erlebniſſe des Einzelnen beſtimmt und als unfreie ſetzt. (vgl. Firmicus I. c. 3, es ſeien welche, welche die *εἱμαρμένη* ſo faſſen, daß ſie ſich nicht auf den Lebenslauf bezieht, ut nostrum sit quod vivimus, fati vero ac sortis solum esse videatur quod morimur).

Nirgends exiſtirt eine Spur davon, daß bei Heraklit die *εἱμαρμένη* in ein derartiges ethiſches Verhältniß zum Einzelnen und ſeinen Handlungen tritt. Wohl aber ſind, wie gezeigt, die beſtimmteſten Spuren des Gegentheils vorhanden und ſelbſt das höchſte der menſchlichen Looſe, die realiſirte reine Einheit von Sein und Nichtſein, der immerwährende Ruhm der Sterblichen wird von ihnen erlangt durch die freie Hingabe des Einzelnen an das Allgemeine.

So nur löſt ſich auch der ſonſt ſcheinbar unlösliche Widerſpruch in den Berichten, wenn Nemeſios [2]) (de nat. hom. ed. Plant. p. 168.)

---

1) Die Aſtronomie wußte aber Heraklit ſehr wohl von der Aſtrologie zu unterſcheiden. Denn wir haben ihn ſelbſt aſtronomiſche Beſtimmungen treffen hören und von Thales ſoll er nach Diog. L. I, 2 wohl jedenfalls lobend bezeugt haben, daß dieſer die Sonnenfinſterniß vorausgeſagt habe.

2) Und ebenſo wie Nemeſios ſagt auch Gregor. Nyſſen., Herakleitos meinend und bis auf das Wort *συντυχική* das in ſeiner Philoſophie hier ſtattfindende Sachverhältniß nicht unrichtig ſchildernd, de anim. et Resurr. p. 112. ed. Krabing.:

Digitized by Google

Heraklit mit Demokrit zu denen zählt, welche keine Vorſehung, *προνοία*, angenommen haben und andererſeits Cicero (de fato c. 17. p. 635) von Heraklit wie von Demokrit, Empedokles und Ariſtoteles ſagt, ſie hätten angenommen, „daß Alles in der Art durchs Fatum geſchehe, daß dieſes Fatum die Bedeutung der Nothwendigkeit hineinbringe, „qui censerent omnia ita fato fieri ut id fatum vim necessitatis afferret". In der hervorgehobenen näheren Erklärung, die ſonſt gar nichts erklären würde, liegt nichts Anderes, als daß dies Fatum nur die eigene immanente Naturnothwendigkeit des Gegenſtandes, das Naturgeſetz deſſelben bedeuten ſolle. Und in dieſem Sinne iſt freilich auch bei Heraklit ein Fatum nicht nur im höchſten Maaße vorhanden, ſondern es iſt ihm auch das Alles regelnde Weltgeſetz. In dieſem Sinne, in welchem das Schickſal und das eigene Weſen identiſch ſind, bewährt ſich aber auch im höchſten Maaße unſere obige Auffaſſung jenes heraklitiſchen Fragmentes, daß die „Geſinnung dem Menſchen ſein Schickſal" iſt und bildet, und daß *ἦθος*, ob man es nun Geſinnung, Charakter oder Gemüth überſetze, nicht, wie Schleiermacher und auch der Aphrodiſier thun, als eine natürliche ſinnliche Beſtimmtheit des Menſchen, der er ſich nicht erwehren kann, zu faſſen iſt — denn „gemeinſam iſt es Allen, vernünftig zu ſein" — ſondern daß es, ſtatt die ſinnliche particulare Beſtimmtheit des Menſchen bei Heraklit zu ſein, vielmehr die Aufhebung dieſer, die im Geſetz des Gegenſatzes beſtehende Natur ſeiner Seele iſt. Das *ἦθος* iſt gerade das eigene und frei Innere des Menſchen, durch welches er ſich gerade auch von der Beſtimmtheit des ſinnlichen Daſeins losreißen und ſich zu dem machen kann, was er an ſich in Wahrheit iſt.

Es iſt aber auch nach zwei Seiten hin die Anſchauung der menſchlichen Freiheit und Selbſtbeſtimmung der heraklitiſchen Ethik durchaus weſentlich und immanent und zwar deshalb, weil dieſe Ethik durchaus auf der Idee des Wiſſens und Erkennens beruht.

Die eine Seite iſt ſoeben berührt worden.

Unmittelbar findet ſich der Menſch in ſinnliche Einzelheit verſenkt und auch die Außenwelt erſcheint ihm als ſolche. So iſt er im Wähnen befangen und ein Schlechter, er nähert ſich dem Thier. Erſt dadurch, daß der Einzelne ſein eigenes ſinnliches Sein aufhebt, ſeine ſinnliche Unmittelbarkeit ſich untergehen läßt und ſich als Nichtſeienden weiß, erſt dadurch

---

Οὐκοῦν πάσης τῆς ζωῆς ἡ αὐτόματος αὕτη καὶ συντυχικὴ κίνησις ἡγεμονεύσει, μηδεμιᾶς προνοίας διὰ τῶν ὄντων ἡκούσης, wo bereits der gelehrte Herausgeber p. 306 Bezugnahme auf Heraklitiſches erkennt.

Digitized by Google

erfaßt er die weltleitende *γνώμη*. Dieſe Aufhebung des eigenen Seins und dieſe Hingabe an das Alles durchwaltende Allgemeine iſt in ungetrennter Identität zugleich die Idee des Erkennens und des Guten bei Heraklit. In dieſer Selbſtaufhebung iſt, weil ſie Unterſcheiden ſeiner von ſich ſelbſt und freie Selbſtbeſtimmung des Einzelnen iſt, die formelle Freiheit des Individuums bei Heraklit vorhanden. Erſt mit der Fähigkeit dieſes Unterſcheidens der Begriffe des Guten und Böſen läßt Heraklit die Vollendung auch des phyſiſchen Menſchen beginnen, wie ihm der geiſtige und ethiſche Menſch erſt im Vollbrachtſein dieſer Unterſcheidung, in der Hingabe an das Allgemeine beſteht.

Ebenſo iſt aber nicht nur formelle, ſondern auch wahre ſpeculative Freiheit bei Heraklit vorhanden. Denn dieſes Allgemeine, dem ſich der Menſch im Erkennen und Handeln hingegeben hat, iſt bei ihm kein dem Menſchen Anderes und ihm Fremdes, weder religiöſe Lenkung noch menſchliche Satzung noch Schickſalsbeſtimmtheit (welche das Individuum frei läßt, weshalb eben die Meiſten ſchlecht ſind, d. h. die Beſtimmung nicht in ſich verwirklicht haben), ſondern es iſt nur ſein eigenes, ihn durchwaltendes Weſen, welches er im Erkennen und Handeln zur Darſtellung und zur Selbſtverwirklichung zu bringen hat.

Bei den Stoikern erſt, welche alle ſpeculativen Begriffe des Epheſiers in Verſtandesreflexionen auffaſſen und dadurch zu feſten Vorſtellungen vereinſeitigen, mußte ſich die göttliche *ἀποῤῥοή* Heraklit's (ſ. Bd. I. p. 313 u. n. 2.), welche uns durchſtrömt, dieſer allgemeine und vernünftige Proceß, der unſer allgemeines Leben und Sein und das des Univerſums ausmacht, verfeſtigen zu einer individuellen *μοῖρα* und einem *ἀπόσπασμα*, zu einem feſten abgeriſſenen Theile des Göttlichen, das der Einzelne in ſich trägt und das beſtimmend auf ihn einwirkt, und nur ganz identiſch hiermit iſt es, wenn ſich bei ihnen ebenſo die *εἱμαρμένη*, die bei Heraklit als das kosmologiſche Werdensgeſetz flüſſig erhalten bleibt, zu einem auch die individuellen Schickſale des Einzelnen beſtimmenden Verhängniß, wie in der dichteriſchen Vorſtellung, wieder verfeſtigt.

Es iſt übrigens durch die bisherige Entwickelung dargethan, wie auch die Ethik der Stoiker durchaus auf der Grundlage des heraklitiſchen Syſtems und ſeiner Ethik beruht. Die Hingabe ans Allgemeine, die Negation und Verachtung des ſinnlichen und individuellen Seins, die Richtung des individuellen Geiſtes auch in Geſinnung und Handlung auf das kosmologiſche Ganze[1]), die wohlgefällige ſpeculative Billigung auch des

1) Man vgl. ihren Grundſatz, daß der Menſch das Weltall nachahmen müſſe und hierüber oben Bd. I. p. 166, 1.

Digitized by Google

dem Menſchen Negativen — dieſe Grundlage der ſtoiſchen Ataraxie — alle dieſe Hauptbeſtimmungen der ſtoiſchen Ethik haben die Stoiker von Heraklit nur aufgenommen und es iſt ein Irrthum, zu glauben, wie bisher geſchieht, daß die Stoiker in ihrer Ethik ſelbſtändig geweſen wären. Sie haben ihre Ethik nur ganz ebenſo wie ihre Phyſik und Theologie Herakleitos entlehnt.

Selbſtändig gegen Heraklit ſind ſie nur in ihrer ſubjectiven Logik und Dialectik; ſelbſtändig darin, daß ſie — was hiermit eng zuſammenhängt — die bei Heraklit ungeſchiedene geiſtige Subſtanz in dieſe Adern der Phyſik, Logik und Ethik ſcheiden und auslegen. Fortgeſchritten gegen Heraklit ſind ſie endlich hauptſächlich darin, daß die heraklitiſche proceſſirende Identität von Sein und Nichtſein ſich bei ihnen verinnerlicht hat und zu dem geworden iſt, was ſie bei Heraklit nur erſt ganz an ſich iſt, zum Begriff des Geiſtes als abſtracter Innerlichkeit des Selbſtbewußtſeins; daß alſo dieſer fortgeſchrittene Begriff des Geiſtes, wie er ſich durch die Philoſophie des Platon und Ariſtoteles und die geſammte Zeitentwicklung erzeugt hat, den tiefſten Punkt und die Bedeutung ihrer Philoſophie bildet. In jeder andern Hinſicht, und zumal in der Aufrollung dieſes Gedankenpunkte szu einem Univerſalſyſtem, ſtehen ſie ganz auf des Epheſiers Schultern und führen die Gedanken nur aus, die er über alle Gebiete des Geiſtes gehabt hat. Sie ſind mit einem Worte nur als eine in Form der Verſtandeslogik und Verſtandesdialectik vor ſich gehende nähere Ausführung und Entwicklung des heraklitiſchen Syſtems ſelbſt zu erfaſſen, bei welcher Entwicklung der heraklitiſche abſolute Begriff aber durch die anderweitige fortgeſchrittene Philoſophie und Zeitbildung bereits zu dieſer ſeiner eigenen Verinnerlichung gelangt iſt, nicht mehr blos als objective kosmologiſche Identität von Sein und Nichtſein, als Idee des Proceſſes, ſondern als die abſtracte Innerlichkeit des ſubjectiven Geiſtes gefaßt zu werden. Indem aber hiermit zugleich bei den Stoikern, zumal den ſpäteren, das wirkliche Verſtändniß der ſpeculativen proceſſirenden Identität der Gegenſätze bei Heraklit ſchwindet, geht der große ſpeculative Gehalt der heraklitiſchen Philoſophie bei ihnen in ſeichte Verſtandesreflexion und feſte Einſeitigkeiten verloren, in die ſie ſich nach allen Seiten hin verrennen. So wird ihre Theologie zur Allegorie, in welcher ſich die vielen Götter zu beſondern ſinnlichen und geiſtigen Eigenſchaften vereinzelnen, ſtatt wie bei Heraklit Momente des Begriffs zu bleiben, die den Gegenſatz an ſich haben (ſiehe §§ 10. 11.), ihr Feuer wird zu einem materiellen, der kosmologiſche heraklitiſche Weltproceß mündet in eine reale Welt-

Digitized by Google

verbrennung, ihre Ethik verflacht ſich in eine fade Verſtandes- und Reflexionsmoral und ſie verwickeln ſich in eine Menge von Widerſprüchen mit ihren eigenen Principien, deren wir nur ſehr wenige einzelne im Vorbeigehen flüchtig zu conſtatiren Gelegenheit genommen haben.

Die heraklitiſche Philoſophie aber haben wir nunmehr in ihrer Aufrollung und Selbſtentwicklung bis zu jenem Schlußſtein begleitet, welcher ewig den Schlußſtein aller wahren Philoſophie zu bilden hat und mit dem daher auch die Darſtellung derſelben zu ſchließen iſt, bis zur Idee der Freiheit.

Digitized by Google

Nachträge.

I) zu Bd. II. p. 45 zu den Worten: „zu welchem sich das kosmisch-elementarische Feuer bereits als seine von ihm durchwaltete reinste Darstellung und Verwirklichung verhält", gehört folgende Anmerkung:

Es ist in dieser Hinsicht eine ganz passende und der richtigsten Auffassung fähige Bezeichnung, wenn der Scholiast zu Hesiod (Poetae minor. ed. Gaisf. Vol. III. p. 456 aus den Allegorieen des Johannes Diakonus zur Theogonie) das Feuer bei Heraklit das „Erstgeborene" nennt, — — *ἄλλοι μὲν ἄλλως τῶν φυσικῶν ἀνδρῶν περὶ τῆς τῶν ὄντων φυσιολογοῦσιν· ὁ μὲν τὸ πῦρ τεθεὶς πρεσβυγενέστερον τῶν ἄλλων ὁποῖος Ἡράκλειτος.*

II) zu Bd. II. p. 346 muß es am Schluß weiter heißen:

Keinesfalls aber darf man etwa in den Worten des Clemens: *τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθη κρύπτειν ἀπιστίη ἀγαθή* irgendwie eine Bestätigung erblicken wollen für die thörichten Berichte Cicero's und Anderer (vgl. Bd. I. p. 34), Heraklit sei absichtlich dunkel gewesen, indem er, wie jene, aber nur dem Clemens angehörigen Worte, wenn man sie als heraklitische faßt, zu bestätigen scheinen könnten, etwa geglaubt, es sei gut, die Weisheit zu verbergen. Denn was wirklich nach Heraklit zu verbergen gut ist, ist — wir besitzen noch seine eigenen Worte darüber — nicht die Weisheit und Wahrheit, sondern im Gegentheil, der — Unverstand. So theilt uns Stobäos (Serm. T. III. p. 48. I. p. 100 Gaisf.) ein wörtliches Dictum des Ephesiers, in welchem auch die kleinen Jonismen noch beibehalten sind, mit: „*Κρύπτειν ἀμαθίην χρέσσον ἢ ἐς τὸ μέσσον φέρειν*". „Zu verbergen den Unverstand ist besser, als ihn zur Schau zu stellen." Die Treue der Anführung bestätigt sich auch durch die schon weniger wörtliche Weise, in der Plutarch. de audit. II. p. 41. A. I. p. 155 W. den Ausspruch citirt: *ταχὰ μὲν γὰρ οὐδὲ ἀμαθίην κρύπτειν ἄμεινον, ὥς φησιν Ἡράκλειτος,*

Digitized by Google

ἀλλ' εἰς μέσον τιθέναι καὶ θεραπεύειν und nochmals quod virt. doc. post. p. 439. D. p. 795. W.: ἀμαθίαν γὰρ Ἡράκλειτός φησι κρύπτειν ἄμεινον. Man vgl. damit das Bd. I. p. 200 sqq. erörterte Fragment, von welchem wir ſchon dort unſere Anſicht ausgeſprochen haben, daß es mit dem hier angeführten nicht ſchlechthin zuſammenfällt.

Digitized by Google

I. Index der Fragmente und Zeugniſſe.

Die auf die Punkte folgenden Zahlen bezeichnen die Seiten dieſes Werkes, und zwar die Zahlen nach II diejenigen des zweiten, die anderen die des erſten Bandes. — Zur leichteren Ueberſicht ſind, während alle ſchon bei Schleiermacher erörterten oder überhaupt angeführten Fragmente und Zeugniſſe keine weitere Bezeichnung tragen, die bereits bei Bernays, Zeller oder andern Nachfolgern Schleiermacher's zuerſt berührten durch ein vorgeſetztes †, diejenigen aber, welche in den bisherigen Darſtellungen Heraklit's unberückſichtigt geblieben waren, durch ein vorgeſetztes * unterſchieden. —

Wo etwa die Citate im Werke mit denen im Index in den Zahlen nicht genau ſtimmen, haben ſich in die Zahlen des Werkes Druckfehler eingeſchlichen, die im Index ſtillſchweigend berichtigt worden ſind.

*Aeneas Gazaeus, de immort. anim. p. 37. ed. Boiss.... 95, 2.
*— — p. 5.... 124 sq. 186 sq.
*— — p. 7.... 125 n.
Alexander Aphrod. de fato VI. p. 16. ed. Orelli... II, 451.
*— Comm. in Ar. de Prima Philosophia, Venet. 1551. interpr. Jo. Gen. Sepulveda, lib. IV. p. 33. B. p. 48. A. p. 61.... 80, 7. 82, 1. 83, 1.
*— — ap. Brandis. Schol. in Arist. Vol. IV. p. 630. ed. Berol.... II, 5.
*— — — p. 670.... 295.
— Comment. in Arist. Meteorol. f. 90. a.... II, 170 sq.
— Comm. in Ar. Top. f. 43.... 290.
— ap. Simplic. Comm. in Ar. de Coelo ... II, 177—181. 200.
*Ammonius, Comm. in Ar. Categ., Venet. Ald. 1503. f. 3. ...294 sq.
*— — f. 37.... 300.
*— Comm. in Ar. de Interpret. f. 15. u. f. 30. b.... II, 385.
— — f. 4.... 291.
*Anonymi ἔκθεσις ῥητορικὴ ap. Walz. Rhet. Graec. T. III. p. 740.... 80.
*Codex Anonymus Urbinus ap. Brandis. Scholia in Aristot. Vol. IV. p. 547. ed. Berol.... 292, 3.
Marcus Antoninus III, 3.... II, 127. 203.
— IV, 42.... II, 289 sqq.
— IV, 46.... 281. II, 277. 358, 1. 359, 1.
— X, 7.... II, 127.
Apulejus de mundo p. 266. Bip... 107.
Aristoteles, de anima I, 2. p. 405. B.... 143 sqq. (cf. 57.) 289. II, 328 sqq. 340, 1. 419.
Arist. de Coelo I, 10. p. 279.... II, 172 sqq.
— — III, 1. p. 298.... II, 21 sqq. 154 sqq.
— Eth. Eudem. II, 7. p. 1223.... II, 446.
— — VII, 1. p. 1235.... 118.
— Eth. Magn. II, 6. p. 1201.... 30.
— Eth. Nicomach. II, 2. p. 1105.... II, 447.
— — VII, 5. p. 1147.... 30. 304.
— — VIII, 2. p. 1155.... 90. 114. cf. II, 257, 1.
†— — X, 5. p. 1176.... 202 sq.
— Metaphys. I. c. 6. p. 20. Br. p. 987. B.... 289.
— — III, 3. u. 4. p. 67. ed. Brand. p. 1005. Bekk.... 9 n. 79 sq.
— — III. c. 5. p. 79. Br. p. 1010. B.... 291 sq.
*— — III. c. 5. p. 80. ed. Brand. p. 1010, 35. B.... 50 sqq. 65. 132, 3.
— — III. c. 7. c. 8. p. 85. Brand. p. 1012. B.... 80—83.
— — XI. c. 5. p. 220. Brand. p. 1062. B.... 80—83.
— — XI. c. 10. p. 233. Br. p. 1067. B.... II, 163 n.
*— Meteorol. I, 9. p. 346. B.... II, 119, 1.
— — I. c. 14. p. 352.... II, 164 sqq. 232 sq.
†— — II, 2. p. 354.... II, 101.
— — II, 2. p. 355.... II, 104.
— de mundo c. 5. p. 396.... 73.
— — c. 6. p. 401.... 202.
— de part. anim. I, 5. p. 645... 275.
— Phys. ausc. I, 2. p. 185.... 11. 80. II, 57, 1.

Aristoteles Phys. ausc. I, 6. pag. 189. . . . II, 48. 228.
— — III, 5. p. 205. . . . II, 154. 163. u. n.
— — VIII, 3. p. 253 . . . II, 248. 324, 1.
— Polit. V, 11. p. 1315 . . . II, 446.
*— Problem. XIII, 6. p. 908 . . . 162. 43 u.
†— — XXIII, 30. p. 934 . . . II, 103. 123 sq.
— Rhetor. III, 5. p. 1407 . . . 2. u. 31. II, 268 u. n.
— de sensu et sensili c. 5. pag. 443 . . . II, 325.
— Topic. VIII, 5. p. 155 . . . 80. 85 u.
*Arnobius adv. Gent. II. c. 10. p. 53. ed. Orelli. . . . II, 54.
*— — V. c. 29 . . . 205 sq.
*Asclepius ap. Brandis. Schol. in Ar. Vol. IV. p. 652. ed. Ber. . . . 84. cf. 28, 1.
Athenaeus XIII. p. 610. Cas. . . . II, 308.
†— V. p. 178. f. . . . II, 319.
*Athenagoras, Legat. pro Christ. p. 16. ed. Ox. . . . 117 sq.
*— de mort. resurr. p. 198 . . . II, 271 sq.
*S. Augustinus, de civit. Dei VI. c. 5 . . . 138, 2.
*Basilius Magnus, de legend. gent. libr. Or. ed. J. H. Majus, Francof. 1714 p. 33 . . . 137, 5.
*Basilii Schol. in Greg. Naz. . . . 157, 3.
†Censorinus de die natali c. XVI. p. 79. Haverkamp. . . . II, 124. 192.
†— — c. XVIII. p. 92 . . . II, 192. 208 n.
*Chalcidius in Timaeum p. 330. ed. Meurs. . . . II, 324.
*— — p. 346. . . . II, 341 sq.
*— — p. 396. . . . II, 449, 2.
*— — p. 420. . . . II, 341, 1.
*— — p. 423. . . . II, 27.
*Cicero de fato c. 17. p. 635. Mos. . . . II, 459.
— de nat. deor. III, 14. p. 540. Creuz. et Mos. . . . II, 5.
— Tuscul. Disp. V, 36 . . . II, 442.
Clemens Alexandrinus, Cohortat. ad gent. II. p. 18. ed. Potter. . . . 241 sq.
— — II. p. 30 . . . 204 sqq.
— — IV. p. 44 . . . 269.
— — V. p. 56 . . . 138, 2. II, 30 sqq.
*— Stromata I. initio . . . 302, 1.
— — I, 15. p. 358. Potter. . . . 29.
— — I, 18. p. 373 . . . II, 308.
Clemens Stromata II, 2. p. 432 . . . II, 276 sq.
— — II, 4. p. 437 . . . II, 356.
— — II, 5. p. 442 . . . II, 280.
— — III, 3. p. 516 . . . 133 sqq., vgl. II, 433 sq.
— — III, 3. p. 520 . . . II, 319 sq.
— — IV, 2. p. 565 . . . II, 313.
— — IV, 3. p. 568 . . . 375.
— — IV, 4. p. 571 . . . II, 433.
— IV, 7. p. 586 . . . II, 433. 435.
— — IV, 22. p. 628 . . . II, 295 sqq.
— — IV, 22. p. 630 . . . 278.
— — V, 1. p. 649 . . . II, 321 sqq. 162, 1.
— — V, 8. p. 676 . . . 20.
†— — V, 9. p. 682 . . . II, 304 sq. 435.
— — V, 14. p. 699 . . . II, 347.
— — V, 14. p. 711 . . . II, 55 sqq. 144 sqq. 159 sqq.
— — V, 14. p. 712 . . . 157.
— — V, 14. p. 716 . . . II, 268, 1.
— — V, 14. p. 718 . . . 26 sqq. 240 sq. 341 sqq. II, 367 sqq.
— — ib. ib. . . . II, 279.
— — ib. ib. . . . II, 440.
*— — V, 14. p. 733 . . . II, 312.
— — VI, 2. p. 746 . . . 13. 181. vgl. II, 66, 1. u. 75, 2.
— Paedagog. 1, 5. p. 111 . . . 243 sqq. vgl. 263 sqq. u. 57.
— — II, 2. p. 184 . . . 191. 199.
— II, 10. p. 229 . . . II, 28. 39.
— — III, 1. p. 251 . . . 137.
*Davidius Prolegom. in Isag. Porphyr. in Ar. Categ., ap. Brandis. Scholia in Arist. Vol. IV. p. 19. ed. Berol. . . . 32 sq. 2. u.
Demetrius de elocut. § 192 . . . 31.
Diogenes Laert. I, 23 . . . II, 206, 1. 458.
— VIII, 5 . . . II, 309 sqq.
— IX, 1 . . . 335 sqq. vgl. II, 198 u. n. u. 342. 366 sqq.
— IX, 1 . . . II, 308.
— ib. ib. . . . II, 454 sqq.
— IX, 2 . . . II, 433.
— IX, 5 . . . 302 sq.
— IX, 6 . . . II, 345, 1.
— IX, 7 . . . II, 300.
†— IX, 7 . . . II, 357 sq.
— IX, 8 . . . 126. 128 sqq. 177, 1. II, 136 sq. II, 246 sq.
— IX, 7. u. 8 . . . 117.
— IX, 8 . . . II, 201.
— IX, 8 . . . 290, 6.
— IX, 9 . . . 275.
— IX, 9 . . . II, 70. 99 sq. 102.

Digitized by Google

*Dio Chrysost. Or. LV. p. 558 ... 302, 1.
Elias Cretensis ad Gregor. Naz. Or. XXIII. p. 387 ... 272 sq.
*Epicteti Enchirid. c. 15 ... 372, 2.
Etymol. Magn. s. v. βίος p. 198 ed. Sylburg. ... II, 412.
Eusebius Praep. Ev. VIII, 14. p. 399 Par. ... 195.
*— — XI, 19 ... II, 40.
— — XIII, 13. p. 676. ... II, 63.
— — XIV, 3. p. 720 ... II, 50 sq. 137, 1. 199 sq.
*— — XIV, 24. p. 772. ... II, 144, 4.
— — XV, 2. p. 821 ... 297 sqq.
* — Or. de laud. Constant. p. 613. ed. Par. ... 270, 1.
* — p. 659 ... 270, 1.
Eusthatius Schol. ad Iliad. I. v. 49. p. 31 ... II, 412.
— — II. XVIII. v. 251. p. 467 ... II, 454, 1.
*— — II. XXIII. v. 261. p. 282 ... 193, 1.
Galenus Hist. phil. II, 33. p. 261. K. ... 331.
*— — IV. p. 276 ... II, 103.
— Quod anim. mor. T. IV. p. 786 ... 194. 200.
— in Hippocr. περὶ τροφῆς XV. p. 411 ... 173.
*Aulus Gellius, noct. attic. praefat. ... 275.
Georgius Cedrenus Hist. Comp. T. I. p. 276. ed. Bonn. ... 319, 4.
Glycas Annal. I. p. 74 ... 193.
*S. Gregorius Nazianzenus Orat. de paup. amor. c. XX. p. 270. ed. Par. ... 264, 2.
*— Or. XXV. c. 15. T. I. p. 466 ... 273.
*— Or. funebr. in Caesar. c. 22. p. 17. de Sinner. ... 157, 3.
*— Epist. 70. in Philagr. ... 273.
*S. Gregorius Nyssenus, de anim. et res. p. 114. Krabing. ... 120 n.
*— — p. 122 ... 290, 6. vgl. II, p. 409, 1.
*— — p. 136 ... 287, 3.
*— — p. 138 ... 301, 1.
*— de hom. opif. c. 13 ... 293, 1.
Heraclides Alleg. Hom. pag. 442. Gale. ... 28. 33. 237.
— — p. 442 ... 170 sq. vgl. 79. 296 sq.
— — p. 442 ... 137.
— — p. 446 ... II, 32 sqq. 92 sq.
— — p. 468 ... II, 52.
*Hermias Irris. gent. p. 214. ed. Ox. ... 152 n.
Hermias Irris. gent. p. 223 ... II, 47.
*Hermias in Plat. Phaedr. p. 73. ed. Ast. ... 195.
*Hesychius in Ἐδίζησα I. p. 1084. Albert. ... 302, 1.
Hierocles in Carm. aur. p. 186. Cambr. ... 137 sq.
*Himerius Or. XI. § 2. p. 575. Wernsd. ... 122 n. II, 239.
Hippocrates περὶ τροφῆς II. p. 24. Kuehn. ... 173.
†— de carnibus I. p. 425. K. ... II, 18. 82. 351, 1.
Jamblichus de Myst. Aeg. I. c. 11. p. 22. Gale. ... 156 n. 273.
— — Sect. III. c. 8. p. 68 ... 29.
*— — Sect. III. c. 15. p. 79 ... 21 sq.
— vit. Pythag. pag. 173. pag. 362. Kiessl. ... II, 442.
— Protrept. p. 140. p. 334. K. ... II, 447.
— ap. Stob. Ecl. Phys. I. pag. 896 ... 123 sq.
* — ap. Stob. Serm. T. 81. p. 472 ... 22, 2. vgl. 113, 1.
†Joannes Siculus εἰς τὰς ἰδέας τοῦ Ἑρμογένους apud Walz. Rhetorr. Gr. VI. p. 95 ... II, 270 sq.
*— — ib. T. VI. p. 197 ... 31, 2.
*Julianus Or. VI. adv. Cyn. p. 185. A. ed. Spanh. ... 302. 1.
*— VII. p. 216 ... II, 272, 1.
*— Or. VII. in Herael. p. 226. C. ... 320.
* — Cyrill. c. Julian. p. 283. C. D. ... II, 40. vgl. I, 371.
Lucianus Vit. auct. c. 14 ... 78. 132, 1. 137. 182. 244 sqq.
* — quomodo hist. sit conscr. T. IV. p. 161. Bip. ... 117.
*Jo. Laur. Lydus, de mensib. c. V. p. 36. ed. Bonn. ... II, 110, 3.
* — — c. VI. p. 38. ed. Bonn. ... II, 196, 3.
* — de Ostent. p. 350. Hase. ... 138, 2.
*Macrobius Somn. Scip. I, 2. p. 11. Bip. ... 237.
* — — I. c. 20. p. 98 ... II, 110, 3.
*Martianus Capella I. § 87. p. 126. Kopp. ... II, 31.
*— II. § 213. p. 246. ... II, 30, 2.
*— VII. § 738. p. 592 ... II, 22 sqq. 77. vgl. 93—96.
Maximus Tyrius Dissert. X. p. 175. Reisk. ... 137.
— — XLI. p. 285 ... 136. II, 53.

*Michael Ephesius Schol. in IV. libr. Arist. de part. Anim. ed. Florent. 1548. f. 80. ... 275.
*Mythographus Vaticanus ap. Ang. Mai Coll. Classic. auct. III, p. 170 ... II, 5. 421.
Nemesius de nat. hom. p. 28. Plant. ... 163.
— — p. 168 ... 333. II, 458 sq.
Nicander Alexipharm. v. 177. et Schol. ad h. l. ... 121 n.
*Nicephorus Blemmidas, Orat. qualem opp. etc. ap. Ang. Mai Script. Veterr. Coll. nova T. II. pag. 633 ... 80.
†Olympiodor. Comm. in Ar. Meteor. f. 33 ... II, 122.
†Origenes c. Celsum I. p. 325. Delarue. ... 272.
— — V. p. 588 ... 320.
— — VI. p. 638 ... II, 450.
— — VI. p. 639 ... II, 451.
— — VI. p. 663. ... 115 sqq. 374.
— — VII. p. 738 ... 269.
*— Philosophumena I. c. 4. p. 884. Del. ... II, 196, 3. I, 304, 2.
*— — V, 16. p. 132. Miller ... 181 n.
†— — IX, 9. p. 280 ... 339 n.
†— — ib. ib. ... II, 274 n.
†— — IX, 9. p. 281 ... 265 n.
†— — ib. ib. ... II, 276 n. 413 n.
†— — ib. ib. ... II, 315 n.
†— — IX, 10. p. 282 ... 138 n.
†— — ib. p. 283 ... 144 n.
†— — ib. p. 282 ... 169 n.
†— — ib. ib. ... 175 n.
†— — ib. p. 283 ... 185 n. II, 205 n.
†— — ib. ib. ... 236 n. II, 149 sqq.
†— — ib. ib. ... II, 7 n. 152.
†Phaedrus de nat. deor. p. 19. Petersen. ... 77.
†— — ib. ... 172. II, 145, 1.
Philo, Alleg. Leg. lib. I. fin. p. 65. Mangey ... 155.
— — lib. III. p. 88 ... 232. II, 135.
*— de anim. sacr. idon. II. pag. 243 ... 232 sq.
*— de profug. T. I. p. 555 ... 320.
*— — p. 476. P. p. 573. Mang. ... II, 272, 1.
*— de provident. II. § 109. p. 117. Auch. ... 196.
— quis rer. div. p. 503 ... II, 265 sqq.
— quod mund. sit incorr. p. 958. p. 508. M. ... 181. II, 75, 2. 135 sq.
†— Quaest. in Gen. II. § 5. p. 83. Auch. ... II, 125.
† Philo, Quaest. in Gen. III. § 5. p. 178 ... II, 97 sq. 266 sq. vgl. I, 195, 1.
*— — p. 238 ... 24.
*— — p. 360 ... 155 n.
— fragm. ap. Euseb. Pr. Ev. VIII. c. 14 ... 195.
*Jo. Philoponus Comm. in Ar. de anima ed. Vict. Trincavell. Venet. 1535. A. 4. und B. 14 ... 152 n.
— — C. 7 ... II, 334. 339 sq. I, 184.
*— — C. 10. ... II, 419 sq.
*— Proleg. in Arist. Categor. ap. Brandis. Schol. in Ar. Vol. IV. p. 35. ed. Berol. ... 293.
*— Comm. in Ar. Phys. Ausc. Venet. 1535. a. 9 u. 10. .. II, 340, 3.
*— — b. 3 ... 81, 2.
*— contr. Procl. de mundi aetern. Venet. 1535. II, β. ... 290.
Philostratus Epist. Apollon. XVIII. p. 391. Olear. ... 315. II, 301.
Platonis Cratyl. p. 396 ... II, 420.
— — p. 401. A. ... 289.
— — p. 402. A. ... 13 sqq. 291.
*— — p. 411. D. ... II, 106 sq.
— — p. 412. A. ... II, 338 sqq.
— — p. 412. D. sqq. ... 322 sq. 329 sq. II, 12 sqq.
— — p. 413. E. ... 287.
— — p. 440. C. ... 303. II, 385 sqq.
— Hippias Maj. p. 289. A. ... 139.
*— Lysis p. 215 sq. ... 164.
†— Phaedo p. 90. C. ... 86 sq. 279, 1. 284, 1. vgl. 303.
— Philebus p. 43. A. ... 286.
*— Politicus p. 269 sqq. .. II, 216 sqq.
— de republ. p. 498 ... II, 102.
— Sophist. p. 242 D. ... 72. II, 128—134. 253—260. vgl. 267.
— Sympos. p. 187. A. ... 90. 177. 209. II, 128—134. 253—260. u. 267.
— Theaetet. p. 152. E. ... 287.
— — p. 153 ... II, 17. 448.
*— — p. 153. D. ... II, 114. 119.
— — p. 153. E. ... II, 315 sq.
— — p. 156. A. ... 289.
— — p. 160. D. ... 289. II, 360 u. n. 2.
— — p. 181 ... II, 252.
— — p. 183. A. ... 85 sq.
*Plotinus Ennead. I. lib. VIII. p. 75. p. 143. Creuzer. ... II, 230, 1.
*— — II. lib. I. p. 97. p. 181. Cr. ... II, 105.
*— — III. lib. VI. p. 316. p. 579. Cr. ... II, 231 n.

*Plotinus Ennead. IV. lib. VIII. p. 468. p. 873. Cr. ... 131 u. n. 2. 132, 1. vgl. 302.
*— — IV. lib. VIII. p. 473. p. 881. Cr. ... 132. vgl. II, 398.
*— — V. lib. I. pag. 483. p. 900. Cr. ... 320.
*— — V. lib. I. pag. 490. p. 912. Cr. ... II, 158.
*— — V. lib. IX. p. 559. p. 1033. Cr. ... 302.
Plutarchus Amat. p. 755. E. p. 29. Wytt. ... II, 446.
— de anim. procr. p. 1014. p. 129. W. ... II, 55, 1.
— — p. 1026. p. 177. W. ... 25. sqq. 91. 97—104. 331.
— aqu. et ign. comp. p. 957. p. 879. W. ... II, 121.
— de aud. poet. II. p. 28. p. 106. W. ... II, 280.
— — p. 43. D. p. 164. W. ... f. Nachtrag.
— Camill. p. 137. Fragm. XXX. p. 863. W. ... II, 455.
— adv. Colot. p. 1115. p. 565. W. ... 2, 1.
— — p. 1118. p. 569. W. ... 301.
*— — p. 1124. p. 594. W. ... II, 428, 2.
— Consol. ad. Apoll. p. 106. E. p. 422. W. ... 158. 259, 2. II, 107. 291 sqq. vgl. 1, 74, 1.
— Coriolan. p. 224 ... II, 447.
*— de def. Orac. p. 415. p. 700 ... 274.
— — p. 415. E. p. 702. W. ... 236 sq. 13. II, 124. 128.
— — p. 432. F. p. 767. W. ... 193 sq. 197.
— de *E* ap. Delph. c. VIII. p. 388. E. p. 591. W. ... 221 sqq. II, 52 sq.
*— — c. IX. p. 388. E. p. 592 sqq. W. ... 225 sqq. 337 sq. II, 219, 2 sqq. 229 sqq.
— — II. p. 392. B. p. 605. W. ... 50. 74. 292.
— — p. 392. C. p. 606. W. ... II, 53.
— de esu carn. p. 955. E. p. 47. W. ... 195. 197.
— de exilio p. 604. p. 434. W. ... 351.
— de fac. lun. p. 943. p. 820. W. ... II, 325.
— de fortuna p. 98. C. p. 385. W. ... II, 121.
— de garrulo p. 511. C. p. 58. W. ... 42.
— de ira cohib. p. 457. D. p. 867. W. ... II, 447.
— de Is. et Os. pag. 362. p. 483. W. ... 204 sqq.
— — p. 369. p. 512. W. ... 90.
Plutarchus de Is. et Os. p. 370. D. p. 517. W. ... 117. 119.
— — ib. ib. ... 351.
— — p. 382. B. p. 563. W. ... 313. sq.
— Plac. I, 3. p. 529. W. ... II, 50 sq. 137, 1.
— — I, 13. p. 552. W. ... II, 334, 1.
— — I, 23. p. 558. W. ... 321.
— — I, 27. p. 560. W. ... 324. 332.
— — I, 28. p. 560. W. ... 329, 1.
— — II, 21. p. 584. W. ... II, 111.
— — II, 28. p. 589. W. ... II, 122.
— — II, 32. p. 593. W. ... II, 191.
*— — III, 17. p. 615. W. ... II, 110, 1.
— — IV, 3. p. 623. W. ... 163 n.
— — V, 24. p. 672. W. II, 123.
*— de prim. frig. p. 949. p. 843. W. ... 159, 1. II, 9. 51.
*— — p. 950. E. p. 850. W. ... II, 51, 1.
— de Pyth. Orac. p. 397. p. 627. W. ... 29.
— — p. 404. E. p. 657. W. ... 20.
— Quaest. nat. p. 912. p. 685. W. ... 297.
— Quaest. Plat. p. 999. E. p. 68. W. ... II, 452.
— — p. 1007. E. p. 101. W. ... 248 sq. II, 112 sqq. vgl. 209—213, 1.
— Romul. p. 35. 36. ... 191.
— an seni sit ger. p. 787. C. p. 161. W. ... II, 279.
— de ser. num. vind. p. 559. C. p. 254. W. ... 291, 4.
*— p. 565. W. ... 182, 3. vgl. II, 422, 1.
— Sympos. p. 644. F. p. 622. W. ... 200.
— — p. 669. p. 733. W. ... 319.
— de superstit. p. 166. C. p. 658. W. ... II, 289 sqq.
*— Terrestr. an aquat. p. 964. E. p. 913. W. ... 123 sq. 139 u. n. 2. 140 sq. 279, 1. 350.
— quod virt. doc. p. 439. D. p. 795 ... f. Nachtrag.
*— fragm. ap. Stob. Serm. p. 69. p. 876. W. ... 20.
*— fragm. ap. Stob. Serm. Tit. 18. p. 165 ... 201.
— fragm. ap. Stob. Serm. CXIX; de ser. num. vind. p. 147. ed. Wytt. ... 278.
Pollux Onomastic. V. p. 163 ... 320.
Polybius XLII, 27 ... II, 233.
Porphyrius de antr. Nymph. c. X. p. 257. H. p. 11. v. Goens. ... 181 sq. 155.

Porphyrius de antr. Nymph. c. XXIX. p. 268. H. p. 27 v. G.... 23. 96 sqq. 111 sq. vgl. II, 98, 1.
*— περὶ τῶν πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμῶν XXXIII. p. 78. Holst. . . . 198.
†— ap. Schol. in Il. ed. Bekk. p. 392 . . . 87 sq.
Proclus in Alcib. I. p. 225. Creuz. . . . II, 302 sqq. 435. 438 sq.
*— in Parmen. p. 12. Cous. . . . II, 363 sqq.
— in Timaeum p. 36. ed. Bas. . . . 181.
— — p. 31 . . . II, 308.
— — p. 54 . . . 117.
*— — p. 24 . . . 117.
*— — p. 56 . . . 195, 4.
— — p. 101 . . . 243 sqq.
— — p. 106 . . . II, 305.
— — p. 334 . . . II, 105 sq.
*Scholia in Hesiod. ap. Gaisford. Poet. minor. III. p. 456 . . . f. Nachtr.
Scholia in Iliad. VI. 104. ed. Villoison. . . . 92 sqq.
— — XVIII, 107. ed. Vill. . . . 119.
*— — XVII, 490. ed. Bekk. p. 505 . . . 127 u.
*— — ed. Bekk. p. 630 b. . . . 320, 7.
*— — ap. Matranga, Anecd. graec. p. 392 . . . II, 412.
†— in Plat. Rep. ap. Bekk. Comm. Crit. II. p. 409 . . . II, 117.
†Seneca Ep. XII. T. III. p. 33. ed. Bip. . . . 33. II, 457.
†— Ep. LVIII. T. III. p. 172 . . . 300 sq.
*Servius in Virg. Aen. IX, 186 . . . 321 sq.
Sextus Empiricus adv. Math. I, 301 . . . 33 sq.
— — VII, 7 . . . II, 428, 1.
— — VII, 126 . . . II, 317, 318 sqq.
— — VII, 129. 349 . . . 315.
— — VII, 130 sqq. . . . 315 sqq. II, 263. 282 sqq. 414 sqq.
— — VII, 349 u. VIII. 256 . . . 315.
— — VIII, 8 . . . II, 344.
— — IX, 360. X. 230 . . . 318. II, 78.
†— — X, 216. 232 . . . 358 sq. 360. II, 96. 121. 211.
— Pyrrh. Hypot. II, 59. (cf. I, 210) . . . 66. 84 sq.
— — III, 115 . . . 290, 6.
— — III, 230 . . . 157.
Simplicius in Ar. de anima f. 8 . . . II, 341.
— in Ar. Categor. p. 105 b. . . . 119 sqq. II, 10.
— in Ar. de coelo f. 68 b. . . . II, 55, 1. 176 sqq.
— — f. 137 . . . II, 20 sqq.
Simplicius in Ar. de coelo f. 145. 148 . . . II, 10.
*— — f. 151, b. . . . II, 5.
— in Ar. Phys. f. 6. a. . . . II, 52.
— — f. 6. a. f. 310 . . . II, 47. 247.
— — f. 8. a. . . . II, 5.
— — f. 11. a. . . . 81, 2. 91. 113.
— — f. 17. a. . . . 288. (vgl. 74. 50. 66 sqq.)
— — f. 17. a. u. b. . . . 290. 291, 4.
— — f. 207. b. . . . 290, 6.
— — f. 257. b. . . . II, 157 sqq. 200 sq.
*— — f. 308. b. . . . 291.
Stobaei Ecl. Phys. p. 58 . . . 325. II, 199. 368.
— — p. 178 . . . 329. 332. II, 199. 368.
— — p. 264 . . . II, 191.
— — p. 350 . . . II, 334, 1.
— — p. 396 . . . 291, 2.
*— — p. 454 . . . 158.
— — p. 594 . . . II, 88.
— — p. 690 . . . 73.
— — 894 . . . 123.
— — p. 906 . . . 132. 141.
— Serm. Tit. III. p. 48. Gessn. T. I. p. 100. Gaisf. . . . 344—349.
— ib. ib. . . . II, 281. 343. 418. 431 sqq. vgl. I, 310.
— ib. ib. . . . II, 273 sq.
— ib. ib. . . . 133. II, 448.
— ib. ib. . . . f. Nachtrag.
— — Tit. 4. p. 55. T. I. p. 114. G. . . . II, 319.
— — T. 5. p. 74. T. I. p. 151. G. . . . 193. II, 344.
— — ib. ib. . . . 199.
— — T. 17. p. 160. T. I. p. 309. G. . . . 194. 198 sq.
— — T. 18. p. 165. T. I. p. 319. G. . . . 201.
— — T. 21. p. 177. T. I. p. 344. G. . . . 303.
*— — T. 38. p. 236. T. II. p. 80. G. . . . II, 442.
— — T. 102 p. 559. T. III. p. 306. G. . . . II, 452.
Strabo I. c. 1. p. 8. Tsch. . . . II, 115 sqq.
*— X. p. 467 . . . II, 272, 1.
— XIV. p. 542 . . . II, 442.
*— XVI. fin. . . . 320, 7.
Suidas v. Ἀγχιβατεῖν u. Ἀμφιβατεῖν p. 84. u. 308. ed. Bernh. . . . II, 416 sq.
— v. Ἀναρίθμητος pag. 383. ed. Bernh. . . . II, 287, 1.

Digitized by Google

Suidas v. Ποστοῦμος II. p. 380. B. ... 301.
— v. Ἡράκλειτος p. 883. B. ... 319.
*— Synesius de insomn. p. 140. Petav. ... II, 239.
Tatianus Or. ad Gr. p. 11. Ox. ... 302, 1. II. 345, 1.
Tertullianus de anim. c. IX. u. c. XIV. ... 152 n.
*— — c. XVII. p. 318. Rig. ... II, 319.
— adv. Marc. II. p. 475. R. ... 173.
Themistius Or. V. ad Iov. p. 69. Hard. ... 24. 98 sqq. II, 272, 1. 273.
*— Or. XII. ad Val. p. 159. H. ... daselbst.
— in Ar. de anim. f. 67. a. ... II, 332.
— in Phys. f. 33. b. ... II, 164, 1.
*Theonis Progymnasmata ap. Walz. Rhetorr. gr. T. I. p. 187 ... 31, 2.
Theodoretus Vol. IV. p. 712. ed. Hal. ... II, 279.
— Vol. IV. p. 716 ... II, 356 sqq.
— ib. p. 718 u. 798 ... II, 111.
— ib. p. 824 ... 153.
— ib. p. 851 ... 332.
— ib. p. 912 ... II, 433.
— ib. p. 913 ... 278. 280.
— ib. p. 984 ... II, 450.
Theodor. Prodrom. ap. Boisson. Anecd. Nov. p. 49 ... II, 287. 1.
†Theophrastus Fragm. VIII. c. 9. T. I. p. 809. Schn. ... 75.
— T. I. p. 647 ... II, 326.
*Tzetz. Chiliad. II, 721. Kiessl. ... 170.
*Varronis Fragm. p. 269. Bip. ... 321, 3.

II. Index der Schriftsteller.

Die in diesen Index aufgenommenen Autorenstellen sind solche, die ohne grade als Zeugnisse bezeichnet werden zu können, dennoch über Philosophie und Fragmente Heraklit's Licht verbreiten oder solches von ihnen empfangen.

S. Ambrosii Hexaemeron I. c. 6. T. I. p. 8. ed. Venet. 1781 ... II, 80.
Anonymi Fragmentum (Censorinus de die nat. p. 129. ed. Haverk. p. 146. ed. Lind.) ... II, 80. 83 sq.
— — expl. et emend. ... II, 89 sqq. 94. 148.
Anonymus ap. Boisson. Anecd. gr. II. p. 474 ... II, 271, 1.
Anonymi Confess. S. Cypriani, Opp. p. CCXCVII, 2. ed. Baluz. ... II, 84, 1. 257, 1.
Marc Antoninus II, 12. expl. et em. ... 282, 1. vgl. 101 n.
II, 14. u. IX, 28 ... 89 n.
II, 27 ... II, 453.
III, 9 ... 102.
IV, 1 ... 310, 1.
IV, 14 ... 101 n. 281, 1.
IV, 21. expl. ... 282, 1. II, 297 sq.
IV, 24 ... 249, 1.
Marc. Anton. IV, 42. expl. ... 141, 2.
IV, 46. expl. ... 281 sq.
V, 13. expl. ... II, 202.
V, 21. expl. ... 116 n. 102. 330.
V, 24 ... 333.
V, 30. expl. ... 103.
V, 32. ... 329, 2.
VI, 4. expl. ... 151.
VI, 9. expl. (u. IV, 27) ... 78 sq. 312.
VII, 10 ... 101 n.
VII, 55 ... 103.
VIII, 54. expl. ... 318, 1.
VIII, 57. expl. ... 109 n.
IX, 9. u. XI, 18 ... 103.
X, 5. expl. ... 377.
X, 28. expl. ... 376 u. n. 2.
XII, 1. expl. ... II, 278.
Archilochus ap. Suidam v. Πυῤῥώνιοι ... II, 456.
Aristoteles de coel. I, 10. p. 279. sq. B. expl. ... II, 172—176.
— Metaph. p. I, 8. p. 958 ... II, 334, 1.

Digitized by Google

Aristoteles Metaph. III. c. 5. p. 1010. expl. . . . 50 sqq. 65. 132, 3.
— Meteorol. I. c. 4. p. 341 B. ... II, 91, 1.
— — I. c. 9, 2. u. 5. p. 346. B. . . . II, 119, 1.
— — I. c. 14. p. 352 sqq. expl. ... II, 164—172.
— — III, 1. p. 371 . . . II, 88.
— Phys. Ausc. III. c. 4. p. 203 ... 308 sq.
— — IV. c. 13. p. 223 . . . 89 n.
— Polit. I. c. 2. p. 1253. B. ... 345.
— — heraclitissans. III. c. 3. pag. 127 B. . . . 300.
— Problem. XVII, 3. p. 916 ... 89 n.
— ap. Etymol. M. p. 33 . . . II, 85.
— ap. Synes. Or. pag. 48. Petav. . . . 213, 1.
Athenagoras leg. pro Christ. p. 28. Dech. expl. ... 331, 3. II, 34, 1.
— — p. 40. expl. . . . 108 n.
— de mort. resurr. p. 136 . . . 134, 3.
— — p. 178. u. p. 205. heraclitiss. . . . II, 298, 1.
Ausgustinus civ. Dei XII. c. 13. expl. . . . II, 189 sq.
— confess. VII. c. 13 . . . 372, 3.
— de Trin. IV. c. 16. heracl. ... 301, 1.
Basilii Homil. III. in Hexaem. 5. . . . II, 186, 1.
Basilius Magn. de leg. Gent. lib. Or. c. XIV. p. 46 . . . 285.
Cicero divinat. I, 55. expl. . . . 377.
— de fato c. 4. p. 570. M. expl. ... 377.
— de nat. Deor. I, 42 . . . 258.
— — II, 11. II, 15. II, 22. expl. . . . II, 36 n.
— — II, 15 . . . II, 13, 2.
— — II, 16 . . . 196.
— — II, 33. u. III, 12. expl. . . . II, 84 sqq. 148.
Cleanthis Hymn. in Jov. expl. ... II, 196.
Clemens Alexandr. Paedagog. II. c. 10. p. 229. P. emend. . . . II, 28, 1.
— Protrept. p. 12. Pott. . . . 213, 1.
— Stromata III, 3. p. 516. expl. ... 135.
— — IV. p. 164 . . . 258.
— — IV. c. 22. p. 628. P. emend. ... II, 295 sqq.
Cornutus de nat. Deor. c. XI. p. 35. Os. . . . II, 28, 1.
Damascius de princip. c. 125. p. 384. R. . . . 359, 1.
Dio Chrysostomus Or. XXX. p. 530. R. . . . 156. n.
Diogenes Laert. VII, 134. expl. ... II, 30, 1.
— VII, 135. 147. 156. expl. ... 331, 3. II, 34, 1.
— VII, 137 . . . II, 84, 1. 93.
— IX, 7. emend. . . . II, 357 sq.
Dionysius Halicarn. ap. Ang. Mai. Script. Vet. Coll. T. II. c. 36. p. 497 . . . II, 7 sq.
Epicteti Diss. I. c. 1. fin. ... 135. n.
— — I. c. 17. II. c. 14. III. c. 26 ... II, 424.
— — I. c. 29. expl. . . . 310. 103.
— — II. c. 23. expl. ... 102 sq. 116 sq.
— Enchirid. c. 31 . . . 340, 1.
S. Epiphanias Haeres. V. p. 12. Pet. expl. . . . II, 204, 1.
Euripidis Orest. v. 1006 . . . II, 233.
Euseb. Praep. Ev. XIII. c. 13. p. 676 . . . II, 63.
— — XIV. c. 13. p. 816. em. . . . 3. II, 375, 2.
— — XV. c. 18. p. 820 . . . II, 64.
— — XV. c. 19. p. 820 expl. ... II, 203.
— — XV. c. 20. p. 821 . . . II, 180, 2.
Iul. Firmicus de errore prof. relig. c. 27 . . . 258.
Gregor. Nazianz. Or. XLV. p. 720 . . . 109. n.
— heraclitiss. Or. de Paup. amor. c. 20. p. 270 . . . 264, 2.
— Carm. IV. v. 10 . . . II, 271, 1.
Gregor. Nyssenus de an. et res. p. 112 . . . II, 458, 2.
— — heraclitiss. p. 122 . . . 290, 6. II, 409, 1.
— — — p. 136 . . . 287, 1.
Heracliti Epistolae ... 42, 1. 165 sqq. II, 110, 3. 219, 2. 231 sqq. 437, 1.
Heraclitus Grammaticus ex Herodian. ap. Cramer. Anecd. Gr. III. p. 277 . . . II, 412, 2.
— ap. Etymol. Magn. v. *σκότος* ... II, 422 n.
Heraclides Alleg. Hom. p. 118. Sch. expl. . . . II, 115.
Hippocrates de arte p. 75. Kuehn. expl. . . . II, 394, 4.
— de diaeta I. p. 628. K. expl. ... II, 116, 1. 194, 1.
— — I. 630 sqq. expl. . . . II, 72—74. 142 sqq. 151.
— — I. p. 631 . . . II, 64.
— — I. p. 632 sqq. p. 639. K. ... 167. n.
— — I. p. 632. 633. expl. . . . II. 109, 2. 116, 1. 117*, 228. u. n. 1.
— — I. p. 632 . . . 76 n.
— — I. p. 633 . . . II, 276, 1. 389, 1.
— — I. p. 638. expl. ... II, 216, 3. 388, 1.

Hippocrates de diaeta I. p. 639. expl. ... II, 194, 1.
— — I. p. 639 ... II, 17. 230, 1.
— — I. p. 640 ... II, 439, 1.
— — I. p. 645. expl. ... II, 119.
— — I. p. 652 ... II. 258, 1.
— — I. p. 665 ... 203.
Homer. Il. VIII, 19 sqq. ... II, 113 sqq.
— Odyss. XVIII, 135 ... II, 456.
— — XVIII, 261 ... II, 454.
Horapollinis Hieroglyph. I. c. 11. u. 12. ... II, 227, 2.
— — II. c. 34. 35. 57 ... II, 240.
— — II, 116 ... 109, 2.
Iamblichus de Myst. Aeg. I. c. XI. p. 20. G. ... 23.
— — V. p. 61. G. ... 342.
— — VII. c. 1. p. 150. G. ... 23.
— ap. Stob. Serm. Tit. 81. p. 472. expl. ... 113. n.
Iulianus Or. I. p. 7. expl. ... 103.
Iustinus Martyr. Apolog. I. p. 45. expl. ... II, 202.
— — I, 46. p. 330 ... 372.
Lactantius Instit. div. I, 5. p. 18 ... 331, 3.
— — II. c. 10. p. 156 ... II, 72.
— — IV, 9. p. 291 ... 371.
— — (ex Chrysippo) VII. c. 23. p. 578 ... II, 187.
Lucian. Icar. Menipp. VII, 25. expl. ... 79.
Lucretius de rer. nat. I. v. 395. v. 408 ... 310.
— — III, 360 ... 316, 1.
Ioh. L. Lydus de mens. II. c. 38. p. 74. Bonn. ... 226, 6.
— — c. 38. p. 72. expl. ... 261.
— de Ostent. c. 46. p. 341 ... II, 113, 1.
Macrobius Somn. Scip. I, 2. p. 10. B. ... II, 272, 1.
— — II. c. 11 ... II, 209 n.
— Saturn. I. c. XVII. p. 291. B. ... II, 106, 1.
— — I. c. 18. ... 256.
Maimonides, heraclitissans, Constitut. de fundam. leg. c. 4. §. 10. p. 42 ... II, 140. n.
Malalas p. 684. ed. Bonn. ... 259.
Maximus Tyrius Diss. X. p. 182. R. expl. ... 111.
— — heraclitiss. XIX. p. 366 ... 43. n.
Minutius Felix Octavian. c. XXXII, 8 ... 109. n.
Mnaseas ap. Schol. Eurip. Phoeniss. v. 651 ... 257.
Nemesius de nat. hom. c. 38. p. 309. expl. ... II, 184 sqq.
Nonni Dionys. VI, 174 ... 247.
— — VI, 273 ... 263.
— — IX, 261 ... 256.
Ocellus Lucanus de rer. nat. §. 12 ... II, 242, 1. 249.
— — §. 23. expl. ... II, 94.
Origenes c. Celsum IV. c. 67. p. 555. de la Rue expl. ... II, 187 sq. 190.
— — V. c. 20. p. 592. expl. ... II, 188.
Orph. Argon. v. 468. em. ... 379, 2.
— Hymn. V. ... II, 90.
— — XIII. p. 274. ... 378.
— — XXIX. p. 290. H. ... 249.
— — XLI. u. XLII. p. 339 ... 250.
— — XLIII. p. 307 ... 249.
— — XLVII. p. 310 sq. expl. ... 251 sq. 379.
— — LXIX. u. LXX. ... 351. 250.
— Fragm. ap. Clem. Al. VI. p. 746. emend. ... II, 66, 1.
— — ap. Macrob. Saturnal. I, 18. expl. ... 248.
— — ap. Procl. p. 507. H. expl. ... 262 sq.
Phaedrus de nat. deor. p. 17. Pet. ... 126, 2.
— — p. 17. expl. ... 359, 2. II, 121. 210.
— — p. 18 ... 268.
— — p. 19 ... II, 57, 1.
Philo, heraclitissans, de Iosepho p. 544. T. II. p. 59. M. ... II, 277, 2. 320.
— — quis rer. div. p. 510 ... II, 292, 1.
— quod mund. incorr. §. 3. p. 489. M. ... II, 159, 2.
— heraclitiss., de somno I. p. 644. M. ... 285.
— — vit. Moys. I. p. 85. M. ... 265.
Philolaus ap. Stob. Ecl. I, 27 ... II, 94, 1.
Philoponus c. Procl. de mundi aetern. XIII, 15. ... 235.
Philostratus vit. Apoll. I, 25. p. 34 Ol. ... 352.
Plato, Cratyl. p. 396. B. ... 235.
— — p. 400. C. ... 156.
— — p. 404 sq. expl. ... 109 sqq. II, 326, 1. vgl. 338 sqq.
— — p. 410. D. expl. ... II, 113.
— — p. 413 C. ... 346 sq.
— — p. 413 E. expl. ... 18, 1. 34. n. 40 sq. 92—95.
— — p. 439. C. ... 14, 3.

Plato, heraclitiss. Legg. VII. p. 835. e. . . . II, 445, 1.
— Phaedrus p. 245 . . . II, 234 sqq.
— Politic. p. 269 sqq. . . . II, 216 sqq.
— Theaet. p. 147. C. . . . II, 358.
— — p. 150. A. expl. . . . 17 sqq.
— — p. 153 . . . 133. n.
— — p. 157 . . . II, 274, 1.
— — p. 160. D. . . . 14.
— — p. 179. E. . . . 14.
— — p. 180. C. expl. . . . 13. n. 39 sqq.
— — p. 181. B. . . . 14. 64.
— — p. 206. D. . . . II, 407.
— Timaeus p. 37 sqq. . . . II, 196, 2. 209 sqq.
— ap. Plut. Plac. I, 21. expl. . . . 359, 2. II, 121. 210.
— heraclitiss. ap. Plutarch. de S. N. V. p. 14. Wytt. . . . II, 298, 2.
Plotinus heraclitiss. III, 1. 4. p. 230. F. p. 417, 1. ed. Cr. . . . 152. n.
Plutarchus Consol. ad Apoll. p. 110. A. . . . II, 64.
— — heraclitiss. p. 106. E. p. 422. Wytt. . . . 134.
— heraclitiss. de *EI* ap. Delph. c. 20. . . . 229, 1.
— — — c. 21. . . . 253. 1.
— de fato p. 568 . . . II. 366, 1.
— de Is. et. Os. c. 77 . . . 272, 2.
— Plac. I, 21. expl. . . . 359, 2. II, 121. 210.
— — I, 22. expl. . . . 358, 2.
— — II, 24 . . . II, 102.
— — I, 27. 28 . . . 376. II, 366, 1.
— — II, 28 . . . II, 100. 102, 2.
— de prim. frig. p. 949. p. 843. W. expl. . . . 159, 1.
— — p. 950. F. . . . 363, 2.
— Quaest. Plat. p. 1007. E. p. 101. W. . . . 248 sq.
— adv. Stoic. de comm. not. p. 1075. p. 389. W. expl. . . . II, 185 sqq. 195 sq.
— — p. 1081. D. p. 413. W. expl. . . . 358, 2.
Plutarchus adv. Stoic. de comm. not. p. 1084. E. pag. 426. W. . . . II, 259 sq.
— de Stoic. Repugn. c. 34. expl. . . . 77.
— — c. 41 . . . II, 260.
— — c. 47 . . . II, 138. n.
— — p. 1053. p. 291. W. expl. . . . II, 85.
Porphyrius de antro Nymph. c. XI. expl. . . . II, 115.
Proclus in Alcib. I. p. 83. Cr. . . . 254, 2.
— — I. p. 150. Cr. . . . 342.
— in Cratyl. p. 85. St. . . . 289.
— — p. 96. expl. . . . 267, 5.
— Parmenid. p. 91. Cous. p. 527. St. expl. . . . 262.
— Tim. p. 54 . . . II, 90, 1.
— — p. 137 . . . 252.
— — p. 200 . . . 256.
Psellus de Operat. daem. p. 78. . 192.
Seneca Quaest. nat. V. 13 . . . II, 88, 1.
— heraclitiss. Ep. 54. T. III. p. 157. Bip. . . . II, 297.
Sextus Emp. adv. Math. V, 4 . . . II, 457.
— — V. c. 2 . . . 43. n.
— — IX, 337. expl. . . . 73. n.
— Pyrrh. Hypot. III, 244 . . . II, 457.
Simplicius in Ar. Phys. f. 107 . . . 309.
— in Epict. Enchir. T. IV. p. 199. Schweigh. . . . 372, 2.
Stobaei Ecl. Phys. p. 12 . . . II. 366, 1.
— — p. 538 . . . II, 36 n.
— — p. 558 . . . II, 102, 2.
— — p. 591 . . . II, 88, 1.
— Serm. Tit. 106. p. 571 . . . II, 84, 1.
Synesius de Insomn. p. 133 . . . 105.
Syrianus in Ar. Metaph. p. 58. u. p. 98 . . . 289, 6.
Tatianus Or. c Graec. c. IV. p. 12 . . . II, 187, 1.
— — IX. p. 23 . . . II, 202, 1.
Themistius Or. XXVI. p. 319. H. . . . 2.
Theoprastus de igne I. p. 905 . . . II. 9 sq.
Tertullianus Apolog. c. 21. p. 19 . . . 331. 371.

III. Sach- und Wortregiſter.

Die hier mit einem * bezeichneten Wörter ſind ſolche, die urkundlich von Heraklit ſelbſt gebraucht worden ſind.

*ἀγχιβασίη II, 416 sqq.
*ἀδικία, ἄδικον expl. 92—95. 193 sq. u. n., 350.
*ἀεὶ 75. 170. II, 420, 2.
*ἀείζωον (πῦρ) II, 55 sqq. 57, 1. 57 sqq. 144. 196. vgl. 1, 226, 6.
ἀεὶ θέειν II, 83 u. 93 sqq.
*ἀεὶ νέος II, 104—108. vgl. I, 227.
Aenesidemus 73 n. 296. 359. II, 78 sq. 344.
*ἀένναος II, 435.
Aether II, 23. 32 sqq. 81 sqq.
Etymologie II, 83. 94 sq.
Stellung zum Elementarproceß II, 84 sq. vgl. II, 93 n.
Myſterien II, 84, 1. vgl. I, 258 sq.
das ἡγεμονικόν II, 90, 2.
*Αἰών 244. 265 n.
*ἄκεα 156 n. 273.
*ἀκοή II, 315.
*ἀλήθεις, τὸ (μὴ λήθον) II, 344.
*ἀλλοιοῦσθαι 145 n.
*ἀμαθία 200. 201 u. Nachtrag.
*ἀμοιβή 131. II, 52.
*ἀνάγκη 140. 376.
ἀναθυμίασις 143 sqq. 162, 2. 163. 274 sq. 297. 317. II, 99 sqq. 115. 119 sq. 327—340.
Entſtehung des Wortes 145 n.
— ἀναθυμιᾶν, verſchiedene Anwendung bei den Autoren 147 sq. n. n.
— ἀναθυμιώμεναι 297. 317.
— ἐπίγειος II, 122.
ἄναμμα u. ἄμμα II, 103. 115.
*ἄναξ 20.
*ἀνάπαυλα, ἀνάπαυσις 123 sqq. 125, 1. 131—133. 140 n.
*ἄνεσις 200 sq.
*ἀνταμείβεσθαι 222. II, 52.
*ἀντίξουν (τὸ) 90. II, 257, 1.
*ἄνω κάτω vgl. 284, 1. 286. II, 119, 1. 241—260.
ἀπάρραλλακτος II, 186 sqq.
*ἀπιστίη II, 347.
*ἀπάγξασθαι II, 442.
*ἀφανής, φανερή 100, 5.
ἀφανίζεσθαι 101 n. 119—121. 227, vgl. φανερός II, 276 n.
Apollo 20 sq. 208 sqq. 219 sqq.
ἀργενέτης II, 106, 1.
ἑβδομαγέτης 256.
ἀπορροή, ἀπόρροια 313, 2. vgl. II, 453. 460.
ἀποτρέπειν II, 142.
*ἅπτεσθαι, ἀποσβέννυσθαι II, 55. 296 sqq. 298, 2.
*ἀρχή (Anfang) 88. vgl. II, 328 sqq.
Gegenſätze 119 sqq. 120 n.
Archilochus II, 455 sqq.
*Ἀρηίφατος II, 433.
Ariadne 260.
*ἀρκτός II, 116.
ἁρμονία ἀφανής, φανερή, 25 sqq. 97—104, 121 sqq.
*ἀῤῥωστοῦντας 169 n.
Arzneiwiſſenſchaft, Aerzte 165—169 n.
*ἀστρόλογος II, 454 sq.
ἄτμις II, 100.
Atome II, 334, 1.
αὐχμός nota zu 42 sq.
Auferſtehung II, 186 sqq. 204 sqq. 207, 1. 220 sq.
αὐτοκράτωρ 346 sq.
*ἀξύνετοι II, 263.
βασανίζοντες 169 n.
*βασιλεύς 116 n.
*βασιληίη 265 n.
*βαύζειν II, 279.
*βίος, βιός II, 412.
Bogen II, 227, 2.
χειμών 145 n.
*χρεώμενα 115 sq. 374 sq. vgl. 226. 253, 1.
*χρήματα 222.
χρησμοσύνη 228 sqq. vgl. 234, 2. 236. 266 sqq. II, 230, 1.
χρώμενος, τὸ χρώμενον 116 n. 226. 253, 1.
*χρυσός 222.
comitatus inseparabilis II, 342.
contagio 377.
*δαίμων II, 451 sq.
Dämonen 274 sqq.
decretum rationabile II, 342.
*Δελφοί 20. 22, 2.
*δημιουργός 24. vgl. 325.
δεσμός 252. 376—379.
*διαχέειν, διαχέεσθαι 282, 1. 290, 6. II, 56. 151.
*διαφέων II, 270 sqq.
— ἐπέα II, 414 sqq.

*διαφερόμενον συμφερόμενον 72. 73. 90. 92. 107 n. 210. 244 sq. 248, 2. II, 132 sqq. 253—259.
*διαφυγγάνειν II, 347.
διήκων, διέπων, διοικῶν (λόγος) 73. 329 sqq.
*δίκαιον (τό) seine Bedeutung bei Heraklit 34 n. 91—95. II, 12—16.
*Δίκη 115. 126 n. 250. 350 sqq. 374 sqq. II, 321., bei den Stoikern 126, 2.
δίκην 290, 6. u. 270, 1.
diluvium II, 225.
Diogenes der Babylonier II, 208 n.
Dionysos, 204 sqq. 225 sqq. 243 sqq.
Helios 255.
Hyes 257.
Beendiger der Feuerperiode 252. 257.
als Kind 262 sqq.
Λεκνίτης 263.
in Delphi begraben 254 sq.
kosmisches Band 379.
*δοκέειν II, 321.
*δοκιμώτατος II, 321.
*δοῦλος 116 n.
Ebbe und Fluth II, 110, 1.
*ἐδιζησάμην 301 sqq.
*ἐγερτί II, 205 n.
*εἱμαρμένη 226. 323 sqq. 332 sq. 376 sqq. II, 198, 1. 199. 458.
*εἰρήνη 145 n. 140. 126 sq., bei den Stoikern 127 n.
*ἐκβλητότερον 319.
ἐκκρίτικος ῥόος 359, 2. II, 121. 210 sq.
ἐκκύπτειν 316, 1.
ἐκπύρωσις 52 u. n. 54.
Elementarstufen, Bedeutung II, 64—69.
*ἐλεύθερος 116 n.
*Ἥλιος 351.
*ἡμέρη 145 n. καθ' ἡμέραν II, 277 sq. 455.
Empedokles 127 n. II, 131. 172 sqq.
*(τὸ) Ἓν 73. 90. 175 n. 209. II, 21 sq. 39. 40. 57, 1. 155 sqq. 161. 431 sqq. vgl. Εἷς II, 440. τὸ σόφον I, 26 sqq. 335 sqq. II, 41.
— συναφὲς τὸ πᾶν II, 145 n.
*ἐναντία, ἓν ἀντία II, 435.
ἐναντιοδρομία 325 sqq. II, 368.
ἐναντιορροή, ἐναντία ῥοή 8 u. n. 1. u. 2. 286 sq.
ἐναντιοτροπή 117. 324.
Entwicklung, heraklitischer Begriff derselben II, 68 sq. 152. 428 sqq.
*ἐπανίστασθαι II, 205 n.
*ἐπέα II, 414.
*ἕπεσθαι 330. II, 264. 338. 326, 1. 341.
ἐφέλκομαι, ἕλκομαι 190 n.
Ephesus 372.
Epicharmus II, 64.
ἐπικρατέεσθαι 310.
*ἐπιπορευόμενος II, 358.
ἐπιτροπεύειν 330. II, 117.
ἐπομβρία nota zu 42 sq.
*ἐργάτης II, 289.
*ἔργον II, 412. 414.
*Ἐρινύες vgl. 250. 351.
*ἔρις 115. 126.
*ἑρμόσθαι 117.
*ἑσπέρα II, 116.
*ἦθος II, 452.
*εὐαρέστησις II, 449 sq.
*εὐδαιμονία II, 435.
*εὐφρόνη 145 n. II, 121.
Euripides 171, 1. II, 412, 1. 233.
*εὐθύς, *σκολιός 175 n.
ἐξάπτεσθαι 282, 1. vgl. ἅπτεσθαι.
*ἐξαρκεῖν II, 431.
Fatum 377.
Feuer, kosmisches II, 57 sqq.
Unterschied des Feuers und Wassers II, 71 sq.
reines (ignis sincerus) II, 27 sqq.
unreines (ἀμυδρός) II, 76.
Gegensätze, sind ἀρχή 119 sqq. 120 n.
kämpfen mit einander 118.
*γενεά II, 123 sqq. 192.
Gerechte II, 12—17. vgl. δίκαιον.
Gesetz II, 435. 438 sqq.
Gestirne, Laufbahn II, 116 sqq.
*γλῶτται 351 sqq.
Glück, Unglück 279. II, 449 sq.
*γναφεῖον 175 n.
*γνώμη 21. 44 n. 226. 335—341. II, 198.
*γνῶσις II, 276.
Götter, Menschen 116 n. 136 sqq.
Großes Jahr II, 191 sqq.
Hades 204 sqq. II, 118 n.
Harmonie, kosmische II, 227.
Helios II, 32.
Hephaestos II, 31 sqq.
— Bande 379, 2.
Hippokrates 163 sqq. II, 394.
Homer 119 sqq. II, 455 sqq.
*ἱερὰ νόσος II, 300 u. n.
intimus motus II, 324.
Isodaetes, 251.
*ἰσχυρίζεσθαι II, 431. vgl. 303 sq.
*ἱστορίη, ἵστωρ II, 309 sq. 312. vgl. I, 369, 1.
*κακοτεχνίη II, 310. 311, 1.
*καλός 92.
*κάματος 131. 132.
*κεραυνός II, 7 sq. vgl. II, 196.
*κεχωρισμένον 344 sqq.

Kinderſpiele, Spielſachen 263 sq.
*κινούμενος = συνιστάμενος 75 sqq.
*κύπριος 319.
*κόρος 145 n. 133. 228 sqq. 234, 2. 236 n. 266 sqq. II, 230, 1.
κόρη 267 sq.
Kratylos 292—297. II, 378 sqq. 378, 1.
Kreis, Sinnbild der kosmiſchen Bewegung bei Heraklit 88 sqq.
Kreis, Kreisbewegung II, 119 u. n. 215. 218. 242 sqq.
*κρείττων 25. 97 sqq. 104. II, 90, 1.
*κρίνειν II, 150 sqq.
κρίσις κόσμου II, 152.
Kronos 378 sqq.
*κρύπτειν 20. 21. 24. 22, 2. 25, 1. 99. 200. u. Nachtrag.
*κυβερνᾶν 314. II, 223.
*κυκεών, ὁ Symbol der Weltbewegung 75 sqq. κυκῶνται 78, 3.
κυκητής 78.
*κύκλος 88.
Künſte II, 388 sq.
Leben 301, 1. II, 66 u. n.
λεπτότατον u. λεπτομερέστατον II, 334, 1. 340, 3.
*λίμος 145 n. 133.
*λόγος, Geſetz und Typus des Seins 226. 363 sqq. 370 sqq. II, 40. 56 sqq. 60 sqq. 68. 91 sq. 196. 263 sqq. 282 sqq. 342 sqq. 365 sqq. 398—410. vgl. I, 122, 1.
Lyra II, 227, 2.
Maaß II, 228 sqq.
μάχη 287.
*μάρτυς (ψευδῶν) II, 318. 321. 323.
*ματαίως, μάτην II, 301. vgl. II, 383.
*μάθησις II, 315.
Maximum, Minimum II, 109, 2. 118 n. 191, 1. 228 u. n.
Meer, Saame der Weltbildung, Symbol der Zeugung 180.
μετασχηματίζειν II, 21, 1. u. 2. 155 sqq. II, 161.
*μέτρα 351. II, 55. 56, 2. 59. 118.
*μετρέεσθαι II, 56. 62, 1.
Miſchen II, 223.
Miſchtrank, der ſtoiſche, von Heraklit entlehnt 77 sq.
*μισθός 169 n.
Mond II, 196, 3.
*μόρος, μοῖρα 133. II, 433 sq. vgl. I, 313, 2.
Myſterien 213 sqq. 258 sq. 261. II, 84, 1.
Nachahmung des Gottes, des Alls 44 n. 166. u. n. II, 119. 216. 224, 2. 230, 1. 237. 297. 387 sqq. vgl. II, 460.
Nahrung 168. 198 sqq. 201—203.
*νέκυες 319.
*νέος II, 103—108.
*νήπιος II, 451.
*νόμος II, 366, 1.
— θεῖος (gleich λόγος) I, 118. 103. II, 366, 1.
*νόσος 169 n.
ὁδὸς, ὁδῷ II, 358, 1.
ἀπέραντος ὁδός II, 358.
Oertlichkeit der Bewegung 183 sqq.
*οἰακίζειν II, 223 n.
οἰκονομεῖν 92. 93, 2.
*ὁμολογεῖν 339 n.
*ὁμολογία 140 n. 126 sq. II, 256 sqq. bei den Stoikern ὁμονοία 127 n.
*ὀνήϊστος II, 442 sq.
*ὄνομα 342 sqq.
Opfer 156 n. 273.
*ὄψις II, 296. vgl. II, 298, 2. cf. II, 315.
*ὧραι 248 sq. II, 113. u. n. 2.
Organiſcher Proceß 162 sq. 165 sqq. 293, 1.
*οὖλα 73.
*παιδία, παίζειν 244 sqq. vgl. 264 sqq.
*παλίντονος 90. 96.
*παλίντροπος 91. 106. 107 n. 112 sq. II, 218, 1. 227 u. n.
*πάντα διὰ πάντων 336. II, 198.
Parcen 249 sq.
Parmenides 81 n.
*πατήρ (ἀρχή) 116 n. 117.
*πέρας 88.
περιέχον II, 119 sq.
*περιγίγνεσθαι 307 sqq. 310. II, 431.
περιφορά II, 114. u. n. 3. II, 119. 214. 215, 2. 236.
Persephone 249, 3. vgl. II, 326, 1.
Perseus 254.
*πεσσεύων 244 sq. 265 n.
Pfeil, ſtatt des Bogens geſetzt 113, 1.
*φανερός II, 276. vgl. ἀφανής.
*φάτις II, 279.
Phönix, Phönixperiode II, 191. 201. 205. 207, 2. 239 sq.
*φρονεῖν II, 281.
*φρόνησις, ἰδία II, 264. 283.
*τὸ φρονοῦν, *φρόνιμον 313, 1. 325, 3. 339 n.
*φθέγγειν 29. vgl. II, 274, 1.
φθορά II, 51.
*φυγή 125, 1. 132.
*φύειν II, 308.

Digitized by Google

φυλακή II, 214.
*φύλακες II, 205 n.
*φυλάσσειν II, 321.
*φύσις 23 sqq. 140. 290, 6. II, 41.
*κατὰ φύσιν 330. II, 264. 272 sq. 274, 1.
Plato 122 n. 359, 2. II, 121. II, 371 sqq.
Πλουτοδότης 251.
*πόλεμος 92 sqq. 145 n. 140. 116 u. 117. 126 sq. II, 145, 1.
πολεμούντων (τῶν ἐναντίων ἀλλήλοις) 118.
*πολυμαθίη II, 308 sqq.
Praeexistenz II, 63 sqq.
*ῥηστήρ II, 56, 76. 87 sqq.
Protagoras II, 316 sq. 360 sq. 371. 377 sqq. 381 sqq. 397 sq. 400.
*ψεῦδος, ψευδῶν τέκτονες II, 321 sq. vgl. II, 401, 1.
Pyrrhon 295 sq.
Pythagoras 369, 1. II, 309 sq. u. n. 431, 1.
Pythagoräer 217.
Quantitave Bewegung, Maaß II, 108. 228, 1.
Realer Proceß II, 120 sq.
ῥηματίσκια der Heraklitiker 32. 39.
Rhea-Ceres 267, 5.
Saamen II, 123 sq.
Seele 297 sqq. 313 sqq.
ihre Verbindung mit dem Körper 123 sqq.
Seele der Welt und individuelle Seele 163.
trockne 190 sqq. II, 353, 1.
ein Strahl 194 sqq.
Tod der Seele II, 66, 1.
an Stelle des Feuers II, 75, 2.
Weg der Seele II, 357 sq.
Loos nach dem Tode 274—285. II, 204—209. 216—222, 2. u. 434, 2. 234—240.
*σημαίνειν 20 sq. 22, 2.
series 377.
*Σίβυλλα 29.
*σῶμα u. σῆμα 155—157 n. 3. 142. II, 94 n.
Sonne II, 13—15. 80 sq. 102—122.
Sonnenjahr II, 206.
τὸ σοφόν 344 sqq. II, 40 u. 41.
Stoiker, Ableitungsmethode II, 259 sq.
Aether II, 32 sqq.
Allegorisiren II, 34, 1.
Blitz, Bedeutung II, 7 sq.
Divination II, 342 u. n. vgl. 7 sq.
ἀναψις u. ἐκπύρωσις II, 146 n.
Dogma vom Kreislauf, von Heraklit entlehnt 89 n.
desgl. vom Mischtrank 77 sqq.
desgl. von der Nachahmung der Welt 166 u. n.
ἐναφανίζεσθαι 101 u.
ἐκκρίτικος λόγος II, 121
Ethik II, 458 sqq.
Etymologieen II, 420 sqq. 423 sq.
Elementarproceß II, 83—95.
Elementarreihe II, 80 sqq.
ἕνδεσις, ἐπιπλοκή, συμπλοκή 376 sq.
Feuer II, 5 sqq. 34, 1. 36 n. 43, 1. 71 sq. I, 361, 1.
εἱμαρμένη 336 n.
λόγος, λόγος σπερματικός II. 21, 2. I, 281. 282, 1. 283, 2.
Natur II, 36 n.
τὸ ποιόν II, 21, 2.
στοιχεῖον u. ἀρχή II, 30, 1.
Seele 282 sq. II, 222, 2.
ἀποκατάστασις u. Auferstehung II, 182 sqq.
Vielnamigkeit 331, 3.
Physik 231 sqq.
Welt II, 183, 1. 159, 2. 180. 2.
Zeus II, 26, 1. 34, 1.
Sonne II, 113, 1.
Zeit 358, 2. II, 210 sq. II, 121.
*συνὰδον, διὰδον 73.
σύγχυσις I, 119. II, 258 n.
σύνεσις 200 sq.
τέμνειν II, 270 sqq.
*τέμνοντες 169 n.
temperatio mundi II, 113, 1.
*τερψίη, ἀτερψίη 132, 1.
*θάλασσα II, 56 sqq.
θερμός, θερμότης II. 333 sqq.
*θέρος 145 n.
*θυώμα 145 n.
*θυμός II, 446 sqq.
*τοξεύειν 96.
*τροπή 227. II, 52.
τρόπος II, 286.
*ὕβρις II, 445 sq. vgl. I, 228. 235.
Unsichtbare Harmonie II, 398.
Verknüpfung, illigatio 376 sqq.
Vielnamigkeit 16 sqq. 39 sqq. II, 91. u. n. 1.
Vorsehung 333 sqq. II, 453 sqq. 458 sq.
Wärme II, 4 sqq. 15 sq. 17.
Wasser, dem Leben entsprechend II, 66. u. n.
Saame der Weltbildung II, 65 sqq. 70 n.
Weltseele 145 sqq. 152, 1.
ξένος II, 277 sq.
*τὸ ξυνόν 88. II, 264. 343. 414.
Zagreus 213 sqq.
Zeit, heraklitisch-stoische Auffassung 248. 358. 361. II, 120 sqq. 210 sqq.

Digitized by Google

Zeus II, 118 n. 32 sq. vgl. 93 sq.
bei den Stoikern mit der Welt identisch 154 n.
sein Spiel 242 sqq.
identisch mit πόλεμος 172 sq. II, 145, 1.
sein Weg um das All 124 sq.
Etymologie II, 419 sqq.
Einheit von Apollo u. Dionysos 220 sqq.
*Ζηνὸς ὄνομα 26 sqq. 240 sq. 341 sqq. 368 sqq. II, 368 sq.

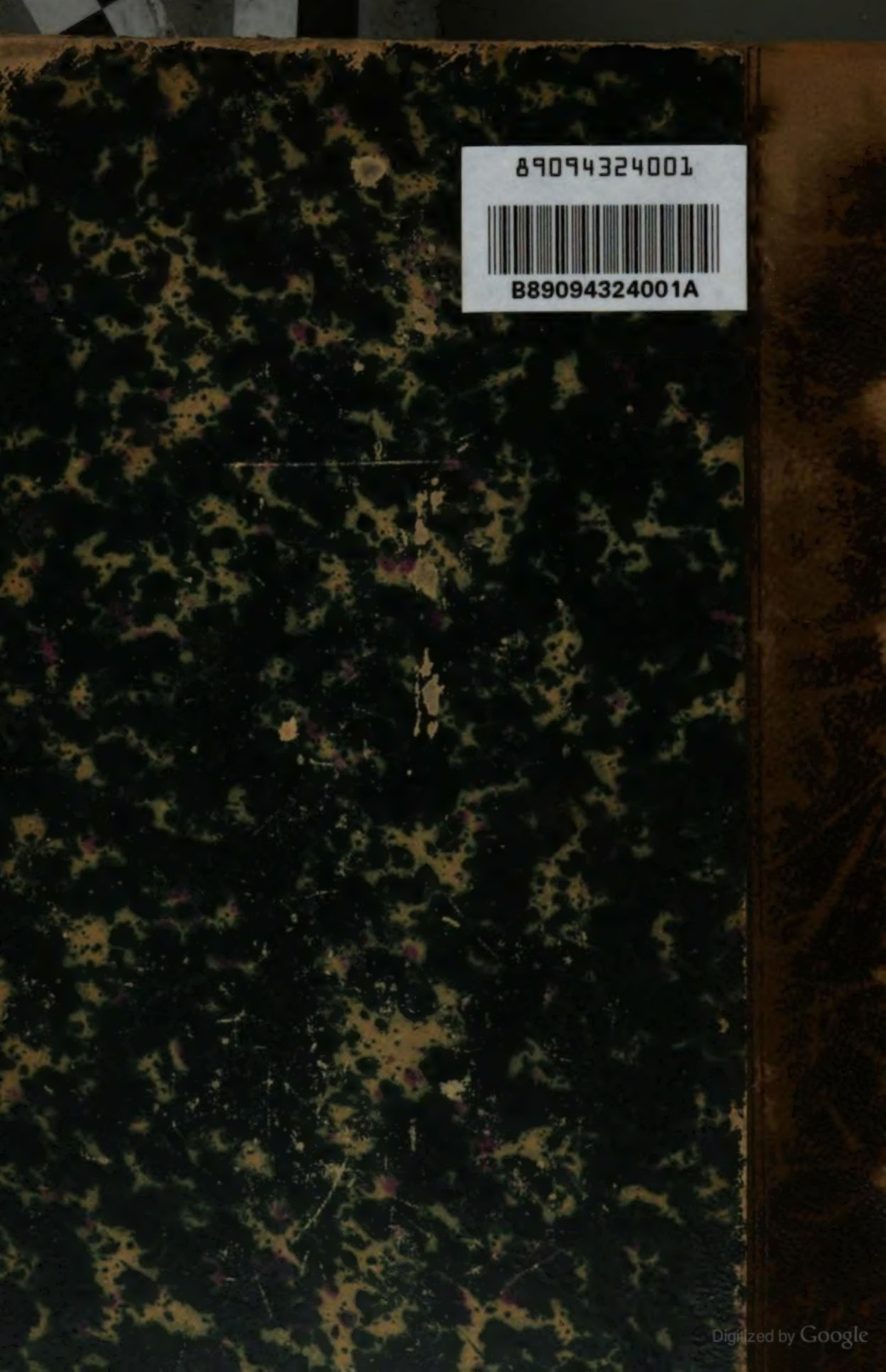
Druck von Duncker & Weiblíng in Berlin.

Digitized by Google

Digitized by Google

89094324001

b89094324001a


B89094324001
B89094324001A
Digitized by Google